JAHRESVERZEICHNIS 2010

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhard Achenbach, 48143 Münster, Sp. 14–17.
Dr. Marcel Albert OSB, 48727 Billerbeck, Sp. 67–70, 119–120.
Prof. Dr. Nediljko A. Ančić, 21001 Split, Kroatien, Sp. 156–157.
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Arnold Angenendt, 48149 Münster, Sp. 443–452.
PD Dr. Dirk Ansorge, 45478 Mülheim a. d. Ruhr, Sp. 232–234.
Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, 1010 Wien, Österreich, Sp. 407–409.
Prof. Dr. Friedrich Avemarie, 35032 Marburg, Sp. 253–255.
Florian Baab, 99105 Erfurt, Sp. 347KR.
Prof. Dr. Knut Backhaus, 80539 München, Sp. 289–291, 293–296.
Dr. Andreea Badea, 48143 Münster, Sp. 399–400.
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, 85072 Eichstätt, Sp. 114–116.
Prof. Dr. Klaus Baumann, 79098 Freiburg i. Br., Sp. 75–78, 328.
PD Dr. Thomas Bauer, 48143 Münster, Sp. 463–465.
Dr. Andreas R. Batlogg SJ, 80539 München, Sp. 234–236.
Dr. Patrick Becker, 85072 Eichstätt, Sp. 140–141, 319–320.
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 93080 Pentling, Sp. 486–487.
Prof. Dr. Reinhard von Bendemann, 24118 Kiel, Sp. 291–293.
Dr. Katrin Bentele, 10117 Berlin, Sp. 493–496.
Dipl. Theol. Christine Berberich, 48143 Münster, Sp. 224–227, 261KR.
Dr. Michael Biehl, 22609 Hamburg, Sp. 179–190.
Dipl. Theol. David C. Bienert, 63486 Bruchköbel, Sp. 457–459.
Anselm Bilgri, 80333 München, Sp. 79.
Tina Binder, 91568 Neuendettelsau, Sp. 287–288.
Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, 80539 München, Sp. 204–205.
Prof. Dr. Thomas Bremer, 48149 Münster, Sp. 173KR, 262KR, 434–435, 439KR, 476, 526KR.
PD Dr. Jürgen Bründl, 97070 Würzburg, Sp. 414–415.
Johannes Bulitta, 06618 Naumburg, Sp. 84KR.
PD Dr. Klara Butting, 29525 Uelzen, Sp. 17–18.
Prof. Dr. Alf Christophersen, 80799 München, Sp. 347KR.
Dr. Burkhard Conrad, 20099 Hamburg, Sp. 42–44.
Prof. Dr. Christian Danz, 1010 Wien, Österreich, Sp. 436–437.
Prof. Dr. Ernst Dassmann, 53125 Bonn, Sp. 198–200.
Dr. Jakob Deibl OSB, 1010 Wien, Österreich, Sp. 13–14.
Prof. Dr. Rainer Dillmann, 55411 Bingen a. R., Sp. 18–20.
PD Dr. Wolfram Drews, 50923 Köln, Sp. 398–399.
Prof. Dr. Martin Ebner, 48143 Münster, Sp. 191.
Dr. Sigrid Eder, 8010 Graz, Österreich, Sp. 377–379.
Prof. Dr. Markus Enders, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 218–221.
PD Dr. Ulrich Engel OP, 48143 Münster, Sp. 230–231, 348KR.
Dipl.-Theol. Julia Enxing, 48143 Münster, Sp. 308–310.
Prof. Dr. Dr. Jörg Ernesti, 39040 St. Andrä, Italien, Sp. 113–114.
Prof. Dr. Massimo Faggioli, MN 55105 St. Paul, USA, Sp. 34–35, 433–434.
Dr. Norbert Feinendegen, 53127 Bonn, Sp. 402–405.
Prof. em. Dr. Hubert Frankemölle, 33098 Paderborn, Sp. 163–164.
Prof. Dr. Josef Freitag, 99084 Erfurt, Sp. 50–55.
Dr. Gotthard Fuchs, 65203 Wiesbaden, Sp. 314–316.
Dr. Sebastian Fuhrmann, 48143 Münster, Sp. 385–387.
Prof. Dr. Klaus Ganzer, 80805 München, Sp. 27–28.
PD Dr. Claudia Gärtner, 48149 Münster, Sp. 522–523.
Prof. em. Dr. Johannes Günter Gerhartz SJ, 52066 Aachen-Burtscheid, Sp. 343–344.
Prof. em. Dr. Erhard Gerstenberger, 35394 Gießen, Sp. 147–149.
Prof. Dr. Stephan Goertz, 55128 Mainz, Sp. 153–155, 244–245.
Dr. Hildegard Gosebrink, 85354 Freising, Sp. 210.
Dr. Hans-Georg Gradl, 54290 Trier, Sp. 20–22, 102–104, 383–385.
Prof. Dr. Christian Grethlein, 48143 Münster, Sp. 160–161, 339–340.
PD Dr. Hermann-Josef Große Kracht, 64289 Darmstadt, Sp. 511–514.
MMag. Wolfgang Grünstäudl, 76829 Landau, Sp. 62–64, 340–341.
Stefan Habel, 30159 Hannover, Sp. 347KR.
Prof. Dr. Alois Halbmayr, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 55–57.
Prof. Dr. Gösta Hallonsten, 22351 Lund, Schweden, Sp. 473–474.
Prof. Dr. Johannes Ev. Hafner, 14469 Potsdam, Sp. 471–473.
Prof. Dr. Herbert Haslinger, 33098 Paderborn, Sp. 245–247.
Prof. Dr. Harald Haslmayr, 8010 Graz, Österreich, Sp. 527KR.
Dr. Görge K. Hasselhoff, 44801 Bochum, Sp. 110–111.
PD Dr. Raik Heckl, 04109 Leipzig, Sp. 172KR.
Christian Hengstermann, 48143 Münster, Sp. 85KR, 86KR, 126–127, 127, 171–172KR.
Dipl. Theol. Nicole Hennecke, 54296 Trier, Sp. 151–153.
Prof. Dr. h. c. Hans Hermann Henrix, 52062 Aachen, Sp. 173KR.
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, 48149 Münster, Sp. 37–39.
Dr. Birgit Hoyer, 97074 Würzburg, Sp. 70–72.
Björn Igelbrink, 49545 Tecklenburg, Sp. 161–162.
Michael Inwood MA, Oxford OX1 3BH, UK, Sp. 125–126.
Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn, 33098 Paderborn, Sp. 120–122.
Dr. Heiko Jadatz, 04109 Leipzig, Sp. 301–303.
Sarah Jahn MA, 48149 Münster, Sp. 507–509.
Prof. Dr. Renate Jost, 91568 Neuendettelsau, Sp. 287–288.
Prof. Dr. Martin H. Jung, 49069 Osnabrück, Sp. 400–401.
Jakobus Kaffanke OSB, 88634 Großschönach, Sp. 438–439KR.
Prof. Dr. Rainer Kampling, 14195 Berlin, Sp. 267–286.
Prof. Dr. Georgi Kapriev, 1504 Sofia, Bulgarien, Sp. 255–256.
Prof. Dr. Regine Kather, 79085 Freiburg, Sp. 222–223.
Prof. Dr. Assaad Elias Kattan, 48143 Münster, Sp. 397–398.
Prof. Dr. Rainer Kessler, 35037 Marburg, Sp. 101–102.
Dr. Ben Khumalo-Seegelken, 26129 Oldenburg, Sp. 509–511.
Dr. Tobias Kläden, 99084 Erfurt, Sp. 251–252, 252–253, 401–402, 405–407.
Prof. Dr. Rupert Klieber, 1010 Wien, Österreich, Sp. 303–305.
Dr. Katharina Klöcker, 48143 Münster, Sp. 87KR, 491–493.
Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies, 34109 Kassel, Sp. 214–216.
Prof. Dr. Judith Könemann, 48149 Münster, Sp. 249–251, 325–327, 421–423, 439KR.
Dr. Jutta Koslowski, 48149 Münster, Sp. 259–260.
Dr. Norbert Köster, 48143 Münster, Sp. 393–394, 466–468.
Prof. Dr. Beate Kowalski, 44227 Dortmund, Sp. 296–298.
Prof. em. Dr. Knud Krakau, 12203 Berlin, Sp. 116–119.
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, 99084 Erfurt, Sp. 429–430.
Dipl. Theol. Boris Krause, 48153 Münster, Sp. 87KR, 261KR, 262KR, 263KR, 526KR.
Prof. Dr. Josef Kreiml, 3100 St. Pölten, Österreich, Sp. 144–147.
Dr. Kirsten Krumeich, 99423 Weimar, Sp. 523–525.
Prof. Dr. Joachim Kügler, 96045 Bamberg, Sp. 459–461.
Jeannine Kunert MA, 99084 Erfurt, Sp. 9–12.
Dr. Axel Bernd Kunze, 54286 Trier, Sp. 238–239, 337–339.
Dr. Mirja Kutzer, 50931 Köln, Sp. 483–485.
Prof. Dr. Christof Landmesser, 72076 Tübingen, Sp. 310–312.
Dipl. Theol. Markus Lau, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 193–195, 298–299.
Prof. Dr. Bernhard laux, 93053 Regensburg, Sp. 60–62.
Jonas Leipziger, 91568 Neuendettelsau, Sp. 287–288.
Prof. Dr. Clemens Leonhard, 48143 Münster, Sp. 267–286.
Prof. Dr. Volker Leppin, 07743 Jena, Sp. 299–301.
Prof. Dr. Ulrich Lüke, 52062 Aachen, Sp. 141–144.
Prof. Dr. Athina Lexutt, 35394 Gießen, Sp. 355–374.
Prof. Dr. Friedrich Lohmann, 10178 Berlin, Sp. 487–489.
Prof. Dr. Winrich Löhr, 69117 Heidelberg, Sp. 395–397.
PD Dr. Peter Lüning, 33098 Paderborn, Sp. 261–262KR, 262KR.
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, 45117 Essen, Sp. 213–214, 465–466.
PD Dr. Martin Mark, 93053 Regensburg, Sp. 373–377.
Prof. Dr. Kurt Meier, 04157 Leipzig, Sp. 241–244. 247–249.
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, 53111 Bonn, Sp. 477–480, 480–482.
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks, 53111 Bonn, Sp. 239–241.
Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette, 44227 Dortmund, Sp. 157–159.
Prof. Dr. Andreas Michel, 50923 Köln, Sp. 453–454.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, 45141 Essen, Sp. 415–417.
Dr. Carl B. Möller, 48149 Münster, Sp. 420–421.
Dr. Christine Mühlenkamp, 53111 Bonn, Sp. 262–263KR.
Prof. Dr. Markus Mühling, 69117 Heidelberg, Sp. 228–229.
Dr. Dr. Christof Müller, 97070 Würzburg, Sp. 207–209.
Prof. Dr. Christoph Gregor Müller, 36043 Fulda, Sp. 197–198.
Prof. Dr. Dr. Klaus Müller, 48143 Münster, Sp. 312–314.
Dr. Matthias Müller, 99089 Erfurt, Sp. 409–411.
Dipl. Theol. Britta Müller-Schauenburg, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 229–230.
PD Dr. Rainer Neu, 45117 Essen, Sp. 137–138.
Dr. Christian Noack, 64297 Darmstadt, Sp. 379–381.
PD Dr. Klaus Obenauer, 53113 Bonn, Sp. 210–211.
Dr. Johannes Oeldemann, 33098 Paderborn, Sp. 390–391.
Dr. Martin Ostermann, 85072 Eichstätt, Sp. 516–518, 518–521.
Prof. Dr. Elke Pahud de Mortanges, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 32–34.
Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Hermann Pesch, 81927 München, Sp. 474–475.
Dr. Evgenij Pilipenko, 105120 Moskau, Russland, Sp. 321–323.
PD Dr. Peter Platen, 56414 Steinefrenz, Sp. 80–81.
Dr. Sabine Plonz, 48143 Münster, Sp. 149–150, 172–173KR.
Dr. Christian Polke, 20146 Hamburg, Sp. 331–332.
Prof. Dr. Uta Poplutz, 42119 Wuppertal, Sp. 381–383.

Prof. Dr. Andrés Quero-Sánchez, 80539 München, Sp. 216–218.
Prof. Dr. Dr. Johann Reikerstorfer, 1010 Wien, Österreich, Sp. 128–130, 132–134.
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Klemens Richter, 48143 Münster, Sp. 159–160, 425–427.
Dr. Martin Rohner, 49074 Osnabrück, Sp. 57–60.
Prof. Dr. Günter Röhser, 53113 Bonn, Sp. 134–137.
Prof. Dr. René Roux, 99089 Erfurt, Sp. 387–389.
Dr. Georg Röwekamp, 70176 Stuttgart, Sp. 170–171.
Prof. Dr. Thomas Ruster, 53332 Bornheim, Sp. 44–49, 323–325.
Prof. Dr. Dr. Risto Saarinen, 00014 Helsinki, Finland, Sp. 482–483.
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, 48149 Münster, Sp. 423–425.
Dr. Augustinus Sander OSB, 37688 Beverungen, Sp. 212–213.
Prof. Dr. Susanne Sandherr, 81667 München, Sp. 1–10.
Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, 35032 Marburg, Sp. 200–202, 202–204, 431–433, 441–442.
Dr. Bernward Schmidt, 48143 Münster, Sp. 111–113.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, 86159 Augsburg, Sp. 108–110, 195–197.
Prof. Dr. Jens Schröter, 10099 Berlin, Sp. 461–462.
Prof. Dr. Thomas Schüller, 48143 Münster, Sp. 82–84, 341–343.
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, 54296 Trier, Sp. 39–42.
Dr. Susanne Schuster, 07743 Jena, Sp. 525–526KR.
Prof. Dr. Dr. h. c. Horst Schwebel, 35037 Marburg, Sp. 35–37.
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, 1010 Wien, Österreich, Sp. 454–457.
Prof. Dr. Folker Siegert, 48143 Münster, Sp. 26–27.
Prof. Dr. Michael Sievernich, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 417–418.
Dr. Clemens Six, 3000 Bern 9, Schweiz, Sp. 256–259.
Dr. Marco A. Sorace, 40233 Düsseldorf, Sp. 224–227.
Lic. Theol. Andrea Spans, 48143 Münster, Sp. 263KR, 438KR.
Dr. Christian Spieß, 48151 Münster, Sp. 501–504, 526KR.
Prof. Dr. Gerhard Stanke, 36037 Fulda, Sp. 236–238, 489–491.
Dr. Eric Steinhauer, 59602 Rüthen-Kallenhardt, Sp. 344–346.
Prof. Dr. Christoph Stenschke, 51702 Bergneustadt, Sp. 22–24, 107–108, 288–289, 395, 438KR, 527KR.
Prof. i. R. Dr. Georg Steer, 85072 Eichstätt, Sp. 89–100.
Prof. Dr. Klaus von Stosch, 33098 Paderborn, Sp. 130–132, 168–170, 209.
Dr. Veit Straßner, 55128 Mainz, Sp. 206–207.
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, 80539 München, Sp. 85–86KR.
Prof. a.D. Dr. Erdmann Sturm, 48143 Münster, Sp. 411–414.
Prof. Dr. Markus Tiwald, 45117 Essen, Sp. 191–193.
Dipl. Theol. Lucia Traut, 48149 Münster, Sp. 84–85KR, 505–507.
Prof. Dr. Christian Troll SJ, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 164–168.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, 93053 Regensburg, Sp. 28–29, 29–32, 305–308, 391–393, 468–469, 469–470.
Dr. Jiří Vogel, 14021 Praha 4, Česká republika, Sp. 320–321.
Prof. Dr. Markus Vogt, 80539 München, Sp. 497–499.
Dr. Thomas Wagner, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 419–420.
Dr. Stephan Wahle, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 427–429.
Lic. phil. Rafael Walthert, 8001 Zürich, Schweiz, Sp. 329–331.
Dr. Margit Wasmaier-Sailer, 48143 Münster, Sp. 316–319.
Dr. Ludger Weckel, 48153 Münster, Sp. 499–501.
Dr. Markus Weingardt, 69118 Heidelberg, Sp. 155–156.
Dr. Thomas Weiß, 12435 Berlin, Sp. 72–75, 332–334.
Prof. Dr. Saskia Wendel, 50931 Köln, Sp. 85KR, 122–125, 260KR.
Prof. Dr. Gunther Wenz, 80799 München, Sp. 49–50, 138–140, 477.
Matthias Werner, 35394 Gießen, Sp. 348KR.
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, 48149 Münster, Sp. 78–79, 521–522.
Prof. Dr. Annette Wilke, 48149 Münster, Sp. 505–507.
Dr. Andreas Wittrahm, 52066 Aachen, Sp. 64–67.
Prof. Dr. Hubert Wolf, 48143 Münster, Sp. 86–87KR.
Prof. Dr. Dr. h.c. Josef Wohlmuth, 53229 Bonn, Sp. 335–336.
Prof. Dr. Ansgar Wucherpfennig SJ, 60599 Frankfurt, Sp. 24–26, 105–107.
PD Dr. Dr. Helmut Zander, 53111 Bonn, Sp. 336–337.
Prof. Dr. Peter Zimmerling, 04109 Leipzig, Sp. 327.
Prof. Dr. Reinhold Zwick, 48149 Münster, Sp. 514–516.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Die Marsianerin. Buchveröffentlichungen im deutschen Sprachraum zum 100. Geburtstag von Simone Weil (Susanne Sandherr), Sp. 1–10.
Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert (Georg steer), Sp. 89–100.
Edinburgh 1910–2010. Neuere Veröffentlichungen zur Weltmissionskonferenz 1910 und missionstheologische Beiträge (Michael Biehl), Sp. 179–190.
Gegenwärtige Ansätze der Rekonstruktion der frühen Geschichte von Judentum und Christentum (Rainer Kampling / Clemens Leonhard), Sp. 267–286.
Melanchthon im Licht. Das Melanchthonjahr 2010 und die Frage nach dem, was ist und was fehlt (Athina Lexutt), Sp. 355–374.
„Einzig im Okzident …". Max Webers christlich bedingte Sonderheiten in heutiger Deutung (Arnold Angenendt), Sp. 443–452.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adam, Jens: Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus, Neukirchen-Vluyn 2009, Sp. 191–193.
Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand, Frankfurt a. M. 2004, Sp. 224–227.
Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002, Sp. 224–227.
Agamben, Giorgio: Was ist ein Dispositiv?, Zürich/Berlin 2008, Sp. 224–227.
Agamben, Giorgio: Das Reich und die Herrlichkeit, Frankfurt a. M. 2010, Sp. 224–227.
Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt, Frankfurt a. M. 2006, Sp. 224–227.
Ahrens, Theodor: Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 499–501.
Alberigo, Giuseppe: Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II, Bologna 2009, Sp. 34–35.
Albert, Marcel: Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39, Köln 2010, Sp. 393–394.
Amor, Christoph J.: „Um unseres Heiles willen …". Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 2009, Sp. 210–211.
Appel, Kurt: Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2008, Sp. 122–125.
Aristoteles: Poetik, übers. u. erl. v. Arbogast Schmitt, Berlin 2008, Sp. 35–37.
Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Bd I: Von der Renaissance zur Romantik, hg. v. Silvio Vietta / Herbert Uerlings, München/Paderborn 2008, Sp. 37–39.
Aufbruch zu neuer Gottesrede. Die Mystik der Gertrud von Helfta, hg. von Siegfried Ringler, Ostfildern 2008, Sp. 78–79.
Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation; Bd. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2009, Sp. 207–209.
Backhaus, Knut: Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief, Tübingen 2009, Sp. 385–387.
Bangert, Michael: Bild und Glaube. Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), Stuttgart/Fribourg 2009, Sp. 213–214.
Bar-efrat, Shimon: Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, Stuttgart 2007, Sp. 263.
Bar-efrat, Shimon: Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar, Stuttgart 2009, Sp. 263.
Barth, Hans-Martin: Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloh 2009, Sp. 299–301.
Barth, Hans-Martin: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2008, Sp. 50–55.
Baur, Jörg: Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien. Historisch-systematische Studien, Tübingen 2010, Sp. 477.
Beck, Annegret: Christ sein können. Religiöse Kompetenz in der katholischen Diaspora Ostdeutschlands, Würzburg 2009, Sp. 72–75.
Becker, Patrick: In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften, Göttingen 2009, Sp. 405–407.
Berges, Ulrich / Hoppe, Rudolf: Arm und reich, Würzburg 2009, Sp. 101–102.
Beutel, Albrecht: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009, Sp. 202–204.
Beuttler, Ulrich: Gottesgewissheit in der relativen Welt. Karl Heims naturphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexion des Glaubens, Stuttgart 2006, Sp. 138–140.
Bibel im Spiegel sozialer Milieus. Eine Untersuchung zu Bibelkenntnis und -verständnis in Deutschland, hg. v. Martin Ebner / Karl Gabriel in Verbindung mit Johanna Erzberger / Helmut Geller / Christian Schramm, Münster 2008, Sp. 157–159.
Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, hg. v. Christian Frevel, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 453–454.
Bizeul, Yves: Glaube und Politik, Wiesbaden 2009, Sp. 331–332.
Bleyer, Bernhard, Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie, Regensburg 2009, Sp. 147–149.
Boer, Dick: Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung, Münster 2008, Sp. 17–18.
Böhler, Dieter: Jiftach und die Tora. Eine intertextuelle Auslegung von Ri 10,6–12,7, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 377–379.
Boschki, Reinhold: Einführung in die Religionspädagogik. In Zusammenarbeit mit Stefan Altmeyer und Julia Münch, Darmstadt 2008, Sp. 161–162.
Böttigheimer, Christoph: Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 260.

Bouman-Komen, Truus: Bruderliebe und Feindeshaß. Eine Untersuchung von frühen Zinzendorftexten (1713–1727) in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext, Hildesheim 2009, Sp. 525–526.

Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas. 4. Teilbd. Lk 19,28–24,53, Neukirchen-Vluyn 2009, Sp. 195–197.

Braulik, Georg: Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese, Stuttgart 2006, Sp. 438.

Bruns, Irmgard: Von der jüdischen Sekte zur Staatsreligion. Machtkämpfe im frühen Christentum, Düsseldorf 2008, Sp. 262–263.

Bucher, Rainer: Hitlers Theologie, Würzburg 2008, Sp. 305–308.

Caeremoniae Bursfeldenses, hg. v. Marcellus Albert, Siegburg 2002, Sp. 27–28.

Casper, Bernhard: Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens, Paderborn 2009, Sp. 409–411.

Chapman, David W.: Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion, Tübingen 2008, Sp. 438.

Chenu, M.-Dominique: Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Ostfildern 2008, Sp. 474–475.

Chibici-Revneanu, Nicole: Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium, Tübingen 2007, Sp. 457–459.

Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, hg. v. Hermann-Josef Große Kracht / Christian Spieß, Paderborn 2008, Sp. 60–62.

Creamer, Deborah Beth: Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities, Oxford 2009, Sp. 62–64.

„... damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. Walter Homolka / Erich Zenger, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 163–164.

Das Leben. Bd. 1: Religion und Aufklärung, hg. v. Petra Bahr / Stephan Schaede, Tübingen 2009, Sp. 347.

Das Paulusbild der Apostelgeschichte, hg. v. Rudolf Hoppe / Kristell Köhler, Stuttgart 2009, Sp. 107–108.

Davies, Paul: Der kosmische Volltreffer. Warum wir hier sind und das Universum wie für uns geschaffen ist, Frankfurt / New York 2008, Sp. 84.

Dellwing, Michael: Die entprivatisierte Religion. Religionszugehörigkeit jenseits der Wahl?, Wiesbaden 2007, Sp. 263.

Denken im offenen Raum. Prolegomena zu einer künftigen postmetaphysischen Theologie, hg. v. Carl-Friedrich Geyer / Detlef Schneider-Stengel, Darmstadt 2008, Sp. 127.

Dennemarck, Bernd: Die Statuten des Eichstätter Domkapitels von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Mit einem kritischen Kommentar zum geltenden Statut, St. Ottilien 2008, Sp. 80–81.

Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, hg. v. Rudolf Voderholzer, Regensburg 2009, Sp. 425–427.

Der Wert der Menschenwürde, hg. v. Christian Thies, Paderborn 2009, Sp. 151–153.

Diakonie und Bildung. Heinz Schmidt zum 65. Geburtstag, hg. v. Johannes Eurich / Christian Oelschlägel, Stuttgart 2008, Sp. 245–247.

Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, hg. v. Christian Lange / Karl Pinggéra, Darmstadt 2009, Sp. 390–391.

Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, hg. v. Jörg Frey / Clare K. Rothschild / Jens Schröter, Berlin / New York 2009, Sp. 293–296.

Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, hg. v. Karl-Joseph Hummel / Michael Kissener, Paderborn 2009, Sp. 469–470.

Die Privatbibliothek Johann Michael Sailers. Nachdruck des Verzeichnisses von Büchern aus Sailers Nachlass (Sulzbach/Oberpfalz 1833), hg. v. Peter Scheuchenpflug, Frankfurt a. M. 2006, Sp. 86–87.

Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern, hg. v. Christoph Markschies / Johannes Zachhuber, Berlin / New York 2008, Sp. 85.

Döbert, Marcus: Posthermeneutische Theologie. Plädoyer für ein neues Paradigma, Stuttgart 2009, Sp. 130–132.

Dunderberg, Ismo: Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus, New York 2008, Sp. 24–26.

„Dunkle Nacht" und Depression, hg. von Regina Bäumer / Michael Plattig, Sp. 420–421.

Ebenbauer, Peter: Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie. Studien zu Judentum und Christentum, Paderborn 2010, Sp. 429–430.

Ebner, Martin: Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2008, Sp. 291–293.

Eckstein, Hans-Joachim: Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie, Neukirchen-Vlyn 2010, Sp. 480–482.

Egan, Joe: The Godless Delusion: Dawkins and the Limits of Human Sight, Oxford u.a. 2009, Sp. 319–320.

Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen, hg. v. Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder, Berlin 2008, Sp. 84–85.

Erli, Peter: „Nachtwächterstaat" oder „Praktisches Christentum"? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889, Gütersloh 2008, Sp. 511–514.

Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, hg. v. Michael Bachmann / Johannes Woyke, Neukirchen-Vluyn 2009, Sp. 340–341.

Esser, Annette: Interkontexte feministischer Spiritualität. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrungen von Frauen in ökumenischer Perspektive, Münster 2007, Sp. 327.

Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, hg. v. Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad, Göttingen 2009, Sp. 505–507.

Evers, Dirk: Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche, Tübingen 2006, Sp. 120–122.

Feinendegen, Norbert: Denk-Weg zu Christus. C.S. Lewis als kritischer Denker der Moderne, Regensburg 2008, Sp. 132–134.

Feministische Ethik und christliche Sozialethik, hg. v. Christian Spieß / Katja Winkler, Münster 2008, Sp. 149–150.

Feneberg, Rupert: Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium, Freiburg 2009, Sp. 381–383.

Fischer, Georg / Markl, Dominik: Das Buch Exodus, Stuttgart 2009, Sp. 373–377.

Freiheit – Sicherheit – Risiko. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen, hg. v. Johannes J. Frühbauer / Michael Hörter / Anna Noweck, Münster 2009, Sp. 238–239.

Fuchs, Ottmar: Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk, Innsbruck 2009, Sp. 348.

Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, hg. v. Volker Hampel / Rudolf Weth, Neukirchen-Vluyn 2010, Sp. 415–417.

Gäde, Gerhard: Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn 2009, Sp. 164–168.

Gasecki, Krzysztof: Das Profil des Geistes in den Sakramenten. Pneumatologische Grundlagen der Sakramentenlehre. Darstellung und Reflexionen ausgewählter katholischer Entwürfe, Münster 2009, Sp. 321–323.

Geist – Natur. Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus, hg. v. Thomas Möllenbeck, Münster 2009, Sp. 402–405.

Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio, hg. von Edith Düsing / Hans-Dieter Klein, Würzburg 2008, Sp. 401–402.

Giebel, Michael: Predigt zwischen Kerygma und Kunst. Fundamentalhomiletische Überlegungen zu den Herausforderungen der Homiletik in der Postmoderne, Neukirchen 2009, Sp. 159–160.

Goertz, Hajo: Beharrliche Ungeduld. Zur Geschichte des Ökumenischen Kirchentages, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 526.

Goes, Albrecht: Gedichte, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 521–522.

Goes, Albrecht: Was wird morgen sein? Erzählungen, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 521–522.

Grabner-Haider, Anton: Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie, Wien 2007, 305–308.

Grasmück, Oliver: Eine Marienerscheinung in Zeiten der Diktatur. Der Konflikt um Peñablanca, Chile: Religion und Manipulation unter Pinochet, Berlin / New York 2009, Sp. 206–207.

Grill, Rupert: Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil, Fribourg 2008, Sp. 236–238.

Groß, Walter: Richter, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 287–288.

Grümme, Bernhard: Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts, Stuttgart 2009, Sp. 421–423.

Grünewald, Erika: Kunstgeschichte und Kirchenpädagogik. Ungelöste Spannungen, Berlin 2010, Sp. 522–523.

Gutiérrez, Gustavo: Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, Stuttgart 2009, Sp. 417–418.

Haas, Alois Maria: Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 314–316.

Hafner, Johann Evangelist: Angelologie, Paderborn u.a. 2010, Sp. 323–325.

Hammann, Konrad: Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, Sp. 214–216.

Handbuch Gender und Religion, hg. v. Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati, Göttingen 2008, Sp. 9–12.

Handbuch Theologie und Populärer Film, hg. v. Thomas Bohrmann / Werner Veith / Stephan Zöller, Paderborn 2001/2009, Sp. 514–516.

Hannöver, Bruno: Die Säkularisation der Zisterzienserinnenklöster in Westfalen 1800–1810, Paderborn 2010, Sp. 466–468.

Hansberger, Andreas: Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung, Stuttgart 2009, Sp. 316–319.

Harant, Martin: Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich, Frankfurt 2009, Sp. 411–414.

Hartmann, Stefan: Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters, Regensburg 2009, Sp. 486–487.

Hartmann, Wilfried: Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht, Hannover 2008, Sp. 111–113.

Hartmann-Petersen, Gönna: Genovefa von Paris – Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches. Eine paradigmatische Studie zur Heiligenverehrung im Frühmittelalter, Münster 2007, Sp. 463–465.

Hattrup, Dieter: Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 141–144.

Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch, hg. v. Rebekka A. Klein / Christian Polke / Martin Wendte, Tübingen 2009, Sp. 49–50.

Hauschild, Thomas: Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 329–331.

Heither, Theresia / Reemts, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Adam, Münster 2007, Sp. 471–473.

Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spiritualität, hg. v. Paul Josef Cordes, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 75–78.

Hengel, Martin: Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus, Tübingen 2008, Sp. 105–107.

Hilpert, Konrad: Zentrale Fragen christlicher Ethik für Schule und Erwachsenenbildung, Regensburg 2009, Sp. 244–245.

Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, hg. v. Thomas Schmeller, Göttingen 2009, Sp. 289–291.

Höbel, Markus: Was kommt nach dem „Drinnen"? Gefangenenseelsorge und Strafvollzug zwischen Restriktion und Resozialisierung, St. Ottilien 2009, Sp. 252–253.

Holloway, Paul A.: Coping with Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective, Tübingen 2009, Sp. 296–298.

Isidorus Episcopus Hispalensis. Expositio in Vetus Testamentum: Genesis, hg. v. Michael M. Gorman / Martine Dulaey, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 398–399.

Jaspert, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877. Bd 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer, St. Ottilien 2005; Bd. 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth, St. Ottilien 2006; Bd. 3: Von Karlmann Beyschlag bis Martin Tetz, St. Ottilien 2007, Sp. 212–213.

Jochum-Bortfeld, Carsten: Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit, Stuttgart 2008, Sp. 193–195.

Judge, Edwin Arthur: The First Christians in the Roman World: Augustan and New Testament Essays, Tübingen 2008, Sp. 288–289.

Jung, Martin H.: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen, Darmstadt 2008, Sp. 26–27.

Karmann, Thomas R.: Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360–364 n. Chr., Frankfurt a. M. 2009, Sp. 395–397.

Kaufmann, Thomas: Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. / Leipzig 2009, Sp. 200–202.

Keener, Craig S.: The Historical Jesus of the Gospels, Münster 2008, Sp. 461–462.

Kehlbreier, Dietmar: Öffentliche Diakonie. Wandlungen im kirchlich-diakonischen Selbstverständnis der Bundesrepublik der 1960er und 1970er Jahre, Leipzig 2009, Sp. 247–249.

Kessler, Hans: Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer 2009, Sp. 140–141.

Klein, Jessica: Wanderer zwischen den Weltanschauungen: Johannes Maria Verweyen (1883–1945). Ein Philosoph in der „Ära der Apostel", Berlin 2009, Sp. 336–337.

Klöcker, Katharina: Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik, Mainz 2009, Sp. 239–241.

Knauf, Ernst Axel: Josua, Zürich 2008, Sp. 454–457.

Knauß, Stefanie: Transcendental Bodies. Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und religiöse Erfahrungen, Regensburg 2008, Sp. 516–518.

Knechten, Heinrich Michael: Filaret von Moskau als geistlicher Schriftsteller, Waltrop 2008, Sp. 476.

Knechten, Heinrich Michael: Kraft in der Schwachheit. Dimitrij von Rostov, Kamen 2009, Sp. 476.

knieling, Reiner: Plädoyer für unvollkommene Gemeinden. Heilsame Impulse, Göttingen 2008, Sp. 261.

Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2009, Sp. 325–327.

Koch, Dietrich-Alex: Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensform des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten, Göttingen 2009, Sp. 191.

Koch, Dietrich-Alex: Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn, Göttingen 2008, Sp. 395.

Koch, Jakob Johannes: Heiliger Haydn? Der Begründer der Wiener Klassik und seine Religiosität, Kevelaer 2009, Sp. 527.

Korthaus, Michael: Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie, Tübingen2007, Sp. 261–262.

Krause, Boris: Solidarität in Zeiten privatisierter Kontingenz. Anstöße Zygmunt Baumans für eine Christliche Sozialethik der Postmoderne, Münster 2005, Sp. 497–499.

Krauter, Stefan: Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit, Tübingen 2009, Sp. 379–381.

Kubin, Sarah: Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes, Tübingen 2009, Sp. 159–160.

Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart, hg. v. Thorsten Bonacker / Andreas reckwitz, Frankfurt a. M. / New York 2007, Sp. 87.

Küng, Hans: Was ich glaube, München/Zürich 2009, Sp. 57–60.

L'eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico. Atti del IX Simposio intercristiano, a cura di Luca Bianchi, Venezia 2007, Sp. 434–435.

La salvezza. Prospetti soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale. Atti del VII Simposio intercristiano, a cura di Paolino Zilio / Luisa Borgese, Venezia 2008, Sp. 434–435.

Lappen, Friedolf: Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland, Essen 2007, Sp. 343–344.

Leenen, Maria Anna: Eremitisches Leben heute. Sich Gott aussetzen und standhalten, Münster 2009, Sp. 438–439.

Leimgruber, Ute: Teufel. Die Macht des Bösen, Kevelear 2010, Sp. 414–415.

Lennox, John: Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen, Witten 2009, Sp. 144–147.

Liebmann, Maximilian: „Heil Hitler" – Pastoral bedingt. Vom Politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus, Wien/Köln/Weimar 2009, Sp. 303–305.

Ludwig, Holger: Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie, Leipzig 2010, Sp. 482–483.

Ludwig, Ulrike: Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg: Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580), Münster 2009, Sp. 301–303.

Magda, Ksenija: Paul's Territoriality and Mission Strategy. Searching for the Geographical Awareness Paradigm Behind Romans, Tübingen 2009, Sp. 527.

Makropoulos, Michael: Theorie der Massenkultur, München 2008, Sp. 262.

McGrath, Sean J.: Heidegger. A (Very) Critical Introduction, Grand Rapids, Michigan / Cambridge 2008, Sp. 125–126.

Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie, hg. v. Rolf Kühn / Sébastien Laoureaux, Freiburg i. Br. / München 2008, Sp. 216–218.

Messinese, Leonardo: Die Gottesfrage in der Philosophie der Neuzeit. Aus dem Italienischen übers. u. hg. v. Christian Göbel, Berlin 2007, Sp. 85.

Metzner, Rainer: Die Prominenten im Neuen Testament: Ein prosopographischer Kommentar, Göttingen 2008, Sp. 22–24.

Meyer-Ahlen, Stefan: Ethisches Lernen. Eine theologisch-ethische Herausforderung im Kontext der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 491–493.

Middelbeck-Varwick, Anja: Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum, Münster 2009, Sp. 168–170.

Mikhail, Thomas: Bilden und Binden. Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns, Berlin 2009, Sp. 337–339.

Mission und Verführung. Amerikas religiöser Weg in vier Jahrhunderten, hg. v. Robert Jewett / Ole Wangerin, Göttingen 2008, Sp. 116–119.

Mjaaland, Marius Timmann: Autopsia. Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida, Berlin / New York 2008, Sp. 42–44.

Mühlenkamp, Christine: „Nicht wie die Heiden". Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit, St. Ottilien 2008, Sp. 198–200.

Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Bd. III: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010, Sp. 407–409.

Müller, Matthias: Christliche Theologie im Angesicht des Judentums. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens, Stuttgart 2009, Sp. 229–230.

Müller, Tobias: Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads, Paderborn 2008, Sp. 308–310.

Neuner, Peter: Der Streit um den katholischen Modernismus, Frankfurt a. M. / Leipzig 2009, Sp. 468–469.

Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen. Für Joachim Gnilka, hg. v. Thomas Schmeller, Freiburg i. Br. 2008, Sp. 102–104.

Nobel, Michael-Andreas: Die wissenschaftliche Ausbildung der Priesterkandidaten in der lateinischen Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der Partikulargesetzgebung in der Bundesrepublik Deutschland, Hamburg 2008, Sp. 344–345.

O'collins, Gerald: Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation, Oxford 2007, Sp. 86.

Oberste, Jörg: Ketzerei und Inquisition im Mittelalter, Darmstadt 2007, Sp. 28–29.

Odenthal, Andreas / gerhards, Albert: Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst II. Interdisziplinäre Studien zum Bonner Cassiusstift, Siegburg 2008, Sp. 114–116.

Oeldemann, Johannes: Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? Kleine Einführung in die Ökumene, Regensburg 2009, Sp. 348.

Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bd.e, hier: Bd 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, hg. v. Thomas Kaufmann / Raymund Kottje; Bd 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. v. Hubert Wolf, Darmstadt 2007, Sp. 113–114.

Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche, hg. v. Klaus Arntz u. a., Freiburg i. Br. 2008, Sp. 87.

Oswald, Wolfgang: Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, Stuttgart 2009, Sp.14–17.

Ott, Michael: Ausbildung islamischer Religionslehrer und staatliches Recht, Berlin 2009, Sp. 346.

Otto, Eckart: Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007, Sp. 172.

Peters, Tiemo Rainer: Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne, Ostfildern 2008, Sp. 230–231.

Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen, hg. v. Ermenegildo Bidese / Alexander Fidora / Paul Renner, Darmstadt 2008, Sp. 171–172.

Pirner, Manfred L.: Christliche Pädagogik. Grundsatzüberlegungen, empirische Befunde und konzeptionelle Leitlinien, Stuttgart 2007, Sp. 439.

Pöggeler, Otto: Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen, München 2009, Sp. 310–312.

Politische Theologie – gegengelesen, hg. v. Jürgen Manemann / Bernd Wacker, Münster 2008, Sp. 55–57.

Polke, Christian: Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig 2009, Sp. 241–244.

Pospíšil, Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie (*Wie im Himmel, so auch auf der Erde: Entwurf einer trinitarischen Theologie*), Praha/Kostelní 2007, Sp. 320–321.

Proft, Ingo: Heilung und Heil in Begegnung, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 419–420.

Protestanten im Orient. Orthodoxie, Orient und Europa, hg. v. Martin Tamcke / Arthur Manukyan, Würzburg 2009, Sp. 173.

Puntel, Lorenz B.: Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion, Tübingen 2010, Sp. 312–314.

Räisänen, Heikki: The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians, Minneapolis 2009, Sp. 387–389.

Ramadan, Tariq: Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009, Sp. 526.

Rapp, Francis: Christentum IV. Zwischen Mittelalter und Neuzeit (1378–1552), Stuttgart 2006, Sp. 29–32.

Rehak, Martin: Der außerordentliche Gebrauch der alten Form des Römischen Ritus. Kirchenrechtliche Skizzen zum Motu Proprio *Summorum Pontificum* vom 7. 7. 2007, St. Ottilien 2009, Sp. 341–343.

Reiland, Werner: Gott ist kein Wahn. Sieben Thesen zum Sinn der Religion, Innsbruck/Wien 2008, Sp. 13–14.

Reiprich, Torsten: Das Mariageheimnis. Maria von Nazareth und die Bedeutung familiärer Beziehungen im Markusevangelium, Göttingen 2008, Sp. 18–20.

Religion and the End of Metaphysics, hg. v. Dewi Z. Phillips / Mario von der Ruhr, Tübingen 2008, Sp. 126–127.

Religion und Laicité in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven, hg. v. Benedikt Kranemann / Myriam Wijlens, Würzburg 2009, Sp. 67–70.

Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, hg. v. Heiner Bielefeldt u.a., Wien/Köln/Weimar 2008, Sp. 501–504.

Religionskonflikte im Verfassungsstaat, hg. v. Astrid Reuter / Hans G. Kippenberg, Göttingen 2009, Sp. 507–509.

Religionspädagogik in systemischer Perspektive. Chancen und Grenzen, hg. v. Michael Domsgen, Leipzig 2009, Sp. 423–425.

Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderungen für die christlichen Kirchen, hg. v. Judith Könemann / Adrian Loretan-Saladin, Zürich 2009, Sp. 156–157.

Renz, Monika: Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung, Paderborn 2008, Sp. 251–252.

Rieger, Hans-Martin: Altern anerkennen und gestalten. Ein Beitrag zur gerontologischen Ethik, Leipzig 2008, Sp. 64–67.

Ringleben, Joachim: Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008, Sp. 134–137.

Rivas, Fernando: Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo, San Pablo 2008, Sp. 172–173.

Römelt, Josef: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 2: Lebensbereiche, Freiburg i. Br. 2009, Sp. 489–491.

Rötting, Martin: Interreligiöse Spiritualität. Verantwortungsvoller Umgang der Religionen, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 259–260.

Rowe, C. Kavin, Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke, Michigan 2009, Sp. 197–198.

Rubel, Georg: Erkenntnis und Bekenntnis. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium, Münster 2008, Sp. 459–461.

Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur und Religionssoziologie heute, hg. v. Richard Faber / Frithjof Haber, Würzburg 2008, Sp. 261.

Sakrileg – Eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen, hg. v. Joachim Valentin, Münster 2007, Sp. 518–521.

San Giovanni Crisostomo. Ponte tra Oriente e Occidente. Atti del X Simposio intercristiano, a cura di Luca Bianchi, Padova 2009, Sp. 434–435.

Sawilla, Jan Marco: Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch, Tübingen 2009, Sp. 399–400.

Schäfer, Christian: Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, Sp. 86.

Schäfer, Heinrich Wilhelm: Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a. M. 2008, Sp. 256–259.

Schäfer, Peter: Jesus im Talmud. Übersetzt aus dem Englischen von Barbara Schäfer, Tübingen 2007, Sp. 253–255.

Scheib, Otto: Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689), Wolfenbüttel 2009, Sp. 431–433; korr. Neuaufl. Bd. 3 2010, Sp. 441–442.

Schifferle, Alois: Die Pius-Bruderschaft. Informationen – Positionen – Perspektiven, Kevelaer 2009, Sp. 262.

Schirrmacher, Thomas: Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild. Bd. I: Textband / Bd. II: Zitatband, Bonn 2007, Sp. 305–308.

Schlag, Thomas: Horizonte demokratischer Bildung. Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 339–340.

Schmähling, Angelika: Hort der Frömmigkeit – Ort der Verwahrung. Russische Frauenklöster im 16.–18. Jh., Stuttgart 2009, Sp. 439.

Schmitz, Ulrich / Zwierlein, Eduard: Management und Spiritualität. Ein Erfahrungs- und Arbeitsbuch, Würzburg 2009, Sp. 79.

Schregle, Franz: Pastoral in ländlichen Räumen. Wegmarkierungen für eine landschaftliche Seelsorge, Würzburg 2009, Sp. 70–72.

Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung. Griechisch-deutsche Textausgabe, hg. v. Karl Förstel, Wiesbaden 2009, Sp. 255–256.

Schulz, Christian: Die Enzyklika „Humanae Vitae" im Licht von „Veritatis Splendor". Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre, St. Ottilien 2008, Sp. 153–155.

Shore, Megan: Religion and Conflict Resolution. Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission, Farnham Surrey 2009, Sp. 509–511.

Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung. Aus dem Spanischen von Ludger Weckel, Ostfildern ^{2}2008, Sp. 234–236.

Sobrino, Jon: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer, hg. u. mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel, Ostfildern 2008, Sp. 234–236.

Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten, hg. v. Dietmar Mieth unter Mitarbeit von Katharina Eckstein, Stuttgart 2009, Sp. 526.

Sonntag, Jörg: Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit, Berlin 2008, Sp. 465–466.

Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, hg. v. Eckhard Frick / Traugott Roser, Stuttgart 2009, Sp. 328–329.

Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort – Impulse für eine menschennahe Seelsorge, hg. v. Johannes Panhofer / Sebastian Schneider, Ostfildern 2009, Sp. 82–84.

Steinacker, Peter: Richard Wagner und die Religion, Darmstadt 2008, Sp. 335–336.

Suchla, Beate Regina: Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung, Freiburg 2008, Sp. 397–398.

Teuffel, Jochen: Mission als Namenszeugnis. Eine Ideologiekritik in Sachen Religion, Tübingen 2009, Sp. 137–138.

The Epistle to the Hebrews and Christian Theology, hg. v. Richard Bauckham u.a., Cambridge 2009, Sp. 383–385.

The Resurrection of Jesus in the Gospel of John, hg. v. Craig R. Koester / Reimund Bieringer, Tübingen 2008, Sp. 20–22.

Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, hg. v. Friederike Nüssel, Tübingen 2009, Sp. 487–489.

Thompson, Livingstone: A Protestant Theology of Religious Pluralism, Oxford u. a. 2009, Sp. 436–437.

Tillich, Paul: Berliner Vorlesungen III (1951–1958), hg. und mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm, Berlin / New York 2009, Sp. 39–42.

Trinitarian Theology in the Medieval West, hg. v. Pekka Kärkkäinen, Helsinki 2007, Sp. 473–474.

Unendlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Stephan Schaede / Johannes Brachtendorf / Gregor Nickel / Thomas Möllenbeck, Tübingen 2008, Sp. 218–221.

Unerfüllter Kinderwunsch. Assistierte Fortpflanzung im Blickfeld von Medizin und Ethik, hg. v. Stephan E. Müller / Ingolf Schmid-Tannwald / Otto P. Hornstein, Münster 2008, Sp. 493–496.

VAN DE LOO, Stephanie: Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven, Stuttgart 2009, Sp. 155–156.

VAN HUYSSTEEN, J. Wentzel: Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology (Gifford Lectures 2004), Göttingen 2006, Sp. 222–223.

VAN WILLIGEN, Marius A.: Ambrosii Episcopi Mediolanensis de Ioseph. Inleiding, filologisch commentaar en vertaling, Zoetermeer 2008, Sp. 110–111.

Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert, hg. v. Hubert WOLF, Paderborn 2008, Sp. 32–34.

VERWEYEN, Hansjürgen: Anselm von Canterbury (1033–1109). Denker, Beter, Erzbischof, Regensburg 2009, Sp. 209.

VERWEYEN, Hansjürgen: Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2007, Sp. 128–130.

Vielfalt und Wandel. Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet, hg. v. Erich GELDBACH / Peter NOSS, Essen 2009, Sp. 170–171.

VOLKMAR, Christoph: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525, Tübingen 2008, Sp. 391–393.

VORGRIMLER, Herbert: Geschichte des Paradieses und des Himmels. Mit einem Exkurs über Utopie, Paderborn 2008, Sp. 227–229.

WEIGL, Norbert: Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet", Regensburg 2009, Sp. 427–429.

WEIß, Bardo: Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen. Teil 1: Die Namen, Paderborn 2009, Sp. 210.

Weltoffen aus Treue. Studientag zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Christoph BÖTTIGHEIMER / Erich NAAB, St. Ottilien 2009, Sp. 347.

WENZ, Gunther: Studium Systematische Theologie, Göttingen 2005–2007, Sp. 44–49.

WIEMER, Axel: Lernkarten Bibelkunde, Göttingen 2009, Sp. 298–299.

Wissenschaft und Geselligkeit. Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796–1802, hg. v. Andreas ARNDT, Berlin / New York 2009, Sp. 347.

WITTE ORR, Johanna: Kirche und Wandmalereien am Karm al-Aḫbarīya, Münster 2010, Sp. 523–525.

WOHLMUTH, Josef: Gast sein im Heiligen Land. Ein narrativ-theologisches Reisebuch, Paderborn 2008, Sp. 173.

WOHLRAB-SAHR, Monika / KARSTEIN, Uta / SCHMIDT-LUX, Thomas: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a. M. / New York 2009, Sp. 332–334.

WOLF, Hubert: Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2008, Sp. 204–205.

WOLFF, Jens: Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild, Tübingen 2005, Sp. 262.

WOLTER, Michael: Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas, Tübingen 2009, Sp. 108–110.

WÜSTENBERG, Ralf K.: Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann, Gütersloh 2009, Sp. 232–234.

XIBAUT, Bernard: Mgr Léon-Arthur Elchinger. Un évêque français au Concile. Préface par Mgr Joseph Doré, Paris 2009, Sp. 119–120.

"You Will Be Called Repairer of the Breach": The Diary of J.G.M. Willebrands 1958–1961, ed. by Theo SALEMNIK, Leuven 2009, Sp. 433–434.

Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, hg. v. Edmund ARENS, Freiburg i. Br. 2010, Sp. 483–485.

ZIMMERLING, Peter: Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als Praktischer Theologe, Göttingen 2010, Sp. 400–401.

ZULEHNER, Paul Michael / RENNER, Katharina: Ortssuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, Ostfildern 2006, Sp. 249–251.

Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, hg. v. Christian DANZ / Michael MURRMANN-KAHL, Tübingen 2009, Sp. 477–480.

V. Theologische Literatur

Sp. 173–175, 348–351.

VI. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen: Sp. I–XIV (ThRv 2/2010)

Habilitationen: Sp. XIII–XVI (ThRv 2/2010)

VII. Jahresverzeichnis

105. Jahrgang / 2009: Sp. V–XIV (ThRv 1/2010)

theol +TR 2009 lose (=sep.au 225)

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 1 | **2010** | **106. Jahrgang**

Die Marsianerin. Buchveröffentlichungen im deutschen Sprachraum zum 100. Geburtstag von Simone Weil (Susanne Sandherr) . . . . . Sp. 1

Allgemeines / Festschriften / Nachschlagewerke . . . . . Sp. 9

Handbuch Gender und Religion, hg. v. Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati (Jeannine Kunert)

Reiland, Werner: Gott ist kein Wahn. Sieben Thesen zum Sinn der Religion (Jakob Deibl)

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 14

Oswald, Wolfgang: Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments (Reinhard Achenbach)

Boer, Dick: Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung (Klara Butting)

Reiprich, Torsten: Das Mariageheimnis. Maria von Nazareth und die Bedeutung familiärer Beziehungen im Markusevangelium (Rainer Dillmann)

The Resurrection of Jesus in the Gospel of John, hg. v. Craig R. Koester / Reimund Bieringer (Hans-Georg Gradl)

Metzner, Rainer: Die Prominenten im Neuen Testament: Ein prosopographischer Kommentar (Christoph Stenschke)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 24

Dunderberg, Ismo: Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus (Ansgar Wucherpfennig)

Jung, Martin H.: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen (Folker Siegert)

Caeremoniae Bursfeldenses, hg. v. Marcellus Albert (Klaus Ganzer)

Oberste, Jörg: Ketzerei und Inquisition im Mittelalter (Klaus Unterburger)

Rapp, Francis: Christentum IV. Zwischen Mittelalter und Neuzeit (1378–1552) (Klaus Unterburger)

Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert, hg. v. Hubert Wolf (Elke Pahud de Mortanges)

Alberigo, Giuseppe: Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II (Massimo Faggioli)

Philosophie . . . . . Sp. 35

Aristoteles: Poetik, übers. u. erl. v. Arbogast Schmitt (Horst Schwebel)

Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Bd. I: Von der Renaissance zur Romantik, hg. v. Silvio Vietta (Reinhard Hoeps)

Tillich, Paul: Berliner Vorlesungen III (1951–1958), hg. und mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Mjaaland, Marius Timmann: Autopsia. Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida (Burkhard Conrad)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 44

Wenz, Gunther: Studium Systematische Theologie (Thomas Ruster)

Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch, hg. v. Rebekka A. Klein / Christian Polke / Martin Wendte (Gunther Wenz)

Barth, Hans-Martin: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch (Josef Freitag)

Politische Theologie – gegengelesen, hg. v. Jürgen Manemann / Bernd Wacker (Alois Halbmayr)

Küng, Hans: Was ich glaube (Martin Rohner)

Sozialethik . . . . . Sp. 60

Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, hg. v. Hermann-Josef Große Kracht / Christian Spieß (Bernhard Laux)

Creamer, Deborah Beth: Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities (Wolfgang Grünstäudl)

Rieger, Hans-Martin: Altern anerkennen und gestalten. Ein Beitrag zur gerontologischen Ethik (Andreas Wittrahm)

Religion und Laicité in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven, hg. v. Benedikt Kranemann / Myriam Wijlens (Marcel Albert)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 70

Schregle, Franz: Pastoral in ländlichen Räumen. Wegmarkierungen für eine landschaftliche Seelsorge (Birgit Hoyer)

Beck, Annegret: Christ sein können. Religiöse Kompetenz in der katholischen Diaspora Ostdeutschlands (Thomas Weiß)

Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spiritualität, hg. v. Paul Josef Cordes (Klaus Baumann)

Spiritualität . . . . . Sp. 78

Aufbruch zu neuer Gottesrede. Die Mystik der Gertrud von Helfta, hg. von Siegfried Ringler (Karl-Friedrich Wiggermann)

Schmitz, Ulrich / Zwierlein, Eduard: Management und Spiritualität. Ein Erfahrungs- und Arbeitsbuch (Anselm Bilgri)

Kirchenrecht . . . . . Sp.

Dennemarck, Bernd: Die Statuten des Eichstätter Domkapitels von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Mit einem kritischen Kommentar zum geltenden Statut (Peter Platen)

Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort – Impulse für eine menschennahe Seelsorge, hg. v. Johannes Panhofer / Sebastian Schneider (Thomas Schüller)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 84

Die Marsianerin. Buchveröffentlichungen im deutschen Sprachraum zum 100. Geburtstag von Simone Weil

Von Susanne Sandherr

Was hat Simone Weils 100. Geburtstag im deutschen Sprachraum für die Erforschung ihres Œuvres und die Rezeption ihres Denkens ausgetragen? Hat er etwas ausgetragen? Welche Akzente wurden gesetzt? Wurden Akzente gesetzt? Einige Buchpublikationen rund um das Gedenkjahr sollen im Folgenden vorgestellt werden.

„Ich kann von mir sagen, dass ich diese Arbeit nicht in der Hoffnung getan habe, es irgendwem irgendwann einmal recht zu machen." (10) Die vielleicht wichtigste der hier vorzustellenden Neuerscheinungen ist die deutsche Ausgabe einer fast vier Jahrzehnte alten Simone-Weil-Biographie. 2007 hat der Leipziger Universitätsverlag Simone Pétrements 1973 bei Fayard publizierte Untersuchung *La vie de Simone Weil* in einer ausgezeichnet treuen, freien und klaren Übersetzung herausgebracht.[1]

Ellen D. Fischers Übersetzung liegt eine noch nach Vorgaben von Pétrement gekürzte Ausgabe der zuerst in zwei Bd.en erschienenen Biographie zu Grunde, eine Begründung für die Entscheidung wird

[1] **Pétrement**, Simone: **Simone Weil – Ein Leben**. Aus dem Französischen übersetzt von Ellen D. Fischer. – Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2007. 753 S., geb. € 62,00 ISBN: 978–3–936522–84–6.

Gd: 128.4

nicht gegeben. Vermutlich waren ökonomische Überlegungen bestimmend; das umfangreiche Werk sollte nicht noch umfangreicher werden. Auf über 700 Seiten werden kenntnisreich Lebensgeschichte und Zeitgeschichte im Hinblick auf Entstehungsorte und Genese von Simone Weils theoretischen Interventionen und praktischen Beiträgen zu sozialen und politischen, religiösen und ästhetischen Gegenständen verwoben, ohne dass sich die zahlreichen Fäden verwirren. Das Buch ist dennoch keine leichte Lektüre, was an dem Gewicht, der Heterogenität und Komplexität der dargebotenen politischen, philosophischen und theologischen Themen und Debatten liegt und an dem niemals ermüdenden Willen der Autorin, ihrem so besonderen Gegenstand durch Genauigkeit und Gründlichkeit auf allen Ebenen gerecht zu werden. Die Dichte der Darstellung ist stets diszipliniert, der Stil in hohem Maße unprätentiös und, auch wenn die schiere Seitenzahl dies nicht vermuten lässt, nicht wortreich, sondern äußerst knapp und konzentriert. Eine gewisse nüchterne Sprödigkeit kennzeichnet das ganze Werk. Wie Florence de Lussy in ihrem Nachwort treffend beobachtet, könnte diese Biographie auf den ersten Blick „wie eine Zusammenstellung von Materialien erscheinen, doch war hier ein gesunder, nüchterner und überlegener Verstand am Werk, um den inneren Zusammenhang dieser Puzzleteile herauszuarbeiten und von der vielschichtigen Gestalt Simone Weils, vom Weg, den ihr Denken genommen hat, und von den einzelnen Abschnitten ihres [...] Lebens das Bild zu zeichnen, das ihr am nächsten kommt, ihr am ehesten gerecht wird und zutiefst überzeugt." (730)

Das Vorwort der Vf.in (9–12) informiert über persönliche Motive und sachliche Leitlinien der Arbeit. Studienfreundin Simone Weils, seit langem in freundschaftlicher Beziehung zur ganzen Familie stehend, von Selma Weil um eine Biographie der Tochter gebeten und dazu mit persönlichen Erinnerungen und Dokumenten ausgestattet, geht Pétrement das Projekt erst nach dem Tod von Simone Weils Mutter an. Die Biographin führt eine Fülle von Recherchen und Befragungen durch, datiert aufgefundene Materialien mit Einsicht und Scharfsinn, rekonstruiert umsichtig und sicher den Denkweg, den Lebensweg Simone Weils und bezeichnet ihre eigene, kaum zu überschätzende Leistung bescheiden als „Ordnen" (10).

„Ich kann von mir sagen, dass ich diese Arbeit nicht in der Hoffnung getan habe, es irgendwem irgendwann einmal recht zu machen." (10) Subjektive Sichtweisen des Biographen, so Pétrement, seien bei einem komplexen Gegenstand wie dem ihren unvermeidlich. Perspektivische Verzerrungen seien jedoch „immer anhand des Werkes des Menschen, über den die Biographie handelt, richtigzustellen" (10). Wenn möglich, wie Pétrement schreibt, habe sie darum in ihrer Biographie das Werk, Simone Weil selbst, zu Wort kommen lassen. „Gerade in den hier erstmals veröffentlichten Schriften und Dokumenten sowie in dem Versuch, diese zu ordnen und das Datum zumindest annähernd festzulegen, könnte meines Erachtens der Nutzen dieses Buches liegen." (10) Tatsächlich liegt hier, in der so kenntnisreichen Präsentation und souveränen Platzierung einer Fülle zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung auch im Französischen nicht edierten Materials, eine besondere Stärke dieser Biographie, die ihr Züge einer literarisch-dokumentarischen Collage verleiht. Die Arbeit des Zusammentragens, Sichtens und Datierens von Briefen, Essays und Textfragmenten, so Pétrement, sei alles andere als abgeschlossen. „In dem Maße, wie man damit vorankommt, wird es möglich werden, bessere Biographien über Simone Weil zu schreiben." (11) Biographische Vollständigkeit anzustreben sei müßig, „besonders bei einem Leben, das, so kurz es auch war, im Denken und im Handeln derart fruchtbar gewesen und mit dem Leben überaus vieler Menschen und mit zahlreichen Dingen in Verbindung gekommen ist" (11). So kann man es auch sagen. Die Biographin nimmt den komplementären Vorwurf vorweg, nicht streng genug ausgewählt zu haben: Kürzere Einführungen zu Leben und Werk gebe es bereits, ihr Buch wende sich ausdrücklich an jene, die Simone Weil „gründlicher kennenlernen wollen" (11). Was die Unterscheidung zwischen relevantem und weniger gewichtigem Material betreffe, so wollte sie in einigen Fällen „lieber klügeren Köpfen die Möglichkeit lassen, mit Bedacht das Wesentliche auszusuchen" (11). Auch hier spricht Pétrements Bescheidenheit, aber diese biographische Leitlinie ist, im Blick auf den Gegenstand und gehandhabt von einer mit der Gabe der Unterscheidung bestens versehenen Biographin, fruchtbar.

Die um ein Jahr ältere, ebenfalls hochbegabte Simone Pétrement (1907–1992) und Simone Weil lernten sich am Pariser *Lycée Henri IV.* kennen, wo sie sich auf die Aufnahmeprüfung für die Pariser Elitehochschule *Ecole normale supérieure* vorbereiteten und gemeinsam Alain, den eine ganze Generation französischer Intellektueller prägenden Philosophen Emile-Auguste Chartier, hörten. Simone Pétrement studierte mit Simone Weil an der *Ecole normale,* sie hatten die gleichen Lehrer und erhielten im selben Jahr die *Agrégation* für Philosophie. Pétrements wissenschaftliches Thema, das sie ein Leben lang ausarbeitet, sind die Erscheinungsformen des Dualismus in der Philosophie- und Religionsgeschichte. Sie legt hierzu eine Reihe profunder Studien vor, von deren erster, *L'Idée séparée* – die Autorin hatte auch den Titel *Le Dieu séparée* erwogen – Simone Weil einen Entwurf kannte. Die Nähe dieser Gedankengänge zu Simone Weils eigenem theologischen Denken sticht ins Auge (400–402). Pétrement bemerkt dazu: „Ich hatte diese Gedankengänge, lebte aber nicht ihnen gemäß. Sie hätten Simone entsprochen und zugestanden, nicht mir." (402) Bescheidenheit bis zur Sprödigkeit, wo immer es um die Person der Autorin selbst geht, färbt diese Weil-Biographie. Die bemerkenswerte Deutlichkeit, mit der Pétrement hier ihren Anspruch auf geistiges Eigentum bzw. geistige Priorität markiert, wird durch den Hinweis auf die Zugehörigkeit der eigenen Gedanken zu Simone Weil unter dem Kriterium der Übereinstimmung von Leben und Denken rasch zurückgenommen.

Das Werk ist in 17 der Chronologie folgende Kap. gegliedert, der Bogen reicht von „Familie und Kindheit (1909–1925)" bis „London (1942–1943)". Die Kapitelüberschriften nennen lebensgeschichtliche bzw. lebensgeschichtlich-zeitgeschichtliche Stichworte, die durchgängig mit Jahreszahlen verknüpft sind (z. B. Kap. VIII: „Das Fabrikjahr [1933–1934]", Kap. IX: „Bourges. Beginn der Volksfront [1935–1936]"). Im Anhang (729–753) steht das die Leistung dieser Biographie sicher würdigende Nachwort von Florence de Lussy, Verwalterin des Fonds Simone Weil an der *Bibliothèque nationale de France* und Mithg.in der *Œuvres Complètes* (729–730). Aus der Feder der Übersetzerin, die de facto als Hg.in wirkt, stammen ein Geleitwort, das ebenfalls Pétrements Arbeit würdigt und Erläuterungen zur Übersetzung gibt (731–733), Hinweise auf die Person der Autorin (734–735), eine Kurzeinführung in das französische Bildungswesen (736–738), schließlich eine Auswahl deutschsprachiger Monographien und Sammelbände zu Simone Weil (739–740), Siglen der französischen und deutschen Ausgaben (741–743) und ein Personenregister (745–753); auf S. 751 sollte der Name Leonhard Ragaz eingefügt werden. Ragaz ist nicht nur ein Schweizer Ortsname, woran die Übersetzerin zu denken scheint. Statt „*Neue Wege* aus Ragaz" (294) müsste es also heißen: „*Neue Wege* von Ragaz". Der bedeutende Vordenker eines religiösen Sozialismus wirkte u. a. als maßgeblicher Redakteur dieser politisch-theologischen Zeitschrift.

Ellen D. Fischer, die Übersetzerin, ist mit dem Denken Simone Weils seit Langem vertraut und hat kenntnisreich über die Rezeption des W.schen Œuvres im deutschen Sprachraum, über die Sprache Simone Weils und ihr Verhältnis zur Sprache und zu den Sprachen sowie über Probleme der Übersetzung des W.schen Werks publiziert. Fischer hat mit ihrer durch das französische *Centre national du livre* finanziell unterstützten Übersetzung von Simone Pétrements unübertroffener Biographie der Rezeption Simone Weils im deutschsprachigen Raum einen Dienst erwiesen.

Zu Recht nennt Fischer Pétrements Buch ein „Standardwerk für die Simone-Weil-Forschung" (731). Und zweifellos ist Simone Pétrement eine „Zeitzeugin allerersten Ranges", wie Florence de Lussy bemerkt (729). Dreißig Jahre nach dem Tod Simone Weils hatte die Studienfreundin aber sehr viel mehr vorgelegt als eine herausragende Biographie, in der Generationsgenossenschaft und lebensgeschichtliche Nähe von Autorin und Gegenstand fruchtbar zu Buche schlagen. Nicht nur ein sicherer Leitfaden für alle, die sich über W.s Lebens- und Denkweg profund und präzise informieren lassen wollen, ist Pétrements Arbeit darüber hinaus eine „Grundlage für die philosophische, theologische und sozialkritische wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Simone Weil" (731). Zweifellos ist diese Biographie also mehr als eine Biographie, ein Werk, das als Quelle für die Simone-Weil-Forschung, und das kann nur bedeuten, für die Auseinandersetzung mit ihrem Denken, seinen Wert behalten wird. Man kann dem Leipziger Universitätsverlag, dem französischen Kultusministerium und v. a. der Übersetzerin nur dankbar dafür sein, dass fast 40 Jahre nach seinem Erscheinen in Frankreich und nach der angloamerikanischen und italienischen Übersetzung dieses Werk in einer genauen und gut lesbaren deutschen Übersetzung und sorgfältig ediert vorliegt.

Otto Betz, emeritierter Religionspädagoge an der Univ. Hamburg, seit vielen Jahren mit dem Werk Simone Weils und seiner Vermitt-

lung befasst, hat unter dem klingenden Titel „Schönheit spricht zu allen Herzen. Das Simone-Weil-Lesebuch“[2] zum 100. Geburtstag der Philosophin einen Bd. vorgelegt, der in 63 vom Hg. bzw. Lektorat mit Überschriften versehenen, auf zehn Kap. verteilten Exzerpten aus den verschiedenen Schriften Simone Weils (Fabriktagebuch, Cahiers 1–4, Schwerkraft und Gnade, Briefe aus Pétrements W.-Biographie, Unterdrückung und Freiheit, Die Einwurzelung, Das Unglück und die Gottesliebe, Vorchristliche Schau, Entscheidung zur Distanz) Knotenpunkte ihres Denkens zur Sprache bringt. Die Kapitelüberschriften lauten: „Die harte Schule der Arbeit“ (56–65), „Die Macht und die Befreiung“ (66–76), „Die Notwendigkeit und der Gehorsam“ (77–88), „Aufmerksamkeit“ (90–102), „Studium aus der Kraft des Geistes“ (103–116), „Vom Glück und vom Unglück“ (117–129), „Die Schönheit und das Universum“ (130–144), „Freundschaft“ (145–153), „Konturen einer neuen Gläubigkeit“ (154–171), „Rechenschaft: Briefe an Pater Perrin“ (172–214).

Erste Hinweise des Hg. zu Leben und Denken Simone Weils (9–11: „Ein ungewöhnliches Leben“, 12–43: „Stationen auf dem Weg zu Simone Weil“) und zwei W.sche „Schlüsseltexte“ (44), der „Prolog“ und das Gedicht „Die Pforte“, eröffnen das Lesebuch. Der „Prolog“ wird als „eine unglaublich verdichtete Quintessenz der religiösen Erfahrungen Simone Weils“ (46) erschlossen (46–48). Hier trete in besonderer Klarheit hervor, dass Simone Weil sich nicht als Gott-Suchende verstanden hat, „sondern als eine, die – zu ihrer eigenen Überraschung – gefunden worden ist“ (ebd.). Verwandte Gedanken aus den Cahiers „zum besseren Verständnis“ (50) sind dem Gedicht „Die Pforte“ (49) beigegeben (50–51). Unter der Überschrift „Der Raum aus Leere und Licht – Versuch einer Annäherung“ gibt der Hg. Hinweise zum Verständnis des Gedichts (52–55).

Der Wert dieses Bd.es liegt zweifellos darin, interessierten Lesern mit Orientierungspunkten bestücktes Gelände zur Verfügung zu stellen und so eine Annäherung an ausgewählte Texte bzw. Textfragmente Simone Weils zu ermöglichen. Das Lesebuch präsentiert W.s Gedanken zu einem breiten Fächer der Fragen und Themen, denen sich die Philosophin, politische Analytikerin und Aktivistin und mystisch erfahrene theologische Denkerin zugewandt hat, es unterstützt die Lektüre durch Überschriften und sich ergänzende und wechselseitig erhellende Textpassagen. So sollen Wege gebahnt werden durch ein in seiner Komplexität, nicht zuletzt aber in der kompromisslosen Härte seiner Gedanken so bestechendes wie unzugängliches Werk.

Auch wenn sozialphilosophische Themen wie „Arbeit“ und „Macht“ durch eigene Kap. berücksichtigt sind, allerdings nicht das bei W. zentrale Stichwort „Gerechtigkeit“, so liegt doch das Augenmerk des Hg.s klar auf der Hinführung zu einer spirituell-poetischen Essenz des W.schen Œuvres. Ein Glossar, in dem nicht nur der Name „Alain“, sondern auch „Chaplin, Charlie“, „Dionysos“ und „Marx, Karl“ erklärt werden (215–216), Anmerkungsteil und Quellenverzeichnis beschließen den Bd.

„Schönheit spricht zu allen Herzen.“ „Das Wesentliche ist, dass das Wort Schönheit zu allen Herzen spricht.“ (Vorchristliche Schau, 37; die bei Betz auf S. 217 angegebene Seitenzahl, 140f, müsste korrigiert werden.) W.s Formulierung hat eine etwas andere Sinnspitze, macht eine Aussage über das „Wort“ Schönheit, ist darum weniger glatt und widerstandslos eingängig. Doch trotz des vielleicht zu schönen Buchtitels (und des nicht minder ansprechenden Titelbildes): Zu einem Spaziergang, auf dem man hier und da ein paar Blumen pflücken oder schlendernd Lesefrüchte ernten kann, wird wohl auch der Gang durch Otto Betz' „Simone-Weil-Lesebuch“ nicht. Dazu sind Simone Weils Gedanken zu sperrig.

Der Luzerner Dogmatiker Wolfgang W. Müller ist Hg. eines 2007 erschienenen gehaltvollen Bändchens über „Simone Weil und die religiöse Frage“[3], dessen Beiträge im Wintersemester 2005/2006 an der Theol. Fak. der Univ. Luzern im Rahmen eines Studientags vorgestellt wurden. Müllers den Bd. eröffnender Aufsatz vergleicht Lebensgeschichte und Werk bei „Simone Weil und Dora Maar: Zwei Gottessucherinnen zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ (11–45) und fördert neben Unterschieden bemerkenswerte Gemeinsamkeiten zutage, so das Leben und Praktizieren feministischer Postulate „avant la lettre“ (38), ein, wie Müller formuliert, phänomenologischer Weltzugang, die Radikalität des Lebensentwurfs und die Intensität des Lebens, Einsamkeit, aber nicht Isolation, verwandte politische Parteinahmen, die lebensgeschichtliche Intensivierung und Explizierung existentieller Glaubensfragen, eine Art negativer Theologie (38–40). Simone Weil, daran erinnert Müller abschließend, spricht von der Notwendigkeit eines neuen Typs von Heiligkeit, der „die Wahrheit und Schönheit alles Kreatürlichen als Gottes Spuren in der Welt zu lesen“ (43) vermag. Die Philosophin Simone Weil, die Malerin und Fotografin Dora Maar (Théodora Henrietta Markowitch, 1907–1997), zwei Menschen „auf den Pfaden dieses gesuchten Typs neuer Heiligkeit“? (43) Simone Weil und Dora Maar: ein anregender, den Blick auf Simone Weil erfrischender Vergleich.

Die Dresdner Religionsphilosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz steuert grundlegende Reflexionen zu „Politik und Mystik bei Simone Weil“ bei (47–75), in denen sie W.s Mystik einer Mystik der „Zweieinheit“ (50) zuordnet, ja ihr einen „harten Dualismus“ (68) attestiert. Gerl-Falkovitz' Darlegungen sind erhellend und dicht. Zwei Fragen bzw. Einwände: Nicht ganz zutreffend scheint mir die Deutung der Passage aus W.s offenem Brief an Jules Romains (60–61). Beschrieben wird hier m. E. nicht die „willenlose Einstimmung in den anonymen Arbeitsprozess“ (60), W. jedenfalls will hier keine Schilderung „der fast wohligen, halb und halb freiwilligen Verwandlung des Menschen in den Sklaven“ (61) geben. Folgt man der Selbstdeutung Simone Weils, so handelt es sich bei der imaginierten Fabrikszene nicht um einen Alb-, sondern um einen Wunschtraum. W. leitet konjunktivisch ein: „Die Fabrik könnte …“, und sie fährt nach der zitierten Passage fort: „Wäre es so, das Leben in der Fabrik, es wäre zu schön. Aber so ist es nicht. Diese Freuden sind die Freuden freier Menschen; die die Fabriken bevölkern, fühlen sie nicht, es sei denn in kurzen und seltenen Momenten, weil sie keine freien Menschen sind.“ Wunschtraum, nicht Nachtmahr, denn hier leuchtet für Simone Weil, utopisch, ein andernorts Verwehrtes, ein Unmögliches „chalkedonisch gesprochen: ‚Unvermischt und Ungetrennt‘“ von Individuum („sentiment de solitude“) und gemeinsamem Leben („vie collective“, „travail en commun“) auf.

„Die währende Asymmetrie von Mystik und Politik, von Unbedingtem und Bedingtem“ ist der Schluss des Beitrags überschrieben (70–72). „Die Grundlage des Übernatürlichen ist die Asymmetrie, die nicht reziproken Beziehungen […]“, so Simone Weil (71). Diese W.sche Formulierung (die mit der angegebenen Seitenzahl nicht in „Schwerkraft und Gnade“, sondern im vierten Bd. der „Cahiers“ zu finden ist) hat allerdings eine etwas andere Stoßrichtung; auf eine „währende Asymmetrie von Mystik und Politik“ zielt sie m. E. nicht ab. Die Hervorhebung der götzenkritischen, die Selbstvergötzung von Institutionen und Kollektiven, Staat, Nation, Kirche, Partei, aufdeckenden Kraft von W.s Denken ist zutiefst berechtigt und fruchtbar. Entspringt aber politisches Eingreifen, wie Simone Weil es, gerade in der unüberbietbar illusionslosen Härte ihres Blicks auf die Möglichkeiten politischen Handelns, versteht und versucht, etwa in ihren Entwürfen für ein Frankreich nach dem Krieg, nicht gerade jenem Impuls der Idolatriekritik, der Kritik angemaßter kollektiver Eigenmacht, der Kritik sich entgrenzender Menschenmacht – im Dienste der Liebe zum bedrohten anonymen Nächsten? Wird die Versicherung der bleibenden „Asymmetrie von Mystik und Politik, von Unbedingtem und Bedingtem“ nicht aufgebrochen, jedenfalls aufgeraut, beunruhigt, durch Simone Weils Grund-Satz: „Nur die Liebe zu Gott und die anonyme Liebe zum Nächsten sind unbedingt“ (C 4, 114)?

Drei weitere Beiträge, Michel Narcy, „Eine vorchristliche Schau? Simone Weils Bezug auf das apologetische Thema der Heilsgeschichte“ (77–98), Otto Betz, „Griechische Mythen in der Deutung Simone Weils“ (99–122), und Reiner Wimmer, „Der menschgewordene Gott in vielerlei Gestalt. Wie ist Simone Weils christlicher Universalismus zu verstehen?“ (123–169) befassen sich, bei unterschiedlichen Akzentsetzungen, mit Simone Weils Forderung und Entdeckung eines wahrhaft katholischen Christentums.

Michel Narcy, Historiker am Pariser *Centre national de la recherche scientifique*, fragt, ob Jean-Marie Perrin und Gustave Thibon Simone Weils Manuskript der Vorträge in der Krypta des Marseiller Dominikanerklosters rechtens den Titel „Vorchristliche Schau“ (Intuitions pré-chrétiennes) gegeben haben. Seine Antwort ist ein klares Nein: „Anders gesagt ist es nach Ansicht von S. Weil weniger die Antike oder irgendeine andere Zivilisation, die vor dem Einfluss des christlichen (also des römischen) Westens existierte, die reich an ‚vorchristlichen Eingebungen‘ ist, sondern eher das Christentum,

[2] **Schönheit spricht zu allen Herzen.** Das Simone-Weil-Lesebuch, hg. v. Otto Betz. – München: Kösel 2009, 221 S., geb. € 17,95 ISBN: 978–3–466–36824–2.

[3] **Simone Weil und die religiöse Frage**, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2007, 203 S., kt € 18,80 ISBN 978–3–290–20036–7.

das reich an Wahrheiten ist, die lange vor ihm und außerhalb seines Geltungsbereiches bekannt waren." (97)

Otto Betz befasst sich mit griechischen Mythen in der Deutung Simone Weils und zeichnet W.s Vorgehen in „Vorchristliche Schau" nach. Ihre „globale Zusammenschau" (120) fordere über alle kulturellen und religiösen Grenzen hinweg „Respekt [...] gegenüber all den religiösen Phänomenen, insofern uns darin etwas von dem ‚Kreuzweg der göttlichen Liebe' aufleuchtet" (120). Anders als Narcy scheint Betz am Interpretament „Intuitions pré-chrétiennes" festzuhalten, weil „alle wichtigen Linien der Geistesgeschichte Ahnungen und Vorausdeutungen dieses Schlüsselgeschehens" sind (120).

Der Tübinger Philosoph Reiner Wimmer eröffnet seinen Beitrag mit Simone Weils bekannter Auflistung der „Bilder Christi". Wolle man darin nicht schlicht eine „monströse Symbolmixtur" (125) sehen, so sei nach dem zugrunde liegenden Symbolverständnis zu fragen. Wimmer greift auf W.s umfangreichen Brief an Pater Couturier zurück, der 1988 unter dem Titel „Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche" von Friedhelm Kemp in deutscher Übersetzung herausgebracht wurde. Hermeneutischer Dreh- und Angelpunkt der W.schen Vergleiche und Übersetzungen „sind die fundamentalen christlichen Wahrheiten der Schöpfung, der Trinität und der Inkarnation mitsamt der Passion" (143f). Das doppelte Selbstmissverständnis der Christen besteht W. zufolge, so Wimmers Resümee, darin, „die vorchristlichen antiken und die außerchristlichen religiösen Traditionen für nicht- oder gar für wider-christlich zu halten, obwohl sie wesentlich christlich seien, und weltliches und geistliches Leben zu trennen, statt dieses jenes durchdringen zu lassen" (vgl. 145). Ein solches Christentum aber verfehle seine eigene Bestimmung, die Inkarnation. Wimmer fügt der Rekonstruktion des W.schen Gedankengangs weiterführend einen verwandten eigenen Versuch an, systematisierend vier Weisen der Anwesenheit des Göttlichen zu unterscheiden (149–161).

Der letzte Beitrag des Sammelbd.es stammt von Elisabeth Pernkopf, Philosophin an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz, „Freundschaft für die Freunde Gottes: Simone Weil über Hiob" (171–196). Pernkopf verfolgt das Gespräch zwischen Simone Weil und der biblischen Gestalt in zwei Richtungen: Sie möchte W.s Interpretationslinien des Hiobbuches herausstellen, und umgekehrt fragt sie mit dem Buch Hiob danach, wo W.s „Überlegungen die Dramatik des Buches kreuzen, weiterführen oder wenden" (172). Drei Aspekte nimmt Pernkopf in den Blick: „Aufmerksamkeit in Freundschaft, Unglück und seine Sprache, Menschsein in dieser Welt" (172). Hiob, so das Resümee, hielt auch im Unglück, gegen die gängigen Gottesvorstellungen, seinen Blick auf Gott ausgerichtet, er habe Gott also nicht vergötzt, sondern sich seiner Wirklichkeit gestellt. Hiob, der Gott als Frevler anklagt, erschließt gerade so, in Klage und Anklage, eine Dimension der Wirklichkeit, die über sich hinausweist. „Hiob hielt seinen Blick auf Gott ausgerichtet, und Simone Weil hielt den Blick auf die Erfahrung Hiobs gerichtet und richtete ihr Denken darauf und daran aus." (194) „Die religiöse Frage" bei Simone Weil ist für Pernkopf also letztlich die Frage nach den „Hiobsexistenzen" unserer eigenen Zeit, die Frage, ob ihnen Raum zur Klage gelassen wird, ob ihre Klage Gehör findet und wer für sie Zeugenschaft und Anwaltschaft übernimmt. „Wo werden Ökonomien durchbrochen vom (stummen) Schreien der vom Unglück Getroffenen unserer Zeit? Der Blick auf die Freunde und Freundinnen Gottes erschließt möglicherweise etwas, das die Welt anders verstehen lässt." (195)

Eine von Ellen Fischer erstellte Liste mit den Bemerkungen und Unterstreichungen Simone Weils im Hiob-Buch im Exemplar ihrer Bibelausgabe des französischen Rabbinats sowie ein Verzeichnis der Siglen von W.s Schriften und ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren schließen den Bd. ab.

Reiner Wimmers zum 100. Geburtstag Simone Weils erschienener Bd. „Simone Weil. Person und Werk"[4] gliedert sich in drei Teile. Zunächst gibt Wimmer einen Überblick über Leben und Werk (9–44), darauf folgen eine Darstellung der Philosophie Simone Weils in vier Schritten (45–144) und in drei Kap. gegliederte Ausführungen zu W.s Spiritualität (145–269). In seinem Vorwort bemerkt und beklagt der Vf. das verlegerische Desinteresse am Werk Simone Weils im deutschen Sprachraum; außer den bei Hanser verlegten „Cahiers" sei derzeit kaum etwas greifbar. Um diesem Mangel abzuhelfen, bietet der vorliegende Bd. wichtige Texte W.s in ausführlichen Zitaten oder zur Gänze. Der erste Teil enthält neben einem guten Überblick über Simone Weils Leben und Lebenswerk eine informative, umsichtig und sicher urteilende Sichtung der Rezeption des W.schen Œuvres im deutschsprachigen Raum, für die eine einseitige Wahrnehmung der religiösen Dimension charakteristisch gewesen sei, ungeachtet der Verdienste Heinz Aboschs um die Übersetzung und Herausgabe gesellschaftspolitischer Schriften.

Im zweiten Teil des Bd.es wird die Philosophie Simone Weils zunächst unter der Überschrift „Anthropologische Wurzeln von Moral und Religion" (47–67) vorgestellt. Wimmer diskutiert hier Gedanken W.s, die im deutschen Sprachraum noch kaum im Gespräch sind. Simone Weils Unterscheidung von „natürlicher" und „übernatürlicher" Gerechtigkeit kommt hier tragende Bedeutung zu, der Frage nach dem menschlichen Verhalten angesichts eigenen „Unglücks" und angesichts eines „Unglücklichen". Simone Weil zitiert nicht ohne Grund das Wort Paul Valérys: „Die Güte besteht darin, den Unglücklichen ihr Unglück nicht vorzuwerfen, und das ist schwer."

„Kulturelle Verwurzelung und Entwurzelung" ist das zweite Kap. (B) des zweiten Teils überschrieben (69–96), in dem W.s Darlegung menschlicher Grundbedürfnisse, insbesondere die „Grundbedürfnisse der Seele", die sie überwiegend in sich ergänzenden Gegensatzpaaren sowie den ihnen korrespondierenden Verpflichtungen entwickelt, und schließlich W.s Begriffe der „Entwurzelung" und der „Wiedereinwurzelung" vorgestellt werden, entsprechend dem Aufbau des von Albert Camus unter dem Titel „Die Einwurzelung" posthum veröffentlichten, von W. im Londoner Exil verfassten Werks.

In einem dritten Kap. (C) des zweiten Teils stellt Wimmer die Leitgedanken von W.s bedeutender, noch nicht ins Deutsche übersetzter Londoner Abhandlung „La personne et le sacré" vor (97–130), daran schließt sich (D) eine Skizze ihrer rechts- bzw. moralphilosophischen Unterscheidung von „Recht" und „Gerechtigkeit" an (131–144).

Die dritte Partie der Darstellung widmet sich der Spiritualität Simone Weils (145–269). In einem ersten Schritt erläutert der Autor die Beziehung Christentum – Religionen (A) anhand des Briefs an Pater Couturier; die deutsche Übersetzung trägt den Titel „Entscheidung zur Distanz" (147–194). Ein zweiter Gang (B) gilt dem Begriff der „attention", der (liebenden) Aufmerksamkeit, eines Schlüsselbegriffs W.scher Spiritualität (195–222). „Die Gottesliebe und das Unglück" ist der dritte Teil (C) überschrieben.

Reiner Wimmer hat eine Arbeit über Simone Weils Denken vorgelegt, die im deutschen Sprachraum ihresgleichen sucht. Dazu gehört die tiefe Vertrautheit mit und souveräne Kenntnis von Leben und Werk. Dank gebührt dem Autor für die stets treffende und die eigenen Darlegungen vertiefende Präsentation von W.schen Texten. Der Mittelteil des Buches, „Zur Philosophie Simone Weils" könnte – so ist zu hoffen – dazu beitragen, die überfällige Rezeption von Simone Weil als Rechts-, Sozial- und Moralphilosophin auch hierzulande in Gang zu setzen. Es gelingt Wimmer, an aktuelle philosophische Diskurse anzuknüpfen und dabei engste Fühlung mit seinem Gegenstand zu behalten. Seine Ausführungen zu W.s Spiritualität sind von beeindruckender geistlicher Dichte und intellektueller Klarheit und werden so ihrem Gegenstand wirklich gerecht.

Der Inhalt des kompakten Bändchens „Simone Weil interkulturell gelesen"[5] findet sich weitgehend in der bereits vorgestellten Arbeit von Reiner Wimmer: Simone Weil. Person und Werk, sowie in Wimmers Aufsatz „Der menschgewordene Gott in vielerlei Gestalt. Wie ist Simone Weils christlicher Universalismus zu verstehen?" in Wolfgang W. Müllers Sammelband: Simone Weil und die religiöse Frage (123–169).

„Der Gegenstand meiner Suche ist nicht das Übernatürliche, sondern diese Welt. Das Übernatürliche ist das Licht. Man darf es nicht wagen, einen Gegenstand aus ihm zu machen, sonst erniedrigt man es" (12f), so – hier wohl in programmatischer Absicht zitiert – Simone Weil. Wolfgang Müller will in seinem schmalen Bd.[6] „Splitter" der „théologie weilienne" (10) vorlegen, „in kleinen Strichen die Grundzüge der religionsphilosophischen Gedanken Weils" liefern (13).

Müller beginnt mit einer lebensgeschichtlichen Skizze (14–31), stellt sodann Schriften Simone Weils vor (32–42) und behandelt die Stichworte „Existenz" (43–47), „Zeit" (48–51), „Schwelle – Grenze"

[4] **Wimmer**, Reiner: **Simone Weil**. Person und Werk. – Freiburg i.Br.: Herder 2009, 300 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–451 30144–5.

[5] **Wimmer**, Reiner: **Simone Weil interkulturell gelesen**. – Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2007, 141 S., kt € ISBN: 978–3–88309–243–0

[6] **Müller**, Wolfgang W.: **Simone Weil – Theologische Splitter**. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009. 164 S., kt € ISBN: 978–3–290–20051–0

(52–63), „Religion" (64–67), „Attente – Glaube" (68–76), „Gott" (77–92), „Christus" (92–103), „Mystik" (104–111); „Schöpfung" (112–117), „Theorie der Ästhetik" (118–125); „Schönheit" (126–129), „Unglück" (130–132), „Sakramente" (133–138), „Kirche" (139–143), „Gnade" (144–148) und „Handeln" (149–155). Ein „Epilog" (156–159) beschließt die Darbietung der W.schen Theologiesplitter. Der Bd. wird durch eine Zeittafel sowie eine Auswahl der Schriften Simone Weils in französischer Sprache und in deutschen Übersetzungen ergänzt. Der sympathisch bescheiden daherkommende kleine Beitrag zum Simone-Weil-Jahr, der sich auch zum Blättern und Nachschlagen einzelner Stichworte eignet, ist eine willkommene Lesehilfe für Einsteiger und Fortgeschrittene.

„Eine politische Partei ist eine Maschine zur Fabrikation kollektiver Leidenschaft.

Eine politische Partei ist eine Organisation, die so konstruiert ist, dass sie kollektiven Druck auf das Denken jedes Menschen ausübt, der ihr angehört.

Der erste und genau genommen einzige Zweck jeder politischen Partei ist ihr eigenes Wachstum.

Aufgrund dieser drei Merkmale ist jede politische Partei in Keim und Streben totalitär. Wenn sie es nicht in Wirklichkeit ist, dann nur, weil die anderen Parteien um sie herum es nicht weniger sind als sie." (14)

Simone Weils kleine Streitschrift „Anmerkung zur generellen Abschaffung der politischen Parteien"[7] entstand in ihren letzten Lebensmonaten in London als eindringliche politische Empfehlung für ein zukünftiges Frankreich und zu einem Zeitpunkt, da sich ihr der Gaullismus als Faschismus-affines parteiförmiges Gebilde zeigte. Der kleine Text stellt Simone Weil als so originelle wie unerbittliche politische Denkerin vor Augen, die im sprachlichen Ausdruck größtmöglicher Einfachheit, Klarheit, Genauigkeit und Prägnanz verpflichtet ist. Oder anders: die, wie Susan Sontag es formulierte, „ätzende Originalität" dieses Denkens schlägt auf den sprachlichen Ausdruck durch. Der Schlüssigkeit und Schlagkraft dieser nur wenige Seiten umfassenden Abhandlung ist kaum zu entkommen. Ein Denken, das sich alleine der Wahrheit und nirgends der Wirkung verpflichtet weiß – und das doch kraft seiner Strenge und Stringenz und deren sprachlichen Ausdrucks wirkt. Die Baumeister eines Nachkriegsfrankreichs haben sich dieser Wirkung allerdings erfolgreich entzogen, und man könnte sich – selbstkritisch – die Frage stellen, ob die Wirkung, die aktuell von W.s Denkschrift auszugehen scheint, nicht auch mit der schwindenden Attraktivität – mit W. gesprochen: dem schwindenden Prestige – der Parteien zu tun hat.

Unstrittig ist es ein Hoffnungszeichen, dass der diaphanes-Verlag die Schrift zum 100. Geburtstag Simone Weils (und pünktlich zur Bundestagswahl) herausgebracht hat, und man kann nur hoffen, dass die darüber hinaus angekündigten verlegerischen Schritte in Sachen Simone Weil tatsächlich gegangen werden.

Das informative und sorgfältige Nachwort von Thomas Macho und Helen Thein schließt mit der Frage, „ob die Zeit für eine neue Lektüre der Texte Simone Weils gekommen ist" (48). Die ersten Reaktionen auf W.s „Anmerkungen" sind eine Antwort.

[7] **Weil**, Simone: **Anmerkung zur generellen Abschaffung der politischen Parteien**. Aus dem Französischen von Esther von der Osten. – Zürich/Berlin: diaphanes 2009. 48 S., kt € 10 ISBN: 978–3–03734–059–2.

Hier also gleich ein Vorschlag für einen Folgebd.: „L'Iliade ou le poème de la force"; eine – zu überarbeitende – erste Übertragung ins Deutsche liegt seit fast 60 Jahren vor. W.s „L'Iliade ou le poème de la force" ist ein ebenfalls schmaler Text über kriegerische Gewalt, der in der aktuellen politischen Situation von einiger Brisanz wäre und der gedanklich nicht minder herausfordernd und sprachlich gewiss so luzide und dicht ist wie W.s „Anmerkung zur generellen Abschaffung der politischen Parteien".

Kehren wir nun zu den Ausgangsfragen zurück. Was hat Simone Weils 100. Geburtstag hierzulande für die Erforschung ihres Œuvres und für die Rezeption ihres Denkens ausgetragen? Von W.s Werk ist derzeit, wie Reiner Wimmer bemerkt, kaum etwas auf dem deutschen Buchmarkt präsent. Die bei Hanser erschienene vierbändige Übersetzung der „Cahiers" bildet die rühmliche Ausnahme, die die traurige Regel bestätigt. Von der Rezeptionssituation in anderen Sprachräumen können wir auch nach dem Jahr von Simone Weils hundertstem Geburtstag tatsächlich nur träumen. Ich meine damit nicht nur die epochale Leistung und Vorleistung für die Erforschung des Denkens Simone Weils, die die Herausgabe der auf 16 Bd.e angelegten *Œuvres Complètes* bei Gallimard darstellt. Ich denke – ein kleines Beispiel – an zwei in den letzten Jahren in den USA erschienene, sorgfältig edierte und ausgezeichnet kommentierte Ausgaben von W.s Ilias-Schrift.[8]

Doch nur kein Neid. Schauen wir auf die Haben-Seite. Die deutsche Ausgabe von S. Pétrements unerschöpflicher und überkomplexer W.-Biographie dürfte das Niveau der Auseinandersetzung mit W.s Denken im deutschen Sprachraum zukünftig anheben. Der geistlichen Denkerin Simone Weil wurden im Jubiläumsjahr substantielle und gute einführende Beiträge gewidmet. Reiner Wimmers großartige Bemühungen um die Gerechtigkeits- und Rechtsphilosophin Simone Weil wecken die Hoffnung, dass sich verstärkt philosophische Diskurse für dieses herausfordernde und gewiss befremdliche Denken öffnen werden. Und was über die Absichten des diaphanes-Verlags hinsichtlich des Werks von Simone Weil verlautbart, klingt zu schön, um wahr zu sein. Aber warum sollte es nicht wahr werden?

Alain, der bewunderte philosophische Lehrer Simone Weils und Simone Pétrements, hat Simone Weil, die davon wohl nie erfahren habe, so berichtet Pétrement, „la Martienne" (die Marsianerin) genannt. Bei der Rückgabe ihrer ersten Hausarbeit hatte ihr der Lehrer „un style de machine à écrire" attestiert; ein Wort, das er, so Pétrement weiter, rasch bedauert und relativiert habe, Simone Weil wurde für Alain bald eine intellektuell-politische Hoffnungsträgerin ersten Ranges.

Doch warum nicht? „Style de machine à écrire" und „la Martienne". Auch im Jahr ihres 100. Geburtstags ist Simone Weil „die Marsianerin" geblieben. Das ist vielleicht besser als der Irrtum der Nähe. Und vielleicht wecken in Zukunft gerade W.s offensive Weltfremdheit und ihr unerbittlicher „Schreibmaschinenstil" – wie die Resonanz auf die kleine Publikation des diaphanes-Verlags andeuten könnte – ein neues, fruchtbares Interesse.

[8] **Simone Weil's The Iliad or the poem of force. A Critical Edition**, editor and translator James P. Holoka. – New York / Washington D.C. / Baltimore / Bern u.a.: Peter Lang, 2003; **Bespaloff**, Rachel, **War and the Iliad. Simone Weil**. With an essay by Hermann Broch, Translated by Mary McCarthy, Introduction by Christopher Benfey. The New York Review of Books, New York 2005.

Allgemeines / Festschriften / Nachschlagewerke

Handbuch Gender und Religion, hg. v. Anna-Katharina Höpflinger / Ann Jeffers / Daria Pezzoli-Olgiati. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 342 S. (UTB), kt € 29,90 ISBN: 978–3–8252–3062–3

Das „Handbuch Gender und Religion" wird im Folgenden an seinen eigenen konzeptionellen Ansprüchen bewertet: Erstens soll der vorliegende Bd. ein Handbuch für Studierende sein, die „anschaulich [...] aufbereitet [...] und klar strukturiert [...] einen einführenden Einblick in Fragen rund um Gender, die religiösen Symbolsysteme und wechselseitigen Beziehungen" (Klappentext) bekommen sollen. Zweitens soll das Verhältnis von Gender und Religion in den einzelnen Beiträgen v.a. aus einer „religionswissenschaftlichen Perspektive" untersucht werden.

Ein Handbuch gibt komplexes Fachwissen systematisch gegliedert und meist nach Themengebieten geordnet wieder. Gemessen am Anspruch, ein Handbuch mit einem so allumfassenden Titel vorgelegt zu haben, wird den Lesern und Leserinnen bereits beim Studium des Inhaltsverzeichnisses bewusst, dass dieser nicht eingehalten wird. Das Buch gleicht eher einem Sammelbd. denn einem Handbuch. Zwar sind die behandelten Themen sehr heterogen und zeigen ein breites Spektrum an Untersuchungsbereichen auf, die in das Themengebiet Gender fallen, doch werden weder die Studierenden verständlich in das Arbeitsgebiet Gender und Religion (anhand von Themenfeldern wie Frauenforschung, Feminismus, feministische Theologie, *gender studies*, Diskursanalyse, Männerforschung, *queer studies* usw.) eingeführt, noch wird aufzeigt, wie einzelne Disziplinen mit der Problematik umgehen (z.B. Besonderheiten verschiedener Fächer, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Theologie, Religionswissenschaft, Islamwissenschaft, Geschichte, Soziologie etc.),

noch werden grundlegende Strukturen von Gender-Konstruktionen in einzelnen Religionen, religionsübergreifend oder generell gebündelt erörtert. Für die Entwicklung eines eigenen Standpunktes seitens der Studierenden wäre ferner eine Einführung in einzelne Gender-Theorien, deren historische Genese und eine kritische Auseinandersetzung hilfreich gewesen.

M.E. setzen sich die wenigsten der Beiträge tatsächlich mit der Problematik Gender auseinander. Die meisten Artikel zirkeln um das Thema Frauen und klammern damit systematisch die Männer aus. Schneidet man sich damit nicht ins eigene Fleisch, wenn Frauen eine Sonderstellung in der wissenschaftlichen Betrachtung erfahren und damit abermals exklusiv verfahren wird? Wiederholt man damit nicht die gleichen Fehler, die die „männlich" orientierte Wissenschaft zuvor beging und für die sie zu Recht kritisiert wurde? Positiv fielen mir dagegen besonders die Beiträge von Martin Lehnert („Jenseits der Geschlechterpolarität? Zu buddhistischen Kategorien der sexuellen Differenz", 125–142), Kocku von Stuckrad („Die Schekhina vom Sohar bis zu Madonna, oder: Die Weiblichkeit Gottes als Ergebnis gesellschaftlicher Organisation", 157–166), der gut in die Kategorien sex/gender/Geschlecht einführt, Anna-Katharina Höpflinger („‚Mehr verschandelt als verwandelt'. Kleidung als Medium der Geschlechterkonstruktion in religiösen Symbolsystemen", 243–255) und Marie-Thérèse Mäder (Jüdin sucht Jude. Differenz und Geschlechterfrage im Dokumentarfilm Matchmaker [Schweiz 2005] von Gabrielle Antosiewicz", 308–324) auf, die gelungen nach Geschlechterverhältnissen, -bildern und -konstruktionen in ganz unterschiedlichen Bereichen fragen. Es soll hier nicht angedeutet werden, dass all die anderen Beiträge nicht von hoher Qualität wären, ganz im Gegenteil. Jedoch erfüllen sie nur teilweise die eingangs referierte Programmatik des Sammelbd.es.

Die Aufsatzsammlung wurde in vier Bereiche gegliedert und umfasst 27 Beiträge, die Religion und Religionswissenschaft systematisch und wissenschaftsgeschichtlich sowie einzelne Religionen (hauptsächlich Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus) historisch und gegenwartsbezogen aus der „gender-orientierten Perspektive" betrachten. Diese vier Bereiche, in die je kurz eingeführt wird, lauten: I. Religionswissenschaft als Vermittlung von Weltbildern (23–52), II. Forschungsgeschichte als Vermittlung von klassischen Positionen (55–104), III. Tradierung von Gender-Konstruktionen in religiösen Symbolsystemen (107–197), IV. Gender und Medien der religiösen Kommunikationen (201–338), wobei die beiden letzteren sich dezidiert mit Fallbeispielen auseinandersetzen, anhand derer die Methodenvielfalt und Pluralität der Zugänge demonstriert werden sollen. „Hier wurden zwei Fragerichtungen besonders privilegiert: Die eine fokussiert Religionen als Traditionen, die sich auf einer diachronen Zeitachse artikulieren, die andere nähert sich den religiösen Symbolsystemen aus einer synchronen, medienorientierten Perspektive." (Daria Pezzoli-Olgiati, Einführung, 12) Aufgrund der Fülle wird hier keine Einzelbesprechung der Artikel stattfinden, sondern es werden punktuell einzelne Arbeiten hervorgehoben.

Den vier Teilbereichen des „Handbuchs Religion und Gender" wurde eine Einleitung von Daria Pezzoli-Olgiati, einer der Hg.innen, vorangestellt. Darin bemerkt sie, dass „gender-orientierte Fragen" in der Religionswissenschaft noch nicht intensiv erforscht und dass v.a. im deutschsprachigen Raum Defizite erkennbar seien. Obwohl sicherlich auch im deutschsprachigen Raum durchaus noch gender-orientierter gearbeitet werden kann, sollte man auch die bereits geleisteten Arbeiten würdigen. Religionswissenschaftlerinnen wie Ulrike Brunotte, Grit Klinkhammer, Annette Wilke und Edith Franke setzen sich seit Jahren immer wieder mit Geschlechter- und Frauenforschung auseinander und auch im Bereich der Pietismusforschung und der von der Religionswissenschaft immer etwas stiefmütterlich behandelten Christentumsgeschichte wird die Problematik Frauen und Gender durchaus religionswissenschaftlich verhandelt. Zu nennen sind für die Pietismusforschung beispielsweise die Arbeiten von Ulrike Gleixner, die den Bd. „Gendering Tradition – Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus" (Korb 2007) gemeinsam mit Erika Hebeisen verantwortete, Barbara Hoffmann, Ruth Albrecht oder Claudia Wustmann.

Der erste Teil des Bd.es ist mit **„Religionswissenschaft als Vermittlung von Weltbildern"** überschrieben und beinhaltet zwei Aufsätze von Ursula King und Daria Pezzoli-Olgiati, die sich dezidiert mit dem Verhältnis von Religionswissenschaft und Gender-Forschung beschäftigen und deshalb an dieser Stelle ausführlicher vorgestellt werden. Ursula King, eine der bekanntesten Gender-Forscherinnen in der Religionswissenschaft, postuliert zwar einen durch die Gender-Forschung erfolgten Paradigmenwechsel, gesteht aber zugleich ein, dass viele Forschende diesen Paradigmenwechsel noch nicht vollzogen haben, was mitunter ein Problem der gegenseitigen Wahrnehmung der Disziplinen sei. Indirekt fordert sie alle Forschenden zu „eine[r] gender-kritische[n] Umwandlung ihres Bewusstseins" auf. „Wie in allen anderen gesellschaftlichen Bereichen gibt es auch in der Religion keine gender-neutralen Phänomene." (Ursula King, „Gender-kritische (Ver-)Wandlungen in der Religionswissenschaft – Ein radikaler Paradigmenwechsel", 32) Sie stellt außerdem treffenderweise fest, dass Gender kein Synonym für Frauenforschung sei, sondern die Konstruktion beider Geschlechter zum Inhalt habe, fordert allerdings, ihrem eigenen Forschungsinteresse entsprechend, eine stärkere Beschäftigung mit weiblicher Spiritualität. Daria Pezzoli-Olgiati geht dagegen in ihrem Beitrag stärker auf die Verortung der Religionswissenschaft im wissenschaftlichen Diskurs und ihre Wechselwirkung mit der Gesellschaft ein. Gender sollte dabei nicht allein als Untersuchungsgegenstand, sondern ebenso als Standpunkt der Forschenden thematisiert werden. Ergebnis eines solchen Herangehens wäre, dass Religionswissenschaft nicht objektiv stattfinden kann, sondern immer relational bleibt. Gerade dieses Bewusstwerden würde, laut Pezzoli-Olgiati, zu einer größeren Distanz zum Forschungsgegenstand und zu mehr Objektivität beitragen.

Teil II, **Forschungsgeschichte als Vermittlung von klassischen Positionen**, stellt bekannte und vergessene Pionierinnen der Religionsforschung dar, die wissenschaftliche Konventionen und gesellschaftliche Grenzen überschritten und teilweise selbst, wie Elizabeth Cady Stanton und Jane Ellen Harrison, in Frauenbewegungen aktiv waren. Kurz und anschaulich wird ihr Leben und Wirken sowie das von Alexandra David-Néel, Mary Douglas sowie Heide Göttner-Abendroth beschrieben, die hier als Klassikerinnen eingeführt werden und deren wissenschaftliche Beiträge in einem damals wie heute von Männern dominierten Arbeitsfeld betont werden. An diesem Abschnitt wird indessen am deutlichsten, wie stark hier Gender mit Frauen gleichgesetzt wird. Ansgar Jödicke rechtfertigt das Erscheinen seines schönen Beitrags zu Mary Douglas in diesem Bd., indem er bemerkt: „Ihre Religionsanalysen enthalten zahlreiche Hinweise auf Gender-Fragen. Häufig sind es nur kleine Bemerkungen [...]" („Mary Douglas [1921–2007]: Symbolsystem und Sozialstruktur", 89). Sehr gut gefiel mir Stefanie Knauß' Aufsatz „Heide Göttner-Abendroth (geb. 1941). Eine kritische Vorstellung der Klassikerin der Matriarchatsforschung" (95–104), weil nicht nur die Person und ihre Position im Bereich der Frauen- und Matriarchatsforschung dem Leser kritisch nähergebracht werden, sondern auch ihre Arbeit differenziert beurteilt wird.

Teil III, **Tradierung von Gender-Konstruktionen in religiösen Symbolsystemen**, beschäftigt sich mit Tradierungssträngen, Kommunikations- und Transformationsprozessen von Gender in verschiedenen Religionen. Hierzu wurden sechs Artikel aus den Bereichen der Hinduismus-, Buddhismus-, Islam-, Judentums- und Christentumsforschung ausgewählt und somit ein weites topographisches Gebiet abgedeckt. Carmen Moser Nespeca führt in ihrer Einleitung des Abschnitts die verschiedenen Fäden sehr gut zusammen und leitet zu den Aufsätzen über. Birgit Heller erforschte beispielsweise den Zusammenhang von religiöser Bildung und Geschlecht in hinduistischen Traditionen, wobei auch hier eindeutig der Fokus auf Weiblichkeit als Geschlechtskategorie liegt. Sie zeigt die Ausschlussmechanismen für Mädchen von Bildung und Wissen auf, gleichzeitig aber auch deren Überwindung durch die Betonung männlicher Eigenschaften bei Frauen. In diesen Abschnitt wurde der bereits erwähnte Beitrag von Martin Lehnert zur Verbindung von Sprache und Kategorienbildung von Gender eingeordnet, der jedoch sprachlich mitunter recht schwierig und daher für eine Einführung nur mit Abstrichen geeignet ist. Die letzten beiden Artikel dieses Abschnitts leiten thematisch insofern bereits zum letzten Themenblock über, als bei beiden Autorinnen das Medium Film eine Rolle spielt.

Im letzten Abschnitt, **Gender und Medien der religiösen Kommunikationen**, wird die Existenz religiöser Kommunikationen postuliert, ohne die Begriffe Kommunikation, religiöse Kommunikation oder Medium näher zu beleuchten. So wäre es durchaus berechtigt zu fragen, was das genuin Religiöse an der Kommunikation ist, ob es diese überhaupt gibt und wenn ja, wie sie von anderen Kommunikationsarten unterschieden werden könnte. Stattdessen wird lediglich darauf verwiesen, was als Kommunikationsformen und -medien verstanden werden kann. So beschäftigen sich die Autorinnen und der Autor mit bildlicher und gegenständlicher Kunst, Tanz und Theater, Film, Kleidung, der Versinnbildlichung von Raum in Kosmologien, theologischen Diskursen im 15. und 16. Jh. und eugenischen Entwürfen bei Mazdaznan in der ersten Hälfte des 20. Jh.s. Primär dreht sich dieser Bereich, beispielsweise bei der Betrachtung von Plastiken aus dem 20. Jh. oder griechischer Grabstelen der Antike, um die Zuschreibungsprozesse von Körperlichkeit und Weiblichkeit und die daraus folgende Repräsentation von Geschlecht. „Körper und seine Sprache. Tanz und Theater in Indien" (287–296) werden zwar von Katia Légeret sehr bildreich und detailliert beschrieben, doch fehlt diesem Beitrag leider eine systematische Interpretation und Auswertung der Daten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass trotz der durchaus hohen Qualität der meisten Beiträge das Anliegen, ein Handbuch für Gender und Religion zu erstellen, gescheitert ist. Die einzelnen Aufsätze sind in ihrer Themenwahl mitunter so speziell, dass sie selten zur Einführung in ein theoretisches oder historisches Problemfeld geeignet sind. Leider nehmen die Artikel nur wenig Bezug aufeinander, sodass das vertretene Konzept nicht immer transparent wird. Schließen möchte ich mit den Worten eines Autors des Bd.es, Pierre Bühler: „Diese Polarität von bestätigenden und brechenden Weltbildern ließe sich leicht im Bereich der Religionen beobachten. Wenn ich es richtig verstehe, soll in diesem Band jedoch vornehmlich versucht werden, diese Ambivalenz in den *religionswissenschaftlich vermittelten Weltbildern* zu thematisieren, und zwar indem die Gender-Perspektive als kritischer Maßstab angelegt wird." (Einleitung zu Teil I, 24)

Erfurt Jeannine Kunert

Reiland, Werner: **Gott ist kein Wahn**. Sieben Thesen zum Sinn der Religion. – Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2008. 166 S., geb. € 17,95 ISBN: 978–3–7022–2928–3

Die Auseinandersetzung mit dem naturalistischen Atheismus ist angesichts der Popularität und Plausibilität von Dawkins' Weltbestseller *Der Gotteswahn* zu einem unaufschiebbaren Desiderat geworden, das zu einer Beschäftigung auf verschiedenen Ebenen drängt – im wissenschaftlichen Diskurs und im populären Feuilleton, in der öffentlichen Diskussion und im privaten Gespräch. Der Ton kann dabei von abgeklärter Sachlichkeit bis zur hitzigen Polemik reichen – entscheidend ist, dass ein wohl irgendwann nach dem deutschen Idealismus verebbtes Gespräch von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie wieder aufgenommen wird. Der Jurist Werner Reiland erweckt mit dem an Dawkins' *Gotteswahn* (und vielleicht auch an Angelus Silesius) angelehnten Titel *Gott ist kein Wahn. Sieben Thesen zum Sinn der Religion* den Eindruck, als wolle er in jene Diskussion einsteigen. Doch schon die *Einleitung* (9–15) verdeutlicht, dass es ihm eher darum zu tun ist, Religion entgegen dem Vorwurf des Wahns als sinnvolle Option einer Gestaltung der Lebenswirklichkeit (16–30, 86–107) aufzuweisen, denn eine Auseinandersetzung mit dem Naturalismus im Allgemeinen oder mit Dawkins' *Gotteswahn* im Besonderen zu führen. So leitet R. weder zu einem philosophischen oder fachtheologischen Diskurs an, noch wählt er einen narrativen Zugang zur Thematik, sondern gibt in sieben Skizzen („Thesen"), in denen er fiktive Gespräche mit einem Atheisten nachzeichnet, einen persönlichen Einblick in seine Interpretation von Religion(en) und Christentum. Die aufeinander aufbauenden Abschnitte des vorliegenden Buches, welche selbst wieder in 5–9 Unterkap. gegliedert sind, haben den propädeutischen Charakter einer Anleitung zur persönlich zu vollziehenden Gottsuche: „Unser eigentliches Problem mit Gott besteht darin, wo wir ihn finden können." (160) Dieser Blickwinkel entspricht auch dem Programm von R.s erster theologischer Schrift *Religion und Vernunft. Versuch einer Annäherung* (Forum Religionsphilosophie 15, Berlin 2007), welche zum Verständnis des Zusammenhangs von Vernunft und Religion für eine „Wende ins Private", die allerdings eine öffentliche Dimension immer schon eingeschlossen haben müsse, optiert (vgl. Religion und Vernunft, 5).

Die *Konzeption* des vorliegenden Buches *als Gespräch* fordert zu zustimmenden, ablehnenden und präzisierenden Antworten heraus und will selbst keine Abgeschlossenheit beanspruchen (161). Sie entlässt den atheistischen Gesprächspartner bzw. die Leserin und den Leser mit den stark ans Ende der katholischen Gottesdienste erinnernden Worten: „Geh hin und finde es selbst heraus!" (161) Sicherlich hätte das Buch gewonnen, würde es ein echtes Zwiegespräch mit einem atheistischen Gegenüber abbilden und wäre einer authentischen Gegenrede Raum geboten. Der Offenheit eines Gesprächs, dessen Ende nicht zu Beginn schon abzusehen ist, könnte damit Rechnung getragen werden. So stellt sich die Frage, wie weit der lockere und überraschungsfreie, weder der Argumentation noch der Narrativität verschriebene Ton des Buches trägt.

Zentrales Motiv ist für R. die Verschränkung von *Ethik* und *Mystik* (14, 161 und öfter), welche aus „Welt und Natur", den „heiligen Schriften und den Glaubenstraditionen" kommende Anstöße der persönlichen Gottsuche zur Reife zu bringen vermöge. Mit dieser ethischen Perspektive (135) steht eine Fokussierung der christlichen Botschaft auf das Motiv vom Reich Gottes als dem „Herz" (148) christlicher Religion in Verbindung. Wie sich die stark individuell-persönlich gefärbte Position des Buches mit der niemals individualistisch zu verengenden Reich-Gottes-Botschaft verbindet, bleibt unklar.

Jedem der sieben Gespräche ist ein „Kernsatz" (15), eine These, vorangestellt, welcher die Thematik der darauf folgenden Auseinandersetzung umreißt. Die Auflistung der Thesen (5) noch vor dem Inhaltsverzeichnis lässt in groben Zügen den Gesprächsgang erahnen: Die ersten fünf Kernsätze verweisen auf eine allgemein religionsübergreifende Perspektive (107), welche den nichtchristlichen Religionen teilweise sehr respektvoll begegnet, sie dann aber wieder in parteilicher Bezugnahme in ihrem eigenen Verständnis unterläuft. Die sechste These bedeutet demgegenüber einen „Sprung" (14) zu einem explizit christlichen Bekenntnis, während die siebte eine in Christus ihr Zentrum findende Gottsuche wieder auf eine Vielzahl von Formen des Bekenntnisses ausweitet: „Gott begegnet überall und besonders in Christus." (135)

Im Folgenden sei nun der Versuch angestellt, den Inhalt der sieben Abschnitte kurz darzustellen: Die erste These (16–30) erzählt davon, dass sich Religion angesichts vielfältiger Infragestellungen und in Abhebung von einem Fundamentalismus der Rechtfertigung nicht entziehen dürfe. Diese könne nicht in einer bloßen Berufung auf das Wort Gottes bestehen, sondern müsse sich in gelebter Praxis zum Ausdruck bringen: *Religion beglaubigt sich in der Lebenswirklichkeit.* Jede Betrachtung der Religion als „Mittel" (28) wird klar zurückgewiesen. Das leitende Offenbarungsverständnis (20–23) bedürfte jedoch einer eingehenderen Hinterfragung. So widmet sich das zweite Kap. (31–49) denn auch der Frage nach dem Wort Gottes. R. hebt einen ewigen, unvergänglichen Inhalt von dessen menschlichem, vergänglichem und veränderlichem Ausdruck ab: *Religion spricht über Unvergängliches in vergänglichen und fehlbaren Worten.* Jener Kern des Unveränderlichen entziehe sich jedem Versuch seiner Positivierung, wie auch eine Grenze zwischen Weltlichem und Überweltlichem undeutlich bleiben müsse. In diesem Zusammenhang verweist der Autor in aller Kürze auf unterschiedliche philosophische (religionskritische) Strömungen wie auch auf theologische Entwicklungen (1. und 2. Vatikanum) und historische Auseinandersetzungen (etwa Darwin). Die dritte und vierte These heben sich von einem Verständnis der Religion als Erklärung der Welt (*Religion erklärt nicht die Welt*, 50–69) und des Jenseits (*Religion erklärt nicht das Jenseits*, 70–85) ab. Religion soll damit aus kausalen (immanenten) Erklärungsmustern herausgenommen werden, ohne jedoch in die anschauliche Beschreibung einer jenseitigen Welt abgedrängt zu werden. Das Plädoyer für ein nicht-deterministisches Universum ist voll zu unterstützen, die Aussage, dass ohne Gott und Religion alles in „Zwecken und Nützlichkeiten" (69) aufgehe, müsste jedoch den Protest des atheistischen Gesprächspartners provozieren, zumal sich dieser bisher nicht als Naturalist gezeigt hat. Später wird der Autor selbst dem zentralen Satz, dass das Gute um seiner selbst willen zu tun sei, ein eigenes Unterkapitel widmen (83–85). Wie verhält sich diese Rede vom Guten als Selbstzweck zur Reklamierung von Gott und Religion für eine dem umfassenden Nutzenkalkül (69) enthobene Betrachtung? Jenes Kap. abschließend streicht R. heraus, dass das Gebet für die Verstorbenen aus Liebe motiviert sein müsse und nicht durch irgendwelche mit einem Jenseits in Zusammenhang stehenden Vorstellungen. Mit der fünften These (*Religion erklärt den Sinn des Lebens*, 86–107) ist ein erster Wendepunkt in der Darstellung erreicht, wird doch der Religion nach den bisherigen negativen Abgrenzungen erstmals eine positive Bedeutung, welche sich in der Sinnfrage offenbare, gegeben. Ein ausführlicher Teil dieses Kap. stellt die Frage nach dem Bösen und mündet schließlich in eine Figur, dieses als Voraussetzung für den Glauben anzusehen (101–103), was wohl eine bedenkliche Verharmlosung und Instrumentalisierung darstellt. Mit dem sechsten Kap. scheint der zweite Wendepunkt des Gesprächsganges erreicht, der Übergang von einer allgemein-religiösen Redeweise zum konkret christlichen Bekenntnis: *Jesu Lehre vom Reich Gottes ist das Herz der Religion* (108–134). R. versucht darin zu zeigen, dass sich Religion nicht völlig in „irdische Lebensweisheit" (122) übersetzen lasse und Gott, wie der Titel des Buches nahelegt, kein Wahn sei, sondern eine ethisch motivierte Lebensgestaltung erst durchzuhalten helfe. An dieser Stelle wäre erneut der Einspruch des atheistischen Gegenübers weiterführend gewesen. Die siebte These (*Gott begegnet überall und besonders in Jesus Christus*, 135) spricht nun schließlich – ohne die christliche Perspektive aufzugeben – wieder allgemeiner von den Formen der „‚Fleischwerdung' der Religion", die sich primär als Ethik im weitesten Sinne entfalten müsse, aber bestimmter Ausdrucksweisen und Ausgestaltungen (Sakralität, Riten, Kunst, des Zeugnisses bedeutender Personen …) nicht entbehren könne.

Wieweit die Leser und Leserinnen R.s persönlicher Interpretation von Religion und Christentum zustimmen oder aber selbst in die Rolle des Gegenübers treten, das gerne mehr Raum zu Einspruch, Nachfrage und präzisierender Klärung erhalten hätte, muss dahingestellt bleiben.

Wien Jakob Deibl

Exegese / Bibelwissenschaft

Oswald, Wolfgang: **Staatstheorie im Alten Israel**. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 288 S., kt € 32,00 ISBN: 978–3–17–020435–5

Die vorliegende Untersuchung hat das Ziel, die in den Geschichtserzählungen des AT impliziten Vorstellungen über eine gesellschaftliche und staatliche Ordnung zu erheben und die darin enthaltenen „Grundmuster von staatstheoretischer Reflexion" nachzuzeichnen. Aus den Erzählzyklen deduziert der Vf. so sechs Paradigmen unterschiedlicher Konzeptionen staatlicher Ordnung. Am Beginn steht hiernach mit dem „David-Paradigma" die Reflexion über das Königtum und die davididische Dynastie.

Der älteste David-Saul-Zyklus reflektiere das Zustandekommen der Monarchie im Spannungsfeld des Verhältnisses zwischen den Stämmen Benjamin und Juda. Er umfasse 1 Sam 9,1–10,16; 11.13–14.16.18–27.31; 2 Sam 1 – 6.8 und betone die Legitimität der Maßnahmen Davids gegenüber den Sauliden. Der Umstand, dass die anderen Stämme des Nordreiches hier nicht in den Blick kommen, deutet nach dem Vf. darauf hin, dass der Text erst nach dessen Untergang verfasst worden sei. Gegenüber der wachsenden Macht der Philister in der neuassyrischen Zeit sei es um eine Stärkung Judas durch die Bundesgenossenschaft mit Benjamin und eine Vergewisserung der Legitimation der Davididen gegangen. Eine Fortschreibung habe diese Erzählung um eine sog. „Hofgeschichte" (2 Sam 9; 13–20) erweitert, die mit den Schilderungen der Aufstände Absaloms und Schebas das Problem der Loyalität gegenüber dem König in einem zentralisierten judäischen Staatswesen in den Vordergrund ge-

rückt habe. Damit habe sie den Strukturwandel zu verarbeiten gesucht, infolgedessen am Ende des 8. Jh.s Jerusalem zum Zentrum des judäisch-israelitischen Rumpfstaates wurde. Erst durch eine Erweiterung um die Erzählungen der David-Batseba-Affäre und der Thronbesteigung Salomos (2 Sam 10–12; 1 Kön 1–2) sei nun der Komplex 2 Sam 9 – 1 Kön 2 zur „Thronfolge-Erzählung" herangewachsen. In ihr nehme im Kontext der Bewältigung des königlichen Frevels und der Unsicherheiten der Thronfolge die prophetische Gestalt des Natan eine zentrale Position ein. Der Vf. vermutet, dass diese Schicht die Legitimationsprobleme in der Phase der unklaren Thronfolgesituationen in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s im Blick hat, die durch die Ermordung Amnons (2 Kön 21,24) oder den Tod Josias (2 Kön 23,30) entstanden seien.

Die grundlegende Gestalt der Bücher 1 Sam – 2 Kön 25 habe sodann eine um die Mitte des 6. Jh.s verfasste Geschichte der Davididendynastie gebildet, die im Kontrast zu den Königshäusern des Nordreiches dargestellt werde. Diese habe den Untergang Jerusalems als das Ergebnis des kultpolitischen Versagens der Könige, insbesondere des Manasse, gedeutet. Schlüsseltexte seien einerseits das Nathanorakel (2 Sam 7,5–16), das David, auch ohne dass er einen Tempel erbaut habe, die Dauerhaftigkeit seiner Dynastie zusichert, und andererseits die Notiz von der Begnadigung Jojachins, dem allein der legitime Thronanspruch gegenüber allen potentiellen Herausforderern zuerkannt wird: „Ohne Tempel, ohne Land und ohne Hauptstadt" verweist der Autor dieser Davididengeschichte allein auf die bleibende Gültigkeit der Verheißung. Diese Geschichtskonstruktion sei gescheitert, da in frühpersischer Zeit eine Restitution der Monarchie nicht erfolgte. Dies erklärt für den Vf., warum nun in nachexilischer Zeit die Entwicklung der Geschichtsdeutung sich auf die Ursprungslegenden Israels konzentriert habe. „Aus der politischen Grundlagendiskussion über die Zukunft des nunmehr definitiv königlosen judäischen Gemeinwesens gingen zwei Alternativ-Konzeptionen hervor, die paradigmatische Bedeutung erlangten: Die eine definiert Israel als substaatliches Gemeinwesen mit Mose als autoritativer Gestalt, die andere Israel als Stämmeverband mit Abraham als paradigmatischer Gestalt." (71)

Die literarhistorische Rekonstruktion des Vf.s ergibt: Das „Mose-Paradigma" wird zunächst in der nicht-priesterlichen Mose-Exodus-Erzählung (Ex 1–2*; 4,19–22*; 5,1–6,1*; 7,14–12,33.37*; 13,17–14,31*) entwickelt. Der Vf. deutet den Kontrast zwischen Pharao und Mose symbolisch auf das „Prinzip" des unterdrückerischen Staates, der seine Untertanen in Vasallität und Sklaverei zwingt, im Gegensatz zu einer narrativ gefassten „Grundsatzerklärung", die Mose als eine allein Gott unterstehende nichtkönigliche Führergestalt eines Volkes versteht, welches den Vasallenstatus ablegt. Die Entstehung dieser Fassung der Exoduserzählung vermutet der Vf. in der Phase der ausgehenden Saitenzeit unter Necho II. im Umfeld des nach Ägypten verschleppten Königs Joahas (zwischen 609 und 605). Die Ausgestaltung dieser Geschichte zu einer „Exodus-Gottesberg-Erzählung" (Ex 3f*.18.19,2b–24,3*) wurde nach der Theorie des Vf.s nach dem Untergang der judäischen Monarchie zur Zeit Gedaljas und unter Einfluss des tempel- und königskritischen Jeremia verfasst: Am Gottesberg hat sich nach dieser Erzählung eine Theophanie ereignet, es kommt zu einem Akt der Gesetzgebung unter Mittlerschaft des Propheten Mose und der Selbstverpflichtung des Volkes, das sich hier – „ohne einen König" – als Israel konstituiert. Damit ist „staatstheoretisch" ein neues, antimonarchisches, gegen die Davididen-Erzählung gerichtetes Moseparadigma entstanden. In der neubabylonischen Zeit wird die Mose-Gottesberg-Erzählung mit einer Landnahme-Erzählung (Dtn 1 – Jos 22*) verbunden, die die legitimen Siedlungsansprüche und das Recht auf Teilautonomie und religiöse Selbstbestimmung der v.a. im Gebiet um das Verwaltungszentrum Mizpa ansässigen benjaminitisch-judäischen Bevölkerung begründet und dabei auch das dtn. Gesetz mit umfasst. Dieses wird ohne Rücksicht auf etwaige Vorstufen in seinem ersten Teil (Dtn 12,1–16,17*) als „Abgabenordnung" zur Sicherung des Heiligtums interpretiert, während der zweite Teil der Ämtergesetze (Dtn 16,18 – 18,22*) als ein „Entwurf mit zum Teil utopischen Zügen" (Rütersworden) für ein Gemeinwesen mit begrenzter Autonomie verstanden wird, der an den Verfassungsdiskussionen im gesamten östlichen Mittelmeerraum zu partizipieren scheint. Die Synthetisierung von „David-Paradigma" und „Mose-Paradigma" ergibt ein von Ex 1 bis 2 Kön 25 reichendes „dtr. Geschichtswerk", das u.a. unter Einfügung bundestheologischer Texte in Ex 24–34, einer erzählerischen Brücke in Num 10,11–36*; 21,10–35, tora-theologischer Texte in Dtn und Jos sowie in 2 Kön 22,2–23,3.16–25, des Richterbuches (Ri 2–12*) und der Deutung des Tempelbaus 1 Kön 8f und des Untergangs des Nordreiches 2 Kön 17 die pluriformen Stoffe einer Epochensystematik unterwirft, in welcher der Epoche des Mose als der der Toraentstehung und -verschriftung sowie der Epoche des Josua als der Epoche der Toralektüre quasi die Deutungshoheit über die Geschichte Israels zugewiesen wird.

Spätestens bei der Lektüre dieses Kap. gewinnt man den Eindruck, dass die bis dahin noch einigermaßen durch Analysen der Textkomposition abgesicherte Hypothesenbildung nun allzu sehr ausufert. Besonders bei der Analyse der Gesetzessammlungen wird deutlich, dass die Interpretation derselben en bloc im Rahmen eines Modells, das die Erzählzyklen ihrerseits in Blöcke zerlegt und diese unterschiedlichen Epochen zuweist, insofern riskant ist, als sie nicht durch detailgenaue redaktionsgeschichtliche Untersuchungen abgesichert wird. Kleinräumigere Passagen lassen hingegen ein dichteres Argumentationsgefüge zu, und auch hier kommt der Vf. zu überraschenden neuen Überlegungen.

Die (nicht-priesterschriftliche) Jakobs-Erzählung (Gen 25–35*), deren möglicherweise weit zurückreichende traditionsgeschichtliche Wurzeln er nicht leugnet, datiert er in der (relativ jungen) literarisch vorliegenden Form in die Zeit nach dem Untergang des Nordreiches 722 v. Chr. im Sinne eines politischen Programms, welches den königslos zurückgebliebenen Bevölkerungsgruppen das Modell einer nach genealogischen Prinzipien geordneten Stammesgesellschaft vor Augen gestellt habe, in deren Zentrum das Heiligtum von Bethel (vgl. 2 Kön 17,28) gestanden sei, welches nicht als Reichsheiligtum, sondern als das alte Heiligtum aus der Erzväterzeit mit Massebe und Altar versehen nach den Vorstellungen der Autoren als gemeinsames Heiligtum wiederbelebt und durch den Zehnten der Israeliten (Gen 28,22b) versorgt werden solle. Der Abraham-Isaak-Zyklus (Gen 12–49*), der durch Gen 12,1–4a eingeleitet wird, habe nun eine weitere Perspektive hinzugefügt: Abraham sei „der paradigmatische Exilsheimkehrer", die Erzählung bemühe sich um einen Ausgleich mit den Nachbarvölkern und eine Verbindung der nord-israelitischen mit judäischen Positionen (daher werde die Jakobs-Erzählung integriert), sei aber zugleich „anti-jerusalemisch" und lehne die dtr. oder „aaronitische" Konzeption der Zentralisation des Kultus in Jerusalem ab. Sie vertrete ein „geschöpfliches Ethos", weise aber das Konzept eines schriftlich fixierten offenbarten Gesetzes zurück. Die Vätergeschichte geriere sich somit als „anti-dtr. Geschichtswerk". Sie finde ihre Abrundung in der Josephsgeschichte: Joseph repräsentiere die – nach der dtr. Darstellung „verschwundenen" – Stämme des Nordreichs, die Erzählung kulminiere in der Unterwerfung Judas unter Joseph. Dahinter hätten die politischen Interessen Samarias in nachexilischer Zeit gestanden.

Eine Integration dieser Paradigmen in der Perserzeit stehe in Opposition zum Paradigma des dtrG; sie sei nach der Meinung des Vf.s durch eine auf eine Priestergrundschrift und „priesterliche Texte" zurückgreifende P-Komposition geleistet worden, die den gesamten Darstellungszusammenhang von Gen 1,1 – Jos 24,29–33 unter Einschluss des Leviticus- und des Numeribuches umfasse und eine „integrative Haltung gegenüber dem ehemaligen Nordreich" anstrebe, dabei allerdings das Kultmonopol für Jerusalem in Lev 17–25* und für die „Aaroniden" beansprucht habe. Eine Bearbeitung dieses Hexateuchs habe sich sodann bemüht, durch Einfügung einer Reihe von Texten, welche die Rolle von Sichem thematisieren (Gen 12,6–8*; 33,20; 35,2–5; 48,21f; Dtn 11,29–31; 27; Jos 8,30–35; 24,1–28; danach Ri 1.9), eine religiöse Assoziation der Israeliten von Samaria an die judäische Gemeinschaft zu ermöglichen. Eine „Tora-Komposition" habe schließlich den Pentateuch von den vorderen Propheten separiert (Ex 4*; 12,21–27; 19,8a.19b; 33,7–11; Num 11,4–35; Num 12; 16; Dtn 31,14f.23; 34,4b.7b.10–12) und mit diesem den Grundtext einer sich auf die Torafrömmigkeit gründenden „Tora-Republik" geformt, in der leitende „Älteste, Priester und Propheten" gleichermaßen an Mose orientiert sein sollten. Während das Schrifttum des Enneateuchs mit der inneren Verfasstheit Israels befasst gewesen sei, hätten die Bücher Nehemia, Esra und die Chronikbücher der Näherbestimmung und Regelung des Verhältnisses des nachexilischen Juda nach außen gedient (das sog. „Persische Paradigma"). Nehemia werde hierin als persischer Statthalter zugleich als derjenige legitimiert, der „die Tora *de facto* politisch umsetzt" (239), allerdings dabei nicht unumstritten gewesen sei. „Die Esra-Schrift ist das Dokument der Durchsetzung der Tora als autoritativer Schrift des nachexilischen Juda." „Esra promulgiert dieses Dokument und mit der Annahme durch die Bevölkerung wird Juda zur Tora-Republik." Ergänzt wird dieses Geschichtsbild durch eine perserfreundliche „aramäische Tempelbau-Chronik" (Esr 5,1–6,14*), nach welcher der nachexilische Neubeginn wie auch die Entstehung des zweiten Tempels auf die Unterstützung durch Kyrus II. zurückgeführt wird. Esra- und Nehemiabuch werden in einer gemeinsamen Komposition vereinigt, welche gegenüber dem Konzept der Führung durch den Statthalter und den Priester eine rein priesterliche Führung in Gestalt des „Priesters Esra" unterstützt, die Artaxerxes-Briefe einfügt und der „Verwerfung des monarchischen Juda" (Esr 4,6–24) die „Apotheose des priesterlichen in Esr 7,2–5.7.9.11–28; 8,1–36" gegenüberstellt. Am Ende der narrativ entwickelten „staatstheoretischen Reflexionen" steht der Entwurf eines Tempelstaates in den Chronikbüchern.

Es wäre nun ein Leichtes, die vorgelegten Analysen bei ihren exegetischen Schwachpunkten anzugreifen und so den gesamten Entwurf mit einem Verriss beiseitezulegen. Der Vf. muss in seiner Skizze exegetisch mehr behaupten, als er belegen kann. Die Anhänger der klassischen Urkundenhypothesen wird er ohnehin nicht überzeugen, aber auch diejenigen, die etwa in dem mit dem Siglum „P" versehenen Literaturbereich sicherlich zu Recht eine komplexere literarische Entstehung annehmen, werden die Ansicht des Vf.s, dass nahezu der gesamte „Nöldecke'sche" Text der „Priesterschrift" *uno actu et una manu* die Hexateuch-Komposition erzeugt habe, nicht teilen. Gleichwohl, die Verlagerung der überlieferungsgeschichtlichen Überlegungen M. Noths auf in sich abgrenzbare literarische Erzählzyklen, die auf die Erkennbarkeit der politisch-hermeneutischen Motive ihrer Autoren hin befragt werden, wirft in vieler Hinsicht neues Licht auf die besprochenen Texte. Dabei versucht der Vf., die ideengeschichtlichen Konsequenzen aus den in der neueren Forschungsdiskussion entwickelten Modellen der Pentateuchforschung von u.a. E. Blum, T. Römer, R. G. Kratz, K. Schmid, J. Gertz, E. Otto zu ziehen und zugleich ein Gesamtmodell der atl. Literaturgeschichte für die Geschichtsbücher zu entwickeln. Das ist gleichermaßen mutig wie riskant und reizt zu Widerspruch. Eine Schwierigkeit des Modells besteht darin, dass die aus den Erzählzyklen dedu-

zierten mutmaßlichen „staatstheoretischen" Vorstellungen in ganz unterschiedlichem Grade elaboriert sind. Zudem ist keineswegs offensichtlich, dass etwa der Schriftgelehrte, der dem Jakobszyklus seine nunmehr älteste erkennbare literarische Gestalt gegeben haben soll, tatsächlich damit ein politisches Programm zu formulieren im Sinne hatte. Auch wäre in diesem Zusammenhang noch einmal nach den hier zu diskutierenden altorientalischen Vorstellungen von einem Staatswesen im Vergleich mit politischen Konzeptionen in Israel zu fragen. Andererseits ist am Dtn erkennbar, dass ihm in seinen verschiedenen Schichten unterschiedliche politische Vorstellungen zugrunde liegen, die nicht einfach in einem einzigen „deuteronomistischen" Akt der Komposition konvergieren. Schließlich wird man auch in Rechnung stellen müssen, dass die Kombination inhaltlich divergenter Rechtssammlungen in einem gemeinsamen narrativen Kontext mehr über die rechtshermeneutischen und politischen Implikationen der sich wandelnden Systematiken aussagt, als es der Vf. auf 272 Seiten entfalten kann. Das Verdienst der Arbeit besteht dennoch darin, eine im Grundsatz richtige und wichtige Fragestellung an die Texte gerichtet zu haben, die die Geschichtserzählungen als Spiegel der Geschichte theologisch-politischer Vorstellungen des Alten Israels erscheinen lässt.

Münster Reinhard Achenbach

Boer, Dick: **Erlösung aus der Sklaverei**. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung. – Münster: Edition ITP-Kompass 2008. 372 S., kt € 24,80 ISBN: 978–3–9809421–6-4

Die Bedeutung der von Dick Boer vorgelegten biblischen Theologie ist mir in besonderer Weise angesichts des Deutschen Ev. Kirchentags in Bremen deutlich geworden. Im Kirchentagsflyer war zu lesen: „Am Himmel über Bremen steht vom 20. bis 24. Mai 2009 die biblische Frage *‚Mensch, wo bist du?'*. Gott richtet sie an die beiden Menschen im Paradies, nachdem sie vom Baum der Erkenntnis gegessen haben. Damit beginnt die Geschichte der Freiheit. Seit der Mensch weiß, was gut und was böse ist, trägt er selbst die Verantwortung für sein Handeln, sein Lassen und Tun." Das Leitmotiv, das den Veranstaltungen des Ev. Kirchentags eine gemeinsame Ausrichtung gegeben hat, wollte die Geschichte der Freiheit in Erinnerung rufen und diese wurde mit dem Essen der verbotenen Frucht in Zusammenhang gebracht. B. liest in den Kap. Gen 2 und 3 (unter der Überschrift „Anthropologie") eine andere Bewegung: Der Garten, in dem die Menschen nach dem Verständnis des Kirchentagsflyers zunächst unfrei waren, ist für B. der enteignete Königsgarten, der „zu einem Volksgarten gemacht" wurde (169). Dort brauchen die Menschen nicht mehr von ferne auf prachtvolle, aber verbotene Bäume zu schauen.

„Auch und nicht zuletzt gibt es den ‚Baum des Lebens' frei, welchen die Götter nach der babylonischen Mythologie den Menschen gerade vorenthalten haben. Diese Anthropologie legt den Menschen, ‚Staub vom Acker', nicht fest auf sein Elend, sondern bietet ihm die Perspektive dieses demokratisierten Gartens, wo das Leben ‚fürstlich' ist – ein Land der Verheißung." (169) Das Gebot lautet jetzt, „den Erzählungen über den Menschen, die das Gegenteil suggerieren, keinen Glauben zu schenken" (170). „Lass dir diese Erkenntnis der Gnade nicht mehr abnehmen, lass dir nicht weismachen, dass die eigentliche Erkenntnis die Erkenntnis von ‚Gut und Böse' ist, die Erkenntnis einer ewigen Ambivalenz: du weißt, dass es nie gut werden wird, weil das nun einmal der ‚Natur' der Wirklichkeit und der ‚Natur' des Menschen widerspricht." (170f) „Diese Anthropologie ist wie die Schöpfungserzählung eine Intervention in die Welt des Mythos. […] Darum ‚erfindet' die Bibel in ihrer Anthropologie den Baum der Erkenntnis von ‚Gut und Böse' (der Mythos kennt einen solchen Baum überhaupt nicht) als Symbol eines ‚Erkennens', welches der Befreier-Gott ausdrücklich nicht gewollt hat!" (186f)

Mit dem Griff nach der verbotenen Frucht, der in der Hoffnung, „wie Gott zu werden", unternommen wurde, beginnt deshalb nicht die Geschichte der Freiheit, sondern der Herrschaft infolge der gefährlichen Illusion der Autonomie. „Was die Schlange verschwiegen hatte, war, dass ‚wie die Götter' zu werden, für sie (die Menschen) gar keine reale Möglichkeit war. Die Weisheit der Schlange ist Herrscherweisheit, in zweierlei Hinsicht. Erstens ist es nur der Herrscher, der Souverän, der die Macht hat, autonom zu sein. Und zweitens ist es der Herrscher, dem es nützt, wenn auch die ‚kleinen Leute' anfangen zu glauben, selbst souverän und autonom sein zu müssen, und vergessen, dass sie dann ihre einzige Chance auf Befreiung preisgeben: miteinander solidarisch zu werden und zu bleiben." (185f)

Eindrücklich bewährt sich in dieser Auslegung von Gen 2 und 3 das Vorhaben B.s. Sein Ausgangspunkt ist die Behauptung, die Losung „Erlösung aus der Sklaverei", diese Worte aus einem Lied der niederländischen Arbeiterbewegung, träfen den Kern, um den es in der Bibel geht. „Nur die Sprache der Befreiungsbewegung der Arbeiter verbindet diese (Erlösung) mit der Sklaverei, die in der Exodusgeschichte das auslösende Moment ist, ohne welche die Erlösung, von der erzählt wird, gar nicht verstanden werden kann. Erst von dieser Erlösung aus der Sklaverei her kann auch biblisch von der Gnade, der Sünde und der Sinnfrage gesprochen werden: die Gnade, die dem Sklavenvolk widerfährt, wenn sich überraschend die Möglichkeit seiner Befreiung öffnet; die Sünde, die darin besteht, dass es den Weg der Befreiung aufgibt; die verzweifelte Frage nach dem Sinn des ganzen Unternehmens, die die Hoffnung auf sein Gelingen zu töten droht." (5f) B.s biblische Theologie ist der Versuch, in diesem Sinne die Sprache der biblischen Botschaft zu aktualisieren. „Sie ist eine Übersetzungsarbeit auf der Suche nach einer Sprache, die Verständnis hat für das, was die Welt von heute bewegt, zugleich aber ‚bewahrt', was die biblische Sprache in Bewegung gebracht hat." (3) Die Auslegung von Gen 2 und 3 zeigt beispielhaft die Brisanz seines Unternehmens. Ohne die Erinnerung, dass der Gott JHWH aus der Sklaverei befreit und es in seinen Geboten und seiner Geschichte um etwas geht, nämlich der gewonnenen Freiheit im Alltag eine Gestalt zu geben, sind die großen Worte wie Gnade, Sünde oder Freiheit in der Gefahr, ihre Bedeutung zu verlieren. Wenn JHWH verwechselt wird mit den Göttern, die den Menschen das Leben vorenthalten, wird die Rebellion gegen den Gott, der befreit, zum Beginn der Freiheitsgeschichte und von der biblischen Vorstellung von Freiheit – eine Gesellschaft ohne Herrschaft – bleibt nicht viel anderes übrig als die freie Fahrt für den freien Mann. Die Aktualität der biblischen Botschaft stellt sich ein durch das für den Bestand demokratischer Gesellschaften notwendige Gespräch über die Verwurzelung der Freiheit in unverletzbaren Menschenrechten und Gemeinschaft stiftenden Regeln.

Den Schwerpunkt der biblischen Theologie B.s bilden Reflexionen über die fünf Bücher Mose, die Tora, „das Grundgesetz des Projektes Israel" (19), das in den Kap. Exodus, Bund, Schöpfung, Anthropologie und Einzug bearbeitet wird. Ein Kap. ist unter der Überschrift „Das real existierende Israel" den vorderen und hinteren Prophetenbüchern gewidmet. Auf Tora und Propheten folgen schließlich zwei Postskripta – mit der Begründung: „Die verschriftlichten Stimmen der Gemeinde sind nicht die Schrift, sondern *nach* der Schrift, *‚Post*skriptum'" (20) –, das eine über Paulus und die Gemeinde, das zweite eine Bildbetrachtung des gekreuzigten Jesus. Ein wiederkehrendes Thema im ganzen Buch ist die Unterscheidung von Gott und den Göttern. Dabei kommt B. die Auseinandersetzung mit den modernen Befreiungsbewegungen zu Hilfe: „Wie hätte ich die Beschaffenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen eine Befreiungsbewegung operiert, besser analysieren können als an Hand der Dreieinheit von ‚Ökonomie-Politik-Ideologie'?" (7) Er kann die Offenbarung des Namens JHWH beschreiben als eine Intervention auf dem Feld der Ideologie. „Der Gott der Bibel ist […] in der Geschichte nur wirksam, um jede Vergöttlichung von welcher Wirklichkeit auch immer (ob Kaiser, Führer, Generalissimo oder Dalai Lama) zu verbieten. […] Was dieser Gott fordert, ist militanter Atheismus, Bekämpfung von allem, was sich als Gott aufspielt. Harmlos ist der Atheismus, der behauptet, dass es keinen Gott gibt. Es gibt Götter in Menge. Es gibt sie bis heute, auch wenn sie nicht so genannt werden: das Kapital, der Markt, aber auch die Menschheit à la Feuerbach, die sich wie ein Gott über jede Kritik erhebt und ihre Humanität rücksichtslos durchsetzt. Da ist praktischer Atheismus gefragt: diese Götter sind verwerflich und zu verwerfen." (9f)

B.s biblische Theologie schlägt einen großen Bogen und bietet zugleich viele interessante Detailbeobachtungen. Für die Kirchen genauso wie für die akademische Theologie, die gegenwärtig um ihre gesellschaftliche Relevanz ringen, ist dieses Buch eine wichtige Herausforderung.

Uelzen Klara Butting

Reiprich, Torsten: **Das Mariageheimnis**. Maria von Nazareth und die Bedeutung familiärer Beziehungen im Markusevangelium. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 336 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 223), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–525–53086–3

Die in Greifswald angenommene Diss. beschäftigt sich mit dem Vorkommen der Mutter Jesu und der Bedeutung familiärer Beziehungen im Markusevangelium. Was auf den ersten Blick als eine eher an der Person der Mutter Jesu orientierte Arbeit erscheint, erweist sich bei näherem Hinsehen als eine umfassende Darstellung familiärer Beziehungen und ihrer ekklesiologischen Relevanz im MkEv. Die These: Maria, die Mutter Jesu, steht unter dem Kreuz. Ihre Umschreibung mit dem Namen Maria und dem Verweis auf ihre beiden Söhne, Jakobus und Joses, ohne sie auch als Mutter Jesu zu bezeichnen, „gehört zum markinischen Konzept des Wechsels von der Herkunftsfamilie in die *familia dei*" (14). Aus ihr leitet Reiprich ein Mariageheimnis ab – analog dem im MkEv vorfindlichen Messiasgeheimnis. Die These ist originell und bedarf einer eingehenden Begründung.

Nach einer forschungsgeschichtlichen Einleitung erfolgt zunächst eine Besinnung auf das methodische Vorgehen. Der Blick auf das Evangelium als Ganzes wird ergänzt mit der Redaktionskritik, um die markinische Theologie zu erfassen. Synchrones und diachrones Vorgehen sind somit aufeinander abgestimmt. Außerdem wird das Motivfeld Familie in den Blick genommen und mit Hilfe der Sozialgeschichte und der Kulturanthropologie erhellt. Eine metaphorische Betrachtungsweise mit Hilfe der Metapherntheorie lehnt R. für sich ab, weil Markus das Motiv des Familienwechsels an der leiblichen Gestalt der Maria verdeutliche und konkrete Familienzerwürfnisse in Blick nehme. Diese Vorentscheidung ist nachvollziehbar, hat aber

den Nachteil, dass die Frage einer das Historische überschreitenden Lesestrategie in den Hintergrund tritt.

Die Arbeit umfasst zwei große Hauptteile: Textanalyse und Themenschwerpunkte. Im ersten Hauptteil „Textanalyse" werden für die Thematik zentrale Texte aufgegriffen und einer entsprechenden Analyse unterzogen. Unter dem Stichwort „Familie in Konfliktsituationen" sind es folgende Texte: Mk 1,16–20; 3,20f.31–35; 6,1–6a; 10,28–31; 13,12; 15,40f,47; 16,1. Es folgt dann ein Abschnitt „Familie vor ethischen Fragen" mit diesen Texten: 7,9–13; 10,2–12.19; und letztlich ein Abschnitt „Familie in eschatologischer Perspektive", in dem Mk 12,18–23 behandelt wird. Die jeweiligen Einzeltexte werden mit Blick auf Kontext und Struktur beschrieben und anschließend redaktionskritisch analysiert.

Auffallend ist, dass sowohl die Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,21–24.35–43) als auch die von der Heilung des epileptischen Knaben (Mk 9,14–27) nicht behandelt werden, obwohl diese beiden Erzählungen möglicherweise einen familiären Beziehungskonflikt aufgreifen und diesen einer Lösung zuführen – zumindest hätte dieser Frage nachgegangen werden sollen.

Im zweiten Hauptteil werden folgende thematische Schwerpunkte behandelt: Die leibliche Familie Jesu, Maria in der markinischen Passion, das Motivfeld Familie und das Motivfeld Familie und Maria von Nazaret. In den einzelnen Themenschwerpunkten werden zeitgeschichtliche, sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Aspekte von Familie umfassend dargestellt. In der Gesamtschau ergibt sich für R. das Bild einer *familia dei*, in die die Nachfolge führt, die nicht mehr durch verwandtschaftliche Beziehungen definiert wird, sondern aufgrund eines positiven Verhältnisses zu Jesus. Dabei ergibt sich, dass dies häufig zum Konflikt mit der Herkunftsfamilie und letztlich zur Trennung von ihr führt bzw. führen kann. Maria fungiert hier zunächst als „Distanzfigur" und die Familie Jesu als „Negativfolie zur christlichen Gemeinde" (66). Als Lohn der Nachfolge winkt die neue Gemeinschaft der *familia dei*. Die Trennung von der Familie habe für Markus und seine Gemeinde „existentielle und identitätsbildende Bedeutung" (74).

Das vorrangige Interesse des Evangelisten liege beim Familienwechsel. Es gehe ihm darum, die neue Familie als *familia dei* zu beschreiben. Dies lasse auf ein besonderes Interesse bzgl. der realen Situation der Gemeinde schließen. Das Motiv sei letztlich ekklesiologisch. Die Gestalt der Maria gewinne darin herausragende Bedeutung. Sie, die sich zunächst Jesus gegenüber abweisend zeigt (vgl. Mk 6,3), steht letztlich unter dem Kreuz und damit in der Nachfolge. Maria diene Markus somit zur „paradigmatischen Ausgestaltung des Motivs Familienwechsel" (290).

Dieses imposante Bild steht und fällt mit der These, dass die in Mk 15,40 erwähnte Maria die Mutter Jesu ist, die Mutter Jesu also unter dem Kreuz steht. Diese Position wird in der Forschung vereinzelt vertreten; die Mehrheitsmeinung sieht dies bis heute anders. Der Textbefund ist relativ eindeutig. In Mk 15,40 wird „Maria, die des Jakobus des Kleinen und des Joses Mutter" erwähnt, in Mk 15,47„Maria, die des Joses" und in Mk 16,1 „Maria, die des Jakobus". In allen drei Fällen – so R. – handelt es sich um die gleiche Person. Maria werde statt über ihre Beziehung zu Jesus über eine Auswahl ihrer anderen Söhne näher bestimmt und somit ihre Anwesenheit unter dem Kreuz chiffriert (163). Deshalb spricht R. von dem „Mariageheimnis".

Das Problem ist die Variation der Namen. Die Variation – so R. – sei eine bewusste textpragmatische Absicht des Evangelisten, der damit die Aufmerksamkeit des Lesers auf diese Maria richte und eine Verbindung zu Mk 6,3 herstelle (84). Nach Markus steht die Mutter Jesu unter dem Kreuz. Dies trifft sich mit der johanneischen Tradition (vgl. Joh 19,25). Wo der ursprüngliche Ort der Namensliste zu finden ist, bleibt letztlich auch für R. ungeklärt. Entweder fand sie sich in der Ostererzählung oder sie gehört ursprünglich in die Kreuzesszene (85–86). R. favorisiert letztere Lösung und ist überzeugt, die historische Maria gehörte bereits vor Ostern zur Jesusbewegung und stand unter dem Kreuz (294–296).

Die These ist auf den ersten Blick bestechend und hat manche Argumente für sich – insbesondere das der Namensgleichheit mit Mk 6,3. Dennoch bleiben offene Fragen. Lässt sich „Jakobus der Kleine" mit dem Herrenbruder identifizieren? Der Hinweis, Jakobus werde als einer „dieser Kleinen, die an Jesus glauben" (Mk 9,42) dargestellt (so: 157–158) und so sein besonderer Status als Kopf einer einflussreichen, hierarchisch strukturierten Gemeinde relativiert (158), klingt nicht überzeugend. Auch scheint es eher konstruiert, die markinische Gemeinde in einen Gegensatz zur Gemeinde in Jerusalem zu bringen. Der offensichtlich im MkEv vorhandene Gegensatz Galiläa – Jerusalem lässt nicht ohne Weiteres auf innerkirchliche Auseinandersetzungen schließen.

Insgesamt aber wird hier ein eindrucksvolles Bild von der Bedeutung Marias, innerfamiliärer Beziehungen und deren ekklesiologischer Relevanz im MkEv entworfen. Folgerichtig schließt die Arbeit mit Impulsen für ein protestantisches Mariabild. Diese bieten zwar keine entfaltete Mariologie; dennoch wird hier ein Bild von Maria gezeichnet, das wichtige Aspekte – wie etwa Maria als Garantin von Passions- und Osterbotschaft, als Vorbild in der Nachfolge oder als Mutter im Glauben – aufzeigt, die das ökumenische Gespräch über Maria befruchten können.

In Bezug auf die Textanalysen seien noch einige Anmerkungen erlaubt:

- Es ist nicht ganz einsichtig, wieso die Familie mit Mk 3,21 die Reihe der Versuche, Jesus gewaltsam festzusetzen, eröffnet (so: 46). Bereits in Mk 3,6 wird der Leser damit vertraut gemacht, dass die Pharisäer zusammen mit den Herodianern den Beschluss fassen, Jesus zu vernichten. Die Familie Jesu steht wohl kaum am Anfang dieser Entwicklung (so: 49), wird aber von ihrem ersten Auftreten an in die Nähe der Gegner Jesu gebracht. Die Hinwendung der Mutter Jesu zur Jesusbewegung noch vor Ostern muss R. aus ihrer Anwesenheit unter dem Kreuz erschließen. Dies impliziert ein historisches Urteil. Solche Urteile aber sind immer mit Unsicherheiten behaftet.
- Worin die Ähnlichkeit im Aufbau der Nazaretperikope (Mk 6,1–6a) mit Mk 2,23–28 (Streit mit den Pharisäern über das Ährenrupfen am Sabbat) liegt und warum darin möglicherweise ein Kontrast zwischen Nazaret und Kafarnaum gezeigt wird (so: 59), ist nicht klar. Mk 2,23–28 steht allenfalls indirekt im Zusammenhang mit Kafarnaum. Möglicherweise liegt hier auch ein Druckfehler vor, und es sollte auf Mk 1,23–28 – die Erzählung von der Austreibung eines Dämons in der Synagoge von Kafarnaum – verwiesen werden.
- Ob Mk 10,28–31 eine selbstständige Einheit ist (69), ist zu diskutieren. Überlieferungsgeschichtlich mag dieses Urteil zutreffen; im Sinne der markinischen Redaktion wohl kaum. Die literarische Verknüpfung von Mk 10,30 mit 10,17 mittels des Stichwortes „ewiges Leben" spricht eher dagegen.
- In einem Punkt widerspricht der Rez. R. entschieden. Die Osterperikope bestätigt weder das partielle Versagen der Frauen, noch findet das MkEv keinen befriedigenden Abschluss (so: 87). Vielmehr sind Furcht, Schweigen, Zittern und Entsetzen Elemente einer Theophanie, die darauf hinweisen, dass die Frauen am leeren Grab göttlicher Wirklichkeit und Macht begegnet sind. Der Verweis auf Galiläa ist textpragmatisch als Aufforderung an die Leser zu verstehen, das Evangelium noch einmal zu lesen und Jesus von Nazaret in seinem Wirken in Galiläa als den zu begreifen, der er ist: Jesus Christus, Sohn Gottes (Mk 1,1). Insofern findet das MkEv mit Mk 16,8 seinen sinnvollen Abschluss. Unter dieser Voraussetzung gewänne das von R. postulierte Mariageheimnis sogar an theologischer und ekklesiologischer Sprengkraft.

Diese kritischen Anmerkungen schmälern nur unwesentlich den Gesamteindruck. Insgesamt bleibt die Arbeit eine eindrucksvolle und anregende Darstellung Marias, der Mutter Jesu, und innerfamiliärer Beziehungen im Markusevangelium und deren ekklesiologischer Relevanz.

Mainz Rainer Dillmann

The Resurrection of Jesus in the Gospel of John, hg. v. Craig R. Koester / Reimund Bieringer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 358 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 222), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–149588–5

Die Bedeutung und der Facettenreichtum der Auferstehungsthematik geben dem narrativen Verlauf und der theologischen Kernbotschaft des Johannes-Evangeliums ihre besondere Gestalt und Aussage. In den Ich-bin-Worten wird das *christologische* Verständnis der Person Jesu mit der Wendung „Auferstehung und Leben" (Joh 11,25) zusammengefasst. Stärker als die Synoptiker verbindet Johannes die Ankündigung des Kreuzestodes Jesu schon mit der Erwartung der Auferstehung (so in Joh 1,36; 3,14–16; 10,15.17–18; 11,51–52; 12,32): Tod und Auferstehung formen eine *soteriologische* Einheit, in der sich die gesamte Sendung Jesu kondensiert. Die Frage nach dem Glauben der Jünger an die Auferstehung (Joh 2,22; 6,40.47; 11,25–26; 14,28–29) macht den *ekklesiologischen* Gehalt der Thematik deutlich und weist auf die lebenspraktischen Konsequenzen in der Nachfolge hin. Mit der Erwartung einer Auferstehung der Toten am letzten Tag (Joh 5,25–29; 6,39–40.44.54) ist schließlich ein *eschatologisches* Moment ins Evangelium eingebracht, das nach dem Zueinander von präsentischen und futurischen Auferstehungsmotiven fragen lässt. Schon im Verlauf der narrativen Entfaltung und nicht erst mit den Ostererzählungen am Ende erscheint die Thematik der Auferstehung

als Grundmovens der literarischen Gestaltung und als Grunddatum der theologischen Gesamtkonzeption des Johannes-Evangeliums.

Die durchwegs von namhaften Autoren verfassten 13 Artikel des vorliegenden Sammelbd.es entstammen der Forschungsarbeit einer Seminargruppe zum johanneischen Schrifttum der Society of New Testament Studies (SNTS). In ihrer Summe bilden die einzelnen Beiträge ein versiertes, methodisch wie inhaltlich reichhaltiges Kompendium zur Bedeutung der Auferstehung im Johannes-Evangelium.

Am Beginn des Buches steht mit der Untersuchung von Harold W. Attridge (1–19) eine Sichtung und Analyse aller für die Auferstehungsthematik relevanten Texte. Die in der Forschung teils redaktionskritisch, teils unter Voraussetzung einer eschatologischen Rahmung des Evangeliums (2–4) gelöste Spannung zwischen einer in Jesus bereits realisierten (Joh 5,24; 11,25–26) und doch zukünftig noch ausstehenden Auferstehung der Christen (Joh 5,28–29; 11,24) resultiert für Attridge aus dem Anliegen des Evangelisten, die Bedeutung der Auferstehung Jesu für das Leben der Gemeinde herauszustellen. In einem von Liebe und Vergebung geprägten, geisterfüllten Leben der Christen sprechen sich der Glaube an die Auferstehung Jesu präsentisch und die damit verbundene Hoffnung auf die eschatologische Vollendung futurisch aus (16–19).

Die jeweils inhaltliche Beziehung der Auferstehungsthematik zu anderen theologischen Topoi des Johannes-Evangeliums – zur Inkarnation, zu den Zeichen und Wundern Jesu, zum Kreuz, zur Heimkehr Jesu zum Vater und zur Sündenvergebung – untersuchen die einzelnen Beiträge von John Painter (21–46), Craig R. Koester (47–74), Udo Schnelle (127–151), Reimund Bieringer (209–235) und Johannes Beutler (237–251). Die Auferstehung ist Klimax und Erfüllung der in der Inkarnation begonnenen Erlösung der Welt (43). In den Zeichen und Wundern (vgl. etwa die Auferweckung des Lazarus, Joh 11,1–45) verdichtet sich die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu. Die Zeichen vertiefen den Glauben an die präsentische Wirkmächtigkeit Jesu (72), die in der Auferstehung begründet liegt. Dabei wird die Bedeutung des Todes und der Menschwerdung Jesu durch die Auferstehung nicht relativiert: „For John, true death and true life coincide on and in the cross, since for him incarnation, crucifixion and resurrection form a unity; genuine dying and real resurrection are the presupposition for genuine life and vice versa." (149) In seiner Heimkehr zum Vater eröffnet der Auferstandene den Jüngern eine neue Beziehung zu Gott und zueinander (232): Die Einheit der Jünger wurzelt in der Einheit von Vater und Sohn und findet ihre gemeinschaftsstiftende Mitte im erhöhten Herrn (234). Die den Jüngern übertragene Autorität, Sünden zu vergeben, zeigt diese geistgewirkte Präsenz des Auferstandenen unter ihnen an (238).

Der Einzelanalyse von Texten zur Auferstehungsthematik widmen sich die Beiträge von Jean Zumstein zu den Abschiedsreden (103–126) und Sandra M. Schneiders zu den Ostererzählungen in Joh 20 (153–176). Mit der Oster-Prolepsis (105) deuten die Abschiedsreden bereits vor der Passion den Tod Jesu als Heimkehr zum Vater (125). Nach der Auferstehung weisen Maria Magdalena und Thomas (172–173) auf die – zwar veränderte, aber doch bleibende – Erfahrbarkeit Jesu im Leben der Gemeinde (Joh 20,17) und in der persönlichen, auch sakramental vermittelten Erfahrung des Einzelnen hin (Joh 20,27–29).

Die Studien von Jesper Tang Nielsen zur leserrelevanten Funktion der Auferstehung (177–208), von R. Alan Culpepper zur realisierten Eschatologie als Erfahrung der johanneischen Gemeinde (253–276), von Hans-Ulrich Weidemann zur Verbindung von Liturgie und Eschatologie (277–310) und von Martin Hasitschka zu den Auferstehungserscheinungen in Joh 21 (311–328) zeichnet ein jeweils synthetisierender Blick auf das theologische Gesamtprofil des Johannes-Evangeliums aus. In zeitüberdauernder Schriftlichkeit bewahrt das Evangelium das Zeugnis der Apostel auf und führt – seinem theologischen Selbstverständnis und Anspruch nach – den Leser zur Begegnung mit dem Auferstandenen (206). Die Gemeinde vergegenwärtigt in der Liturgie den Tod und die Auferstehung Jesu und wird – in der Erfahrung dieser liturgisch realisierten Eschatologie (307) – zu einem vom Geist und der Gegenwart Jesu erfüllten Leben animiert und zum Zeugnis vor der Welt bewegt (276). Joh 21 blickt auf die Nachfolge der Jünger, die im Ruf des Auferstandenen wurzelt, sich aus dem Glauben an die Präsenz Jesu im gemeinsamen Mahl speist und von seiner bleibend verborgenen Gegenwart getragen weiß (327).

Besondere Beachtung verdient die Interpretation der Auferwekkung des Lazarus (Joh 11) im Licht einer narrativen Hermeneutik von Ruben Zimmermann (75–101). Die Erzählung weist – etwa durch den Tötungsbeschluss des Hohen Rates (77–78) – auf den Tod und das Begräbnis Jesu voraus. Gleichzeitig wird die Auferweckung des Lazarus theologisch durch die Selbstpräsentation Jesu als „Auferstehung und Leben" mit dem Ostergeschehen in Beziehung gesetzt (76). Die präsentische Form der Selbstvorstellung Jesu (ἐγώ εἰμι) richtet sich gegen ein nur futurisches Verständnis der Auferstehungshoffnung. Mit der Frage an Martha (Joh 11,26) verweist die Erzählung den Leser auf den Glauben an die Wirkmächtigkeit Jesu (84) angesichts der real geschilderten und förmlich spürbaren Wirklichkeit des Todes (99). Die einzelnen Charaktere repräsentieren die Inhalte, aber auch Defizite dieses Glaubens. Während das Bekenntnis der Martha die rein kognitive und das Vertrauen der Maria die ausschließlich emotionale Seite des Glaubens an die Auferstehung veranschaulichen (90–95), steht dem Leser mit Lazarus der Prototyp einer gläubigen Existenz vor Augen (95–97): Er hört die Stimme Jesu, folgt ihr und stellt damit das Vertrauen auf Jesus im Angesicht des Todes dar. Der Glaube an die Präsenz Jesu modifiziert die Wahrnehmung des Sterbens und führt zur vertrauensvoll furchtlosen Gestaltung des Lebens – gegen oder über allen Tod hinaus (100).

Der Sammelbd. beeindruckt durch die Vielfalt der behandelten Themen, die Anwendung unterschiedlicher – narrativer, diachroner oder synthetisch ausgerichteter – methodischer Verfahrensweisen und das gleichbleibend hohe Niveau der Beiträge. Einzeln und zusammengenommen verdeutlichen und konkretisieren die Artikel die prägende Zentralität der Auferstehungsthematik im Johannes-Evangelium. Gerade in der wechselseitigen Bezugnahme und Bestätigung der einzelnen Analysen zeichnen sich im Lauf der Lektüre gemeinsame Forschungserträge ab. Wiederholt wird die Auferstehung als gestaltgebende Mitte der narrativen Entfaltung des Johannes-Evangeliums herausgestellt (vgl. etwa 13, 104–106, 125, 133–145, 192–197, 277–278, 312–323), auf welche die Zeichen und Wunder Jesu verweisen und die im Prolog und in den Abschiedsreden gleichermaßen vorausgesetzt wird. Detailliert weist das Werk die inhaltliche Verwobenheit der Auferstehungsthematik mit anderen zentralen Theologumena nach (vgl. 21–25, 43–46, 148–150, 238–243): So vollendet die Auferstehung den in der Inkarnation grundgelegten Schöpfungsplan Gottes, weist damit auf das eschatologische Ziel der Welt und des Menschen hin und prägt – liturgisch, kerygmatisch wie ethisch – das Selbstverständnis und Leben der Jüngergemeinschaft (268–276).

Das Werk geht aus der jahrelangen Forschung und dem konzentrierten Gespräch einer Arbeitsgruppe internationaler Exegeten hervor. Hieraus ergibt sich das womöglich einzige Desiderat: Dieser Entstehungsrahmen und die damit verbundene fachliche Auseinandersetzung hätten sich – etwa in Form einer die Diskussionsschwerpunkte nachzeichnenden Einführung oder eines die wesentlichen Erträge zusammenfassenden Ausblicks – in das Buch einbringen lassen und den wissenschaftlichen Diskurs bereichert. Gerade die thematische Fokussierung des Sammelbd.es legt eine – nun dem Leser überlassene – Vernetzung und wechselseitige Profilierung der Einzelstudien nahe. Doch stellt dieser Wunsch den Wert des Buches nicht in Frage, sondern resultiert gerade aus seiner unbestrittenen Relevanz und Reichhaltigkeit.

Trier Hans-Georg Gradl

Metzner, Rainer: **Die Prominenten im Neuen Testament**: Ein prosopographischer Kommentar. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 695 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 66), ln € 84,00 ISBN: 978–3–525–53967–5

Bisher griff man für Informationen zu Einzelgestalten im NT zu einem der vielen Bibellexika und hatte damit die nötigen Informationen. Im Vergleich zu den meist knappen Einträgen der Lexika ist der vorliegende Bd. grundlegend anders aufgebaut. Mit den „Prominenten" im NT sind weder die im NT herausragenden Gestalten gemeint noch Gestalten, die in der Auslegungs- und Kirchengeschichte eine breitere Wirkungsgeschichte entfaltet haben, sondern Personen, die auch im antiken Sinne gesellschaftlich prominent waren, d.h. zu den Eliten der Gesellschaft gehörten:

„Sie haben einen bevorzugten Zugang zu den privilegierten Bereichen öffentlicher Aufmerksamkeit. Sie bilden das Establishment, d.h. die aus der ‚Masse' der Normalbürger herausgehobene Führungselite, die ökonomische, politische, gesetzgeberische und wertsetzende Herrschaft bzw. Macht besitzt. Ihnen kommt eine erhöhte Aufmerksamkeit zu, weil sie neben Prominenz auch mit Ansehen, Reputation und Ruhm ausgestattet sind." (13)

Die Auswahl liegt von der biblischen Einsicht her nahe, dass das Evangelium auch in den geachteten Kreisen der Oberschicht Einfluss gewinnen konnte (weitere Gründe und Konsequenzen aus der Darstellung auf S. 14f). Nicht behandelt werden Personen, die erst in der christlichen Sozialgeschichte im engeren Sinn prominent geworden sind, da sich ihr Name erst in Verbindung mit einer fortschreitenden christlichen Wirkungsgeschichte herausgebildet hat. „Die Prominenten, die in diesem Buch aufgeführt werden, gehören zur näheren Umwelt, zur Zeit- und Kulturgeschichte des NT. Ihren Einfluss auf das frühe Christentum und ihre Rolle im NT zu beschreiben, ist das Ziel dieser Arbeit." (21; zur Auswahl und unterschiedlichen Definitionen von Prominenz ferner 16–20) Die gebotenen prosopographischen Angaben betreffen Herkunft, Besitz und Status von Einzelpersonen.

M. bietet dabei keine systematische Zusammenstellung aller Angaben zu einer prominenten Gestalt im Sinne eines Eintrags im Bibel-

lexikon: Vorkommen im NT und in außerbibl. Quellen, biographischer Aufriss, ggf. Referat einzelner ntl. Vorkommen, Bedeutung im NT und darüber hinaus. Vielmehr geht es um einen Kommentar zu den einzelnen Vorkommen („prosopographische Informationen, die der Interpretation der [...] biblischen Texte dienen sollen", 16), sodass auch mehrere Vorkommen in einem ntl. Buch nicht zusammen behandelt werden. Nach der jeweils einführenden Profilskizze der Person bieten M.s Kommentare keine vollständige Exegese der Texte. „Sie stellen sich nur der Frage, in welchem Licht die genannten prominenten Personen im Text gedeutet werden." (16)

M. folgt dem Aufriss des NT. Im MkEv erscheinen acht Prominente (23–139), im MtEv 13 (140–95), im LkEv 19 (196–298), im JohEv sieben (299–340) und in der Apg 36 (341–555). Freilich können die Zahlen nicht addiert werden, da z. B. Pilatus in allen fünf Büchern erscheint, teilweise mehrfach in einem Buch behandelt wird und daher im Sinne eines prosopographischen *Kommentars* auch mehrfach besprochen wird. Um Auswahl und Vorgehensweise zu verdeutlichen, führe ich im Folgenden alle besprochenen Prominenten in zwei Evangelien auf:

Bei Mk geht es um den Synagogenvorsteher Jairus in Mk 5,21–24. 35–43; Herodes Antipas, Herodias und ihre Tochter (6,14–29), nochmals um Herodes („Der Sauerteig des Herodes" [Antipas] Mk 8,15); den Kaiser (Tiberius) Mk 12,13–17; den Gräuel der Verwüstung (Caligula) Mk 13,14; den Hohepriester (Kaiphas) Mk 14,53–64 (mit einem Exkurs über die Hohenpriester); den Statthalter Pilatus Mk 15,1–5 (mit Exkursen über die Statthalter, die Ritter und über Pilatus in der kirchlichen Legendenbildung); den Aufrührer Barabbas Mk 15,6–15 und den Ratsherrn Josef von Arimatäa Mk 15,42–47.

JohEv: Der Ratsherr Nikodemus 3,1–12; Nikodemus – „einer von ihnen" Joh 7,50–52; der Hohepriester Kaiphas und sein Rat Joh 11,47–53; Hannas und sein Schwiegersohn Kaiphas Joh 18,12–14,19–24; Pilatus, Barabbas und der Kaiser Joh 18,28–19,16a; Pilatus und die Kreuzesinschrift 19,19–22; Josef von Arimatäa und Nikodemus Joh 19,38–42.

Im Röm geht es um den Stadtverwalter Erastus (16,23; auch zu Erastus in Apg 19,22 und 2 Tim 4,20); im 2 Kor um König Aretas IV. und seinen Ethnarchen (11,32); im Phil um Kaiser Nero (4,22), im 1 Tim um Pilatus (6,11–14) und in der JohOffb um „unser Herr und Gott" – Domitian 4,11 (bei entsprechender Datierung! Geht es wirklich um einen bestimmbaren Kaiser oder um die sich in diesem Amt verkörpernde widergöttliche Macht?), Nero *redivivus* in 13,3.12.14.18; 15,2; 17,8.11f.16 (zudem Angaben zur Nero-redivivus-Sage und zur Zahl 666) und die sieben Könige aus Offb 17,9–11.

Weitere Exkurse gelten den Senatoren (222f), dem Begriff „Freund des Kaisers" (327f, im Zusammenhang von Joh 18,28–19,16a), den Dekurionen (431f) sowie dem Prokonsulat des Gallio in Korinth (445f). Für Pilatus, seine Frau, Salome, Josef von Arimatäa, Nikodemus und Gamaliel wird auch die nachbiblische Wirkungsgeschichte skizziert. Abschließend bietet M. eine instruktive „Stratigraphie der Prominenz" (625–37). Detaillierte Literaturangaben (638–77) sowie Stellen, Namen- und Sachregister beschließen den Bd.

Der Vorteil von M.s Vorgehensweise ist, dass die Prominenten in ihrem jeweiligen Kontext behandelt werden und so die Funktion ihrer Erwähnung in den Blick gerät. Nachteilig ist, dass im NT mehrfach vorkommende Gestalten auch mehrfach im Bd. erscheinen (wie z. B. Pilatus an elf Stellen), sodass keine Synthese im Sinn von *Die Prominenten im NT* entsteht. Daher eignet sich der Bd. nur bedingt als Nachschlagewerk.

Neben interessanten Einsichten in die soziale Schichtung des Urchristentums (die Fülle der behandelten Figuren macht deutlich, „dass prominente Personen weit mehr im Blickfeld der ersten Christen standen, als man meint. Das Evangelium besaß die Kraft, Statusgrenzen von Elite und Nicht-Elite zu überwinden und Reiche und Arme in der Gemeinde Gottes wechselseitig voneinander profitieren zu lassen", 14), in die gesellschaftliche Wahrnehmung der ntl. Autoren und ihr Darstellungsinteresse sowie in die historische Verankerung der ntl. Ereignisse in ihrer Umwelt („dass die Geschichte Jesu und die des Christentums sich nicht in einem luftleeren Raum abspielen, sondern mit der Geschichte des jüdischen Volkes und mit der Profangeschichte verzahnt sind", 13) wird man den Bd. bei der Exegese der einzelnen von M. behandelten Stellen heranziehen und jeweils prüfen, inwieweit seine über andere Kommentare weit hinausgehenden Angaben neben interessanten Hintergrundinformationen jeweils zur Erhellung der Stellen beitragen.

Aus der obigen Aufstellung wird ebenfalls ersichtlich, dass auch *namentlich* nicht erwähnte Gestalten behandelt werden, so z. B. die röm. Kaiser Tiberius und Caligula im MkEv. So korrekt diese und andere historische Identifikation sein mögen, ist doch zu fragen, ob sie dem Anliegen des Evangelisten oder des Sehers Johannes gerecht werden, denen es anscheinend weniger um die konkrete Person ging (auf die Nennung des Namens wird wohl bewusst verzichtet), sondern um das Amt an sich. Wenn z. B. die Purpurhändlerin Lydia (Apg 16,14f.40) zu den Prominenten gerechnet wird (417–26), kann man fragen, mit welchen Gründen (außer praktischen Erwägungen) Gestalten wie Petrus als mittelständischer Fischereiunternehmer vom See Genezareth oder der römische Bürger, Diasporapharisäer und Schriftgelehrte Saulus von Tarsus nicht dazugehören. Folgt M. hier konsequent seinen eigenen Kriterien (16–21)?

Fazit: M. legt einen gründlich gearbeiteten, umfassenden Bd. vor, der trotz einiger Anfragen eine Fülle von interessanten Informationen und Einsichten im Detail enthält und neues Licht auf mehrere übergreifende Fragestellungen wirft. Die enorme Leistung des einen Autors gewährt dabei die Einheitlichkeit und verhindert Überschneidungen, soweit sie sich bei dem gewählten Aufriss vermeiden lassen.

Abzuwarten bleibt, wie die Behandlung der Prominenten und anderer Gestalten im NT in der bald erscheinenden, auf dreißig Bde. konzipierten *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin: New York: W. de Gruyter) ausfallen wird (vgl. den Artikel von E. J. Schnabel zu Apollos unter www.degruyter.de/ebr; unter „Sample Articles").

Bergneustadt Christoph Stenschke

Kirchengeschichte

Dunderberg, Ismo: **Beyond Gnosticism**: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus. – New York: Columbia University Press 2008. 307 S., geb. $ 50,00 ISBN: 978–0–231–14172–7

Der Titel „Beyond Gnosticism" gibt an, wie der Vf. in seiner Untersuchung den Komplex einordnet, der klassisch als „valentinianische Gnosis" bezeichnet wird. Seit Beginn der 90er Jahre haben mehrere Untersuchungen gezeigt, dass die frühen Vertreter der valentinianischen Gnosis, Valentinus, Ptolemäus, Herakleon und der Magier Markus, kein gemeinsames Profil zeigen, wie man es von einer einheitlichen gnostischen Schule erwarten könnte. Dies hat zu einer verbreiteten Dekonstruktion der valentinianischen Gnosis geführt. In der vorliegenden Untersuchung sucht Dunderberg daher wieder nach einem Zusammenhang der Lehren, die den Valentinianern zugeschrieben werden. Zu den Quellen aus der Gnosis-Dokumentation bei Völker (vgl. dazu auch die quellenkritische Zusammenfassung 197–201) zieht er neben koptischen Schriften aus Nag Hammadi (OrPl, EV, TracTrip, Rheg, EvPhil, 1 Apc Jac, Inter, Exp Val) auch einen ausführlicheren doxographischen Bericht der valentinianischen Kosmologie in Methodius' Traktat *De libero arbitrio* für seine Untersuchung heran (8; 67–72). Er ordnet die Schule Valentins dem pluralen Komplex des Christentums im 2. Jh. zu. In diesem „Laboratorium" christlicher Theologie (Markschies) möchte D. die valentinianische Schule zu Recht nicht mit der seit Irenäus üblichen häresiologischen Nomenklatur „Gnosis" bezeichnet wissen.

Im ersten Teil seines Buches (35–74) geht D. in Valentins Fragmenten (v. a. 1, 4 u. 8) dessen Genesis-Exegese nach. Sie zeigt eine auffällig positive Sicht der Schöpfung. Der Mensch ist als unsterbliches Wesen dazu bestimmt, sich die Schöpfung und mit ihr auch den Tod untertan zu machen (vgl. die Anspielung auf Gen 1,26–28 in Frg. 4, 38). Der Kosmos ist der Ort, an dem die unsterblichen Wesen für das ewige Leben erzogen werden. Dazu ist Adam als erster Mensch mit *parrhêsia*, der freien Rede, ausgestattet, einem philosophischen Ideal, von dem D. vermutet, dass es auch in der valentinianischen Schule praktiziert wurde. Valentinus' Kosmos-Dichtung „die Ernte" in Fragment 8 stellt den harmonischen Zusammenhang alles Geschaffenen dar. Valentinus verbindet in seinem Gedicht biblische Schöpfungstheologie in einer *interpretatio graeca* mit dem goldenen Band des Zeus aus Homers Ilias (66). An diesem goldenen Band des Gottes hängt der gesamte Kosmos vom Äther bis zum Embryo. Als distinktiv biblisches Erbe bringt Valentinus den Geist (*to pneuma*) als oberstes Element in diese hellenistische Schöpfungsschau ein.

Der zweite Teil (77–158) geht auf die valentinianischen Schriften ein und ordnet sie dieser Grundlage zu. In dem Lehrschreiben des Ptolemäus vermutet D., wie bereits gründliche Untersuchungen vor ihm, keinen „Brief" (vgl. 233, zu nennen wäre noch Christoph Markschies, New Research on Ptolemaeus Gnosticus, ZAC 4 [2000] 225–254). Mit dem Schreiben versucht Ptolemäus die römische Patrizierin Flora für die eigene Lehre zu gewinnen. Wie Marcion unterscheidet er zwischen einem gerechten und einem guten Gott, die er aber nicht voneinander trennt, sondern als zwei Dimensionen des Göttlichen miteinander in Beziehung setzt. Mit seiner Schriftauslegung und Theologie verbindet Ptolemäus eine solide katechetische Unterweisung der Patrizierin Flora aus der Schrift: „he not only discussed divorce and nonretaliation as part of his argument, but also gave moral instruction related to *koinônia*, fasting, and good deeds, and recommended avoidance of wicked acts, anger, lust, and the taking of oaths." (94)

Praktisch-therapeutischen Zwecken ordnet D. auch die Funktion des valentinianischen Mythos vom Fall der Weisheit zu. Christus steige von der Fülle der Gottheit herab, um die gefallene Weisheit von ihren vier Hauptleidenschaften zu befreien, Furcht (*phobos*), Betrübnis (*lypê*), Ausweglosigkeit (*apôria*)

und Bedürftigkeit (*deêsis*) (Hippolytus Ref. 6, 32, 2, vgl. 103). Die Untersuchungen zum valentinianischen Mythos zeigen, wie die Existenz eines untergeordneten Schöpfergottes, des Demiurgen, sich aus der Annahme einer präexistenten Materie (*hylê*) heraus erklärt. Gegen Hans Jonas, der die Gnosis aus einer vermeintlich pessimistischen Weltsicht der Antike erklärte, zeigt D. die optimistische Erlösungslehre der Valentinianer. Vor dem Hintergrund des Mythos entwickeln sie eine positive Tauftheologie: Als Sakrament bewirke die Taufe das, was die philosophische Physik Epikurs mit ihrer Lehre vergeblich beanspruche, den Menschen von der Furcht zu befreien (133). Zur Menschenklassenlehre der Valentinianer teilt D. die verbreitete Interpretation: Hylikern bleibe die Erlösung verschlossen. Die valentinianische Lehre richte sich aber an Psychiker, um sie zu Pneumatikern zu gewinnen und zu retten. D. zeigt, wie bei den Valentinianern – nach der *Interpretatio Gnosis* – die „have-nots" (Psychiker) an den Wohltaten der Fortgeschrittenen (Pneumatiker) partizipieren können. Irenäus hingegen ziehe „the boundary between Valentinians and other Christians as insurmountable as possible" (157).

Der dritte Teil (161–188) von D.s Untersuchung beschreibt die verschiedenen Funktionen des valentinianischen Mythos. Im *Tractatus Tripartitus* (99–100) lasse der Mythos verschiedene Funktionen für die Situation der Christen erkennen. Für die verfolgten Christen relativiere er politische Macht (TracTrip 99–100). Politische Mächte stünden mit ihrer charakteristischen Begrenztheit im Dienst des Wortes Gottes, um Gottes Plan mit der Welt durchzusetzen (173): „those who do exercise power need to recognize that their ruling is temporary." Der Mythos helfe aber auch, die christliche Position gegenüber der jüdischen und paganen Umwelt zu klären: Die Juden würden als psychische Wesen wesentlich weniger negativ als die Griechen eingeschätzt, die als Hyliker gar nicht zur wahren Verehrung Gottes vorstoßen könnten (187). Hier zeige sich im Unterschied zu Marcion und zu den Pseudo-Clementinen ansatzweise sogar so etwas wie eine Kontinuität der Geschichte Israels mit der der Christen.

Im Abschlusskap. (191–195) weist D. schließlich nach, wie verbreitet das Phänomen esoterischer Lehren im antiken Zusammenhang gewesen sei. Bei den Valentinianern bezeichnet er dieses Phänomen als „scholastic esotericism" (193) und erklärt es aufgrund ihres Schulcharakters im Unterschied zu religiösen Vereinen, die verschiedene religiöse Weihegrade kennen. Die „esoterischen" Lehren der Valentinianer seien einem Fortgeschrittenen-Kreis zugänglich gewesen, was sie Anfängern noch nicht waren.

Eine nachvollziehbare Gesamtdarstellung der Valentinianer im 2. und 3. Jh. ist seit den Einzeluntersuchungen zu valentinianischen Lehrern ein Desiderat. Sie ist D. gelungen, wobei er interessante Einsichten über ihre historische Entwicklung hat. Er lässt auch an der richtigen Stelle Fragen offen, etwa zum Verhältnis von Einzelsprüchen aus dem EvgPhil oder aus dem EvgThom zu den Lehren der Valentinianer. Seine Zuordnung der Valentinianer in den weiten Zusammenhang der antiken Philosophie hat bereits in Harnacks Verortung der Gnosis einen einflussreichen Vorläufer. Diese Zuordnung erweist sich auch in D.s Untersuchung als die tragfähigste Grundlage. Die „Schule Valentins" formt die Grundlagen der Schrift im Wirkungsfeld hellenistischer Religionsphilosophie zu einer vielgestaltigen christlichen Lehre. D.s Verzicht auf den Begriff „Gnosis" ist für das 2. Jh. sicherlich zutreffend. Bis zu Irenäus ist *gnôstikoi* noch keine distinktive Bezeichnung für die Valentinianer. Die Rekonstruktion einer sethianischen Gnosis Laytons u. a., der er sich anschließt, ordnet die Valentinianer einem weniger theologiegeschichtlich vorbelasteten Begriff zu. Ob sie allerdings auch historisch zuverlässig ist, scheint mir unsicher.

Eine Drei-Menschenklassen-Lehre lässt sich bei Herakleon m. E. nicht nachweisen (Ansgar Wucherpfennig, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, WUNT 142, Tübingen 2002, 332–357). Hier greift D. auf ältere Arbeiten von Mühlenberg, Holzhausen und Aland zurück (141–144). Wohl aber kennt Herakleon eine trichotomische Anthropologie, die aber letztendlich neutestamentliche Wurzeln hat und die D. präzise beschreibt (145): „there are three factors (the soul, spiritual *logoi*, and demons), there are only two possible combinations: the soul is either inhabited by the *logoi* or by the demons."

D.s Urteil über Irenäus, das er nur gelegentlich durchscheinen lässt, legt die wichtigste Frage an seinen Entwurf offen. Am Beginn zählt er Irenäus zu den „hostile sources" (8) über die valentinianische Gnosis, was trotz seines Bemühens um religionsgeschichtliche Objektivität auch noch keine neutrale Bezeichnung des Irenäus und der übrigen Häresiologen ist. Irenäus' humorvolle, rhetorisch auch heute noch lesenswerte Polemik beim Bericht über die Valentinianer scheint D. dem Kirchenvater übel zu nehmen (101): „the revered father of systematic theology indulges himself in scatological humor." Irenäus' Vorgehen gegen die Valentinianer sei das negative Kontrastbild zu deren Toleranz (157). Sicherlich hat Irenäus' Doxographie der Valentinianer ihre historischen Grenzen. Aber seine Darstellung des Mythos lässt eine theologische Reflexionstiefe erkennen, die bei D. nur selten am Fragehorizont auftaucht. Den Mythos der Valentinianer und ihre Lehre beschreibt D. historisch nachvollziehbar mit Hilfe ihrer sozialen, psychologischen und philosophischen Funktionen für ihre Form der christlichen Lehre im zweiten Jh. (vgl. auch die Hinweise auf die Arbeiten Rodney Starks). Irenäus aber hat seine Anfrage an die valentinianische Lehre auf die Grundfrage christlich-jüdischer Theologie geführt: Kann die christliche Lehre von Gott in glaubwürdiger Weise das Bekenntnis der Einheit Gottes bewahren und mit seiner einmaligen Einigung mit dem sterblichen Geschöpf verbinden, das er in Jesus Christus seiner Vollendung entgegenführt? Eine zukünftige Untersuchung der Valentinianer müsste mit den Ergebnissen D.s weiterarbeiten und auch diese Frage wieder neu stellen.

Frankfurt a. M. Ansgar Wucherpfennig

Jung, Martin H.: **Christen und Juden**. Die Geschichte ihrer Beziehungen. – Darmstadt: WBG 2008. 302 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–534–19133–8

Dies ist ein Buch voll guter Absichten, aber von begrenzter Verlässlichkeit. Ein evangelischer Kirchengeschichtler, Inhaber der Forschungsstelle „Christlich-jüdische Studien" an der Univ. Osnabrück, gibt in bewusster Zeitgenossenschaft bzw. verantworteter Verwaltung eines langen (und schwierigen) Erbes einen Überblick über das Verhältnis zwischen Christen und Juden in den nunmehr 2000 Jahren ihrer gemeinsamen Geschichte. Ihm ist auf knappem Raum eine sehr lesbare Darstellung gelungen, die zwar nicht bis zu den Quellen transparent ist, aber doch bis zu ausgewählter Sekundärliteratur (jeweils am Ende der Kap. angegeben). Seine wichtigsten Vorlagen nennt der Vf. am Ende der Einleitung (14). Ein Glossar, ein Personenregister und ein Sachregister (zusammen 283–312) laden ein, das Werk wie ein Lexikon zu benutzen. Überall erhält man knappe Auskünfte in einer bemerkenswert vorurteilsfreien Sprache.

Begrenzt wird die Brauchbarkeit dieses Werkes durch zahlreiche Ungenauigkeiten, wenn nicht Fehler, im Detail, wie sie typisch sind für das Weitergeben von Informationen aus zweiter Hand. Der Anfangssatz (15): „Jesus war Jude, das Neue Testament zeigt ihn als Glied seines Volkes" ist ja vollkommen richtig und ist ein passender Anfangssatz des Ganzen. Auf derselben Seite heißt es dann aber: Jesus „nahm am jüdischen Tempelkult teil": Hier wüsste man gerne den Beleg. Dem Rez. ist nicht bekannt, dass Jesus Opfer für sich hätte bringen lassen. – Es stimmt auch nicht, was wenig vorher steht, dass die aramäische Umgangssprache aus dem Hebräischen entstanden sei; vielmehr ist sie ein eigener Zweig der semitischen Sprachfamilie. Aber das mag nebensächlich sein, und über Dinge dieser Art muss man sehr oft hinwegsehen.

Jesus starb „mit einem Psalmvers auf den Lippen" (nochmals 15): Das ist ein literarischer Zug des Lukasevangeliums und kann angesichts der anderen Evangelien nicht gerade als Faktum berichtet werden. – Auf S. 16 lesen wir: „Jesus wirkte als Heiler, Exorzist, Dichter, Lehrer und Kultstifter und starb als Märtyrer." Hat seine Rolle nicht auch – und sogar eher – der eines Propheten geglichen? – In „Judas, der Verräter" (18) ist dem Vf. eine plakative Formulierung unterlaufen, die im Neuen Testament nur einmal vorkommt (Lk 16,16) und auch dort auf fragwürdiger Übersetzung beruht. – Das Judentum seiner Zeit habe einen „offenen, pluralistischen Charakter" gehabt: Das stimmt nur für das zweite Adjektiv. Völlig richtig ist dann erst der Folgesatz: „Jesus gehörte dem Judentum an, aber sein Judentum war ein anderes als das heutige."

Nochmals auf S. 15 finden wir „die im 4. Jh. beginnende Selbstdefinition (des Judentums) in Auseinandersetzung mit dem Christentum". Eine 2 statt einer 4 wäre hier richtiger gewesen angesichts der zahlreichen, freilich meist unausdrücklichen, Abgrenzungsmaßnahmen in der Mischna – insbes. in der Einführung der sog. Ketzerbitte (die auf S. 27 ganz korrekt im 2. Jh. belassen wird). Dass hingegen die Bildung eines Kanons der Hebräischen Bibel eine gegen die Christen gerichtete Maßnahme gewesen sei (27), ist eine unnötige Behauptung und auch völlig unwahrscheinlich angesichts der Bereitwilligkeit, mit der Leute wie Bischof Meliton von Sardes (trotz seines auf S. 33 unerwähnt bleibenden Antijudaismus!) genau diesen Kanon in christlichen Gebrauch übernahm. Überhaupt ist „Kanon" (trotz seiner semitischen Ableitung) ein ausschließlich christliches Wort.

Auf S. 27 werden ferner Synagogen definiert als „örtliche Versammlungen pharisäisch geprägter jüdischer Gruppen", als ob alle Synagogen pharisäisch geprägt gewesen wären. – „Die Pharisäer nach dem Jahre 70" – das klingt, als seien sie sich gleich geblieben trotz des Zusammenbruchs der judäischen Gesellschaft, wie sie bis dahin war. Dem Rez. ist unwohl bei der Erwartung, derlei Formulierungen in künftigen Seminararbeiten wiederzufinden. Für eine Vorlesung (woraus das Buch offenbar entstanden ist) mögen sie hingehen, aber in einem Nachschlagewerk sind sie einfach störend, und es ist schade um den großen Wurf.

Auch weiter stößt man bei Stichproben immer wieder auf Merkwürdigkeiten. So wird auf S. 162 Christian Gerson, der chronologisch wie sachlich eher unter „jüdische Humanisten" (118ff) oder „Humanisten als Judenfeinde" (121f)

gehört hätte, einseitig negativ gesehen. Er hat immerhin die korrekte Übersetzung eines Talmudtraktats geliefert, wie ja überhaupt auf lange Sicht ungefälschte Information der wirksamste Beitrag zur „Entfeindung" war. Ja selbst da, wo in jener Zeit die Schriften in ihren Titelblättern und Beigaben pflichtgemäß (so muss man sagen) polemisch waren, etwa bei Wagenseil, wird heute vermutet, dass hier von einem, der das Judentum kennenswert findet (und das Christentum kritikwürdig), ein Bumerang geworfen wurde. So etwas konnte natürlich nur unerklärtermaßen geschehen.

Kurz, auf jeder zweiten Seite stößt man auf die Problematik eines nicht aus erster Hand gearbeiteten Nachschlagewerks. Es gibt wohl nur wenige Judaisten deutscher Sprache, weniger als eine Hand Finger hat, die solch ein Werk allein schreiben könnten und es zum Teil auch getan haben. Deren einer, Johann Maier, ist in dem summarischen Literaturverzeichnis (277–280) noch nicht einmal vertreten. Seiner Verdienste sei hier gedacht, trotz einiger neuester, sehr unwirscher Äußerungen über den Zionismus.

Unter den Stichworten, die sich nicht auffinden ließen, seien genannt: Dekalog / Zehn Gebote; Josephus (über ihn erfährt man an zwei Stellen nur Nebensächliches); Lightfoot; Billerbeck. Dass die auf S. 33ff erwähnten christlichen Apologeten allesamt in Josephus (*Contra Apionem*) ihren Vorläufer hatten, wäre doch wohl erwähnenswert gewesen. Nicht minder gilt das von der klassisch gewordenen Apologetik des Eusebius. Die Verlässlichkeit des Werkes steigt (oder muss man sagen: die Kompetenz des Rez. fällt?) auf den letzten hundert Seiten, also im Bereich der neueren Kirchengeschichte.

Ein solches Buch hätte von einer Mehrzahl von Experten geschrieben werden sollen, die ihr jeweiliges Gebiet bis in die Quellen hinein kennen. Deren Darstellungen zu redigieren und miteinander in Übereinstimmung zu bringen, wäre nicht weniger Arbeit, im Endeffekt aber nützlicher gewesen. Es scheint, dass die Zeit der Handbücher überhaupt vorbei ist. In ganz Deutschland beobachten wir die behördlich forcierte Fragmentierung der Geisteswissenschaften und insbesondere ihrer Institute. Die derzeitigen Cluster ersetzen, wie ihr Name schon sagt, nicht die arbeitsfähigen Strukturen von einst. Ja auch verlagsseitig wird zwar auf die Abfassung von Kompendien gedrängt, deren Verlässlichkeit aber keineswegs durch einen kompetenten Lektor geprüft.

Lobenswert sind die übersichtliche Struktur, die Typographie und überhaupt die handliche Machart. Doch so, wie es jetzt ist, entspricht das Buch weder einem Bedürfnis der Forschung, noch genügt es den Erfordernissen des akademischen Unterrichts, sondern es füllt eine Programmlücke des betreffenden Verlags. Erst eine neue, gründlich überarbeitete Auflage – auch dies heute eine seltene Übung – wird die Empfehlung verdienen, die man ihm gerne gäbe.

Münster Folker Siegert

Caeremoniae Bursfeldenses, hg. v. Marcel Albert. – Siegburg: Franz Schmitt 2002. (XIII) 477 S. (Corpus Consuetudinum Monasticarum, 13), geb. € 114,00 ISBN: 3–87710–400–2

Mit etwas Verspätung soll der 13. Bd. der groß angelegten Edition des Corpus Consuetudinum Monasticarum angezeigt werden. Mit der neuen kritischen Edition der Caeremoniae Bursfeldenses findet ein altes Desiderat seine Erfüllung. Die Benediktiner-Kongregation von Bursfeld gehörte zu den bedeutendsten monastischen Reformgruppen des späten Mittelalters neben Kastl und Melk. In ihrer Glanzzeit gehörten ihr die meisten Klöster Norddeutschlands an und darüber hinaus finden sich im 16. Jh. mit ihr unierte Abteien in Holland, Dänemark, Belgien, Luxemburg und im Elsass.

In der Einleitung berichtet der Editor, Dr. Marcel Albert, über die Entstehung und Entwicklung der Reformstatuten im Rahmen der Gründungsgeschichte der Bursfelder Kongregation. Am Ursprung der Kongregation steht die Wahl von Johannes Dederoth zum Abt von Clus im Jahre 1430. 1433 übernahm er unter Beibehaltung der Abtei Clus auch die Leitung von Bursfeld. In Italien lernte er die Reformen von Santa Giustina in Padua kennen. 1434 besuchte er die reformierten Windesheimer Chorherren und die Abtei St. Matthias in Trier, deren Abt Johannes Rode vom Konzil von Basel zum Generalvisitator der Benediktiner- und Benediktinerinnenklöster in den Kirchenprovinzen Köln und Trier ernannt worden war.

Rode hatte ein Reformprogramm für seine Trierer Abtei zusammengestellt, das aber auch in anderen Klöstern Verwendung fand. Abt Dederoth erhielt ein Exemplar dieser Reformstatuten und ließ sich durch sie für die Reform des Klosters Bursfeld inspirieren. Das Beispiel Bursfelds wirkte auf andere Klöster ein und so scharte sich eine Gruppe reformierter Abteien um das Bursfelder Mutterkloster. Impulse für die Formung des Bursfelder Klosterverbandes gingen auch von dem in Basel tagenden Konzil aus. Wichtig war neben der allgemeinen Klosterdisziplin v. a. eine Erneuerung der liturgischen Feiern.

Eine wichtige Rolle bei der Ausgestaltung des Bursfelder Klosterverbandes kam dem als päpstlicher Legat in Deutschland wirkenden Nicolaus von Cues zu. Cusanus hatte eine besondere Vorliebe für die Windesheimer Chorherren. Am 7. Juni 1451 bestätigte er die Bursfelder Kongregation, und am 6. März 1452 den „Ordinarius", bei dem es sich um die erste Fassung des Bursfelder Ordinarius handelte. Der weiterentwickelte Text wies eine starke Anlehnung an die Statuten der Windesheimer Kongregation auf, v. a. was den Aufbau betraf.

Bemühungen, die Reformgruppen von Bursfeld, Melk und Kastl zu einer einheitlichen Bewegung zusammenzufassen, scheiterten. Nach längerer redaktioneller Arbeit unter starker Heranziehung der Texte des Johannes Rode von Trier konnte die endgültige Fassung der Caeremoniae und des Ordinarius 1474/75 gedruckt und an die Bursfelder Klöster verteilt werden. Auch eine Anzahl Frauenabteien wurden in die Bursfelder Kongregation aufgenommen. Sie lebten nach einer für ihre Bedürfnisse abgewandelten Form der Bursfelder Statuten.

Von den 150 Exemplaren des Druckes der Caeremoniae konnten bisher 24 nachgewiesen werden. Neben den Drucken existieren aber auch zahlreiche Handschriften des Textes aus dem 15. bis 17. Jh. in den verschiedensten Bibliotheken und Archiven, die im Einzelnen aufgelistet werden.

Ein eigener Abschnitt der Einleitung zeigt in einem Überblick die Quellen der Caeremoniae auf. Die wichtigste Quelle der Bursfelder Texte sind die Statuten der Augustinerchorherren von Windesheim. Nicht nur der Aufbau der Bursfelder Caeremoniae, sondern auch zahlreiche Textabschnitte sind den Windesheimer Statuten abgeschaut. Die zweitwichtigste Quelle sind die Consuetudines des Johannes Rode. Des Weiteren lassen sich zahlreiche wörtliche Entlehnungen aus den zisterziensischen „Ecclesiastica Officia" und Einflüsse von Melk, Kastl, den Kartäusern, dem Lütticher Liber Ordinarius sowie der Kongregation von Santa Giustina in Padua in den Bursfelder Texten nachweisen.

An drei Beispielen zeigt der Editor auf, wie die Bursfelder Redaktoren gearbeitet haben: Das erste Beispiel ist das Kap. über den Pförtner. Das dritte Kap. zeigt, wie sich die Redaktoren von einer Quelle zu eigenen Formulierungen anregen ließen. Beim Schlusskap. sieht man, wie zwar auf die Ideen der Kartäuser, Rodes, Melks und der Windesheimer zurückgegriffen wird, wie aber daneben auch eigene Gesichtspunkte eingebracht werden.

Der Titel „Caeremoniae" bedeutet nicht, dass etwa nur rituelle Anweisungen in den Texten enthalten sind. Die Caeremoniae umfassen vielmehr allgemein das Brauchtum des Bursfelder monastischen Lebens.

Die Einleitung abschließend geht der Editor auf die Eigenart der Bursfelder Caeremoniae und auf ihr Weiterleben ein. Die Bursfelder bemühten sich, das Machtverhältnis zwischen Kongregation und Einzelkloster ausgewogen zu gestalten und dem Zentralismus von Santa Giustina sowie der mangelnden Organisation von Kastl und Melk zu entgehen. Das Verhältnis der Bursfelder zum sogenannten Klosterhumanismus muss sehr differenziert beurteilt werden. Von Johannes Trithemius, einem herausragenden Vertreter der Bursfelder Kongregation, konnte der Rez. nachweisen, dass dieser zwar im formalen Sinn vom Humanismus beeinflusst war, dass seine theologische und spirituelle Ausrichtung aber nicht dem Humanismus, sondern der sogenannten monastischen Theologie zuzurechnen ist. (K. Ganzer, Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius, in: Historisches Jahrbuch 101 (1981) 384–421, und in dem Sammelbd. K. Ganzer, Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen, hg. von H. Smolinsky und J. Meier, Münster 1997, 122–158). Seelsorgerischen Aufgaben der Mönche außerhalb der Klöster standen die Bursfelder eher reserviert gegenüber.

Die Kongregation blieb bis zu ihrem Ende 1803 den Caeremoniae verpflichtet. Eine Reihe von Klöstern übernahm die Bräuche, ohne der Kongregation anzugehören. Spätere Überlegungen (Solesmes, Beuron), auf die Bursfelder Gebräuche zurückzugreifen, führten zu keinem Erfolg.

Die Edition legt den Text der Marienthaler Druckausgabe von 1474/75 zugrunde. Der Kodex aus der Stiftsbibliothek Melk Cod. Mell. 1418 (936, E 36) enthält auf 25 Seiten „Excerpta ex ceremoniis patrum observatione Bursfeldensi", vermutlich von der Hand Martins von Senging. Seine Excerpta spiegeln anscheinend die Bursfelder Textgestalt von 1457/58 wider. Sie enden mit Kap. 12. Teile dieser Excerpta werden in der Edition neben dem Text des Druckes von 1474/75 wiedergegeben. Auf diese Weise kann man bei mehreren Abschnitten eine Entwicklung des Textes des Bursfelder Caeremoniale erkennen. Der textkritische Apparat gibt Varianten der anderen Textzeugen wieder, der literarkritische bietet reichlich Hinweise auf andere monastische Consuetudines. Zahlreiche Indices helfen die Edition zu erschließen (u. a. Bibelzitate, Zitate aus der Benediktsregel, zitierte Consuetudines, kirchenrechtliche Zitate, liturgische Zitate, Generalregister der Begriffe).

Die Edition ist sehr kenntnisreich und sauber gearbeitet. Es stellt eine große Hilfe für die Erforschung des spätmittelalterlichen Mönchtums dar, nun den Text der Caeremoniae der so bedeutenden Bursfelder Reformbewegung in einer kritischen Edition zur Verfügung zu haben, und die Edition ist auch eine Bereicherung der Reihe des Corpus Consuetudinum Monasticarum.

München Klaus Ganzer

Oberste, Jörg: **Ketzerei und Inquisition im Mittelalter**. – Darmstadt: WBG 2007. 150 S. (Geschichte kompakt), pb. € 14,90 ISBN: 3–534–15576–7

Dem Regensburger Mediävisten Jörg Oberste ist eine knappe, aber konzise, didaktisch gelungene und fundierte Einführung in das Thema gelungen. Die sieben Kap. werden jeweils von einer Zeittafel eingeleitet, die zentralen Schlagworte als Marginalbegriffe zu den

einzelnen Absätzen erhöhen dann die Übersichtlichkeit. Quellenzitate und Erläuterungen sind abgesetzt eingefügt. Den Bd. beschließt ein knappes, aber kommentiertes Verzeichnis von weiterführender Literatur und leicht zugänglichen Quellenausgaben.

Ausgangspunkt sind die Definitionen und Instrumentarien, die die Alte Kirche im Umgang mit Häresie geschaffen hat und die ins Mittelalter fortwirkten. Die Todesstrafe war (trotz der Ausnahme in Trier 385) in der Antike noch nicht üblich. Es folgt ein Überblick über Fälle von Häresie in der frühmittelalterlichen Kirche des Westens wie des Ostens. Im Westen offenbarten Fälle von Häresie zu Beginn des 2. Jahrtausends eine gewisse rechtliche und theologische Unsicherheit (1022 Orléans, 1025 Arras und Lüttich, 1028 Monteforte, 1051 Goslar). Es seien dann aber v. a. die Forderungen der gregorianischen Kirchenreformer und die damit verbundenen Erwartungen an Reinheit und Heiligkeit der Gnaden vermittelnden Priester gewesen, die im Laufe der Zeit eine Unzufriedenheit mit dem Klerus mehr und mehr zu verbreiten geholfen haben. Auf ihr aufbauend suchte das Volk nach heiligmäßig-asketischem Auftreten und charismatischer Predigt. Die großen Ketzerbewegungen der Katharer und Waldenser konnten so im 12. Jh. zu Massenphänomenen werden, die zu Recht eine fundierte und breite Darstellung erfahren und in das Panorama weiterer religiöser Bewegungen um das Jahr 1200 eingeordnet werden. Die erst allmählich wirksam werdenden kirchlichen Gegenmaßnahmen zeichnet O. nicht nur auf dem Gebiet der Rechtsentwicklung mit deren Tendenz zur Präzisierung des Ketzerbegriffs, zur Zentralisierung, zur Verschärfung und genauen Festlegung der Strafen und zur Zusammenarbeit mit der weltlichen Gewalt nach. Auch die Intensivierung der Predigt und Buße (nicht nur die Bettelorden, sondern auch bischöfliche Initiativen und neue Handbücher von Theologen) und die zunehmende Anwendung von Gewalt (Albigenserkreuzzüge) schildert er kenntnisreich, wobei er hier im Besonderen auf eigene Forschungen zurückgreifen kann. Als Ergebnis dieser Tendenzen kann die Entstehung des Rechtsinstituts der päpstlichen Inquisition im 13. Jh. betrachtet werden, deren Ausbildung und rechtliche Grundlagen O. ebenso schildert wie deren Funktionsweise, die sich in den meisten Territorien freilich langfristig kaum wirklich etablieren konnte. Neben diesen Methoden gegen Häresien als populäre Bewegungen gab es zwischen dem 12. und dem 15. Jh. auch zahlreiche Prozesse gegen Theologen bzw. Gelehrte, die seit dem 12. Jh. in formal relativ festen Formen abliefen. In diesem Kontext behandelt O. auch die Auseinandersetzungen um das franziskanische Armutsideal und die Bewegung der Beginen und Begarden. Im Spätmittelalter verbanden sich in England und Böhmen akademische und populäre „Ketzerei" im Gefolge von John Wyclif und Jan Hus. Dies wird im abschließenden Kap. geschildert, wobei man hier die Unterschiede zwischen beiden Denkern und die Tradition einer augustinischen Ekklesiologie, in der sie standen, vielleicht stärker hätte berücksichtigen sollen.

Die Gesamtsicht O.s, die Kirche hätte seit der Zeit der gregorianischen Reform die Kirchenkritik nicht mehr wirksam zu unterdrücken vermocht, sodass sie der Heilssehnsucht und Heilssuche der Laien immer weniger entsprochen habe, was gleichsam final zur Reformation geführt habe (132–135), lässt sich in dieser Form jedoch kaum halten. Im Großen und Ganzen scheint die mittelalterliche Kirche bei aller Kritik den religiösen Bedürfnissen doch lange ausgesprochen gut entsprochen zu haben, war sie doch selbst vielfältig von diesen geprägt.

Kleinere Fehler – zwischen Papst Nikolaus I. und Patriarch Photius ging es nicht um einen „dritten Bilderstreit" (23); die Prämonstratenserabtei Steinfeld liegt nicht in Westfalen (44); theologische Fakultäten erstellten nicht nur Gutachten, sondern urteilten in Glaubensfragen auch selbst autoritativ (110); Nikolaus Kopernikus war kein „evangelischer Domherr" und geriet auch zu seinen Lebzeiten nicht mit den Kirchen aneinander (112); die Mystik wird zu einseitig mit emotionalem Erleben konnotiert, während ein Denker wie Meister Eckhart doch eher durch gesteigerte Intellektualität – keinesfalls durch „Pantheismus" – zu kennzeichnen ist (120–122); spanische und neuzeitliche römische Inquisition können nicht einfach unter die Überschrift „Pervertierung der Inquisition" gefasst werden (136) – und missverständliche Formulierungen beeinträchtigen den Wert des Lehrbuchs, das eine kenntnisreiche Einführung in ein zentrales kirchengeschichtliches Thema gibt, nicht.

Münster Klaus Unterburger

Rapp, Francis: **Christentum IV.** Zwischen Mittelalter und Neuzeit (1378–1552). – Stuttgart: Kohlhammer 2006. (VII) 473 S. (Die Religionen der Menschheit, 31), geb. € 120,00 ISBN: 3–17–015278–5

In der renommierten Reihe *Religionen der Menschheit* hat der em. Prof. für mittelalterliche Geschichte an der *Université Marc Bloch de Strasbourg*, Francis Rapp, die Geschichte des Christentums von 1378 bis 1552 beschrieben. Zeitliche Abgrenzung und Aufbau des Werks zeigen die Schwerpunktsetzung an. Zum einen werden die Beziehungen bzw. Zusammenhänge zwischen dem Ringen um eine *reformatio* der Kirche im Spätmittelalter und der Reformation seit 1517 betont, zum anderen werden Grundannahmen der Konfessionalisierungsthese übernommen, nach der die entscheidende historische Zäsur Mitte des 16. Jh.s anzusetzen sei, als die eine (westliche) Christenheit in eine Vielzahl bekenntnisgegründeter, gegeneinander abgegrenzter Konfessionskirchen zerfiel. Mit dem quellennahen Schlagwort der Reform ist so die eine Hauptperspektive der Studie angezeigt. Die andere liegt in einer Schwerpunktsetzung der Darstellung auf der gelebten kirchlichen Praxis, auf dem Frömmigkeitsleben und der Seelsorge, ohne dass andere Herangehensweisen vernachlässigt würden. Dass Entwicklungen häufig an Beispielen aus dem religiös lebendigen und vom Humanismus geprägten elsässischen Raum entfaltet werden, wird man durchaus als Stärke der Darstellung verbuchen dürfen. Die Gesamtentwicklung wird durch einen dialektischen Dreischritt gedeutet: Gescheiterte institutionelle Reform – gelungene praktische Reform – nachgeholte institutionelle Reform: Der Ruf nach einer „Reform", zu allen Zeiten lebendig, sei in der Kirche des Spätmittelalters zu einer regelrechten „Zwangsvorstellung" (5) geworden. Dies sei gerade durch die enge Verflechtung von Geistlichem und Weltlichem und die zunehmende gesellschaftliche Dynamik verursacht worden. Während dem Papsttum eine Zentrierung der Reform auf der institutionellen Ebene nicht gelingen konnte, habe dies die „Pastoraltheologie" auf einer geistigen Ebene erreicht, indem sie die Seelsorge „auf Gottes Barmherzigkeit und die wahre Buße des Sünders" ausgerichtet habe (6). Die äußere Form den neuen inneren Akzenten gemäß zu gestalten sei so erst im 16. Jh. gelungen und habe zum Entstehen der reformatorischen Kirchen und eines erneuerten Katholizismus geführt.

Teil I befasst sich mit der institutionellen Krise der Kirche im Spätmittelalter und der nur in Teilansätzen gelungenen Reform. Der Fiskalismus, der Verwaltungsausbau und die Zentralisierungstendenzen des avignonesischen Papsttums lassen sich weitgehend aus systemimmanenten Notwendigkeiten erklären. Sie und das Schisma seit 1378 führten freilich zu einem massiven Vertrauensverlust gegenüber den Päpsten und zum Ruf nach einer *reformatio in capite et in membris*, die primär bei Papst und Kurie anzusetzen habe. Dennoch sei es dem Renaissancepapsttum gelungen, seine Stellung gegenüber dem Konziliarismus erneut zu festigen. Die nochmals gestiegenen Ausgaben für die zu modernisierende päpstliche Verwaltung (Kurie und Kirchenstaat) und die Armee machten die Erschließung immer neuer Einnahmequellen (etwa zahlreiche Kaufämter, neue Abgaben) notwendig. Auch wenn das künstlerische Mäzenatentum und der „Prunk" des Renaissancepapsttums schon von Zeitgenossen als anstößig empfunden wurden, betont R. zu Recht, dass diese nicht einmal 10% des Gesamtetats ausmachten, Einsparungen auf diesem Gebiet das System als solches also kaum verändert hätten (53). Die geforderte Reformation des Hauptes, also der Kurie, hätte das Gesamtsystem zum Einsturz gebracht. Sie war faktisch aus strukturellen Gründen, so oft sie auch gefordert wurde, für die Päpste keine wirklich offenstehende Option (61). Doch auch eine „Reform der Glieder" konnte als Gesamtunternehmen nur schwer gelingen; sie war „eine Leitidee, kein systematisch aufgebautes Aktionsprogramm" (79). Zumeist war die Reformidee ohnehin eher ein moralisches und damit nie völlig umsetzbares Programm als eine institutionell-konkrete Vorstellung gewesen, jedenfalls wenn man von den Vorschlägen für eine Kurienreform absieht (80f). Dennoch wurde der Reformruf durch eine Flut von Anklageschriften und Predigten geradezu aufgeheizt und durch apokalyptische Gerichtsängste noch verstärkt. Am ehesten vollzogen sich in den Orden konkrete institutionelle Reformen, die aber auch zu Spaltungen und Verwerfungen führten. Immerhin sollten die positiven Resultate dieser Bemühungen nicht unterbewertet werden, stellten sie der katholischen Reform doch eine Fülle tiefgläubiger, gebildeter und asketisch lebender Religiosen zur Verfügung (103f). Auch der Episkopat und der Pfarrklerus können nicht durchgängig negativ bewertet werden; viele Probleme waren struktureller Natur. Nicht nur gab es viele reformeifrige und gebildete Bischöfe, auch wurden verstärkt Maßnahmen für eine bessere Ausbildung des Klerus unternommen. Vermehrte Bildungsanstrengungen spiegeln sich auch in den Predigtsammlungen und ähnlichen Hilfsmitteln, die sich auch im Gefolge des Buchdrucks immer mehr ausbreiteten. Positive Ansätze waren vorhanden, ohne dass sie in ihrer Gesamtheit den neuen Erwartungen schon entsprochen hätten. Ähnlich differenziert muss man die traditionellen Instrumente einer institutionellen Reform sehen, Synode und Visitation. Auch hier sind die Ergebnisse zu unterschiedlich und sporadisch, doch kann von einer „vollständigen Tatenlosigkeiten des Episkopats [...] nicht die Rede sein" (126).

Das Hauptanliegen der spätmittelalterlichen Kirche sieht R. in einer Intensivierung der Seelsorge (Teil II). Die Zahl der Universitäten und Schulen nahm ständig zu. Die Kritik der Humanisten an den Universitäten war zumindest einseitig. Gerade die oft geschmähten Nominalisten wandten sich besonders häufig der „Pastoraltheologie" zu (137). Eine breite Strömung der spätmittelalterlichen Theologie strebte nach einer Vereinfachung und praktischen Zielsetzung der Theologie, die v. a. die Frömmigkeit auferbauen sollte. Der Pariser Kanzler Jean Gerson (1363–1429) ist hierfür das vielleicht einflussreichste Beispiel. Die breite Reformbewegung der *Devotio moderna* strebte nach einer Erneuerung und Intensivierung der Frömmigkeit auch der Durchschnittsmenschen. Dies sollte nicht zuletzt durch die Herstellung „nützlicher" Bücher geschehen. Die systematische Introspektion war hierfür eine Voraussetzung. Die Intensivierung der Seelsorge lässt sich auch daran ablesen, dass noch „nie so viel gepre-

digt wurde wie im 15. Jahrhundert" (149). Besonders die städtischen Eliten legten auf die Predigt großen Wert, doch wurde von dieser Bewegung durchaus auch das flache Land erfasst. Soweit es die überlieferten Quellen erlauben, gelingt es R. sogar, einen Überblick darüber zu geben, wie und was zur damaligen Zeit gepredigt wurde. Ein besonderer Akzent lag auf der Erlösung durch Christus und seinem Leiden; die moralische Besserung der Hörer war oft ein Hauptziel (154–157). Neben der Predigt war das Buch ein immer einflussreicheres und verbreiteteres Medium, mit dessen Hilfe sich die religiöse Praxis vertiefen und steigern ließ. Für die nach wie vor des Lesens unkundige Bevölkerungsmehrheit wurde diese Rolle durch das Bild und die Kirchenausstattungen übernommen. Für das Spätmittelalter lässt sich die Evokation einer tiefen Gemütsregung des Betrachters häufig als Intention der religiösen Kunstwerke ausmachen (164f). Das konkrete religiöse Alltagsleben spielte sich weitgehend im Rahmen der Pfarreien ab. Auch für diese gilt trotz mancher Missstände, dass im Ganzen doch von einer weitgehend funktionierenden religiösen Praxis ausgegangen werden muss. Unter den Religiosen hatten ansonsten (nur) die Mendikanten einen spürbaren seelsorglichen Einfluss. Die vertiefte laikale Frömmigkeit schlug sich in zahlreichen religiösen Vereinigungen und Bruderschaften nieder. R. unternimmt auch den anspruchsvollen Versuch, über das „Seelenleben des ‚Durchschnittsmenschen'" Auskunft zu bekommen (178), auch wenn die sporadische Quellenlage es nicht erlaube, zu validen religionssoziologischen Erkenntnissen zu gelangen (180). Zeit und Raum seien zutiefst von der Allgegenwart religiöser Symbole durchdrungen gewesen (vgl. 180–191). Wie einmütig der religiöse Glaube freilich im Volk praktiziert wurde, steht auf einem anderen Blatt. Lassen sich flämische Verhältnisse, nach welchen etwa 2/3 der Bevölkerung den Glauben eher lau praktizierten, 1/6 religiös überaus eifrig und 1/6 eher religiös abstinent war, auf andere Gegenden übertragen? Ansonsten ist die Fülle religiöser Werke wie Gebet, Wallfahrten und karitative Gaben für die Frömmigkeit des Spätmittelalters charakteristisch. Ein Grundzug war die Angst (nunmehr v. a. vor dem individuellen Gericht), angefeuert durch einen gewissen praktischen Pelagianismus in der Predigt; zentral waren aber auch Affekte wie Mitleiden mit Jesus und Maria, Vertrauen und Barmherzigkeit. Vielleicht der zunehmenden Rationalisierung gesellschaftlicher Beziehungen ist das Phänomen der Arithmetisierung der Frömmigkeit, der „gezählten Frömmigkeit" also, geschuldet. Noch immer lag nur ein schmaler Graben zwischen Glaube und Aberglaube, der von den kirchlichen Amtsträgern mitunter sorgenvoll betrachtet wurde. So sei der Hexenwahn wohl v. a. durch eine veränderte Einstellung der geistigen Eliten (Teufelspakttheorie) und des Volkes hervorgerufen worden, dessen bislang praktizierte magische Praktiken nun bekämpft wurden, was eine Schuld- und Angstpsychose hervorgerufen habe (vgl. 227–230). Auch der Judenhass des Spätmittelalters wurzle so in jenen Ängsten, die die mittelalterlichen Mentalitäten durchzogen haben, daneben natürlich auf wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Faktoren. – Das Streben nach der reinen Verwirklichung des Evangeliums ließ auch Gruppen entstehen, die sich von der Großkirche lösten und von dieser bekämpft wurden. Neben den fortbestehenden Waldensern sind hier v. a. die Lollarden zu nennen, deren geistiger Vater John Wyclif (vor 1330–1384) mit seiner Kritik an der Simonie der konkret-sichtbaren Kirche und seinem Ideal der reinen Geistkirche der Prädestinierten war. Wohl zum ersten Mal im Mittelalter hatte hier die Häresie eines Intellektuellen eine antiklerikale Massenbewegung gespeist, eben die Lollarden, die bis zur Reformation in England im Untergrund fortbestanden. Bekanntlich gingen von Wyclif auch auf die breiten und kraftvollen böhmischen Reformbewegungen starke Einflüsse aus. – Eine weitere Strömung, die sich um die Rückkehr zu den reinen Anfängen des Christentums bemühte, war der Humanismus. R. betont zu Recht, wie dieser vielfach mit der christlichen Erneuerungsbewegung verbunden war. Es ging den Humanisten sicherlich um das klassische Latein, aber meist nicht um die Rückkehr zu einem heidnischen Menschenbild, sondern um das reine und ursprüngliche Evangelium (vgl. etwa den Florentiner Humanismus, Jacques Lefèvre d'Etaples oder Erasmus).

Wie all diese seelsorglichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Impulse von den Konfessionskirchen modifiziert aufgegriffen und weiterentwickelt wurden, zeigt Teil III des Werks. Durch Martin Luthers Ringen um die Heilsgewissheit war jener „archimedische Punkt" erreicht, von dem aus das bisherige religiöse System aus den Angeln gehoben werden konnte (440, 306–316). Buchdruck und Bilder ermöglichten eine beinahe unglaubliche Verbreitung seiner Ideen, anfangs in nahezu allen gesellschaftlichen Schichten und auch über Deutschland hinaus. Freilich gab es bald Streitfragen und Abspaltungen (Erasmus und viele Humanisten, Karlstadt, die Oberdeutschen, die Bauern, Thomas Müntzer, die Täufer und Spiritualisten). Schließlich entwickelte Genf sich dank Johannes Calvin zu einer dritten Hochburg der Reformation neben Wittenberg und Zürich. Für Calvins Form eines reformierten Christentums hält R. das umstrittene Konzept einer „zweiten Reformation" (353, 358) durchaus für passend, wobei er ansonsten die durch Martin Bucer vermittelten humanistischen Einflüsse auf Calvin betont. Die reformatorische Bewegung konnte sich mit Hilfe von bereits im Spätmittelalter ausgebildeten Strukturen und Tendenzen befestigen, nämlich dem laikalen Kirchenregiment der städtischen und der fürstlichen Obrigkeiten. Für England, wo die Reformforderungen eher verhaltener und das kirchliche Leben eher konservativer war, sieht R. in der frühen Unterordnung der Kirche unter die staatliche Gewalt den Schlüssel zum Verständnis der dortigen Reformation. Hingegen gelang es den Obrigkeiten v. a. in Südeuropa, das Eindringen des reformatorischen Gedankengutes weitgehend repressiv zu unterdrücken. Ein Brückenschlag war nicht mehr möglich, es entstanden die neuzeitlichen, miteinander konkurrierenden Konfessionschristentümer. Auf der Grundlage der jeweiligen Bekenntnisse führte dies zur Ausbildung spezifischer Konfessionskulturen, aber auch zu gemeinsamen Zügen protestantischer Christlichkeit (sehr anschaulich 376–382). Die protestantischen Kirchen und die erneuerte katholische Kirche griffen auf und führten fort, was das Spätmittelalter vorgegeben hatte: Intensivierung der Bildung, der Katechese, der Predigt, der Werke der Frömmigkeit, der laikalen, herrschaftlichen Verantwortung für das christliche Gemeinwesen. Im Katholizismus speisten die Kräfte des auf spätmittelalterlicher Basis erneuerten Ordenslebens auch die Arbeit in den fernöstlichen und amerikanischen Missionen, deren Strukturen R. für den Zeitraum konzis und anschaulich darstellt (425–439).

Eine Hauptstärke des Buches von R. liegt darin, in einer synthetischen Darstellung den undifferenzierten Mythos vom „spätmittelalterlichen Verfall" nach einer „hochmittelalterlichen Blüte" nicht nur kritisiert, sondern durch eine konsistente Darstellung gleichsam endgültig zu Grabe getragen zu haben. Das Spätmittelalter war eine Epoche intensivierter Frömmigkeit und vertiefter christlicher Durchdringung der Gesellschaft. Der Ruf nach Reform an Haupt und Gliedern und das Ringen um eine Reform ist nicht auf einen Verfall einer vorher intakten Disziplin, sondern auf zunehmende Sensibilität, Spiritualität und Bildung zurückzuführen. Diesem Anliegen wollten die späteren Konfessionskirchen dann adäquater entsprechen, indem sie zahlreiche spätmittelalterliche Impulse aufgriffen, dynamisierten und umlenkten. Dies in einem konsistenten und gut lesbaren Gesamtentwurf dargestellt zu haben, ist das große Verdienst des sich als ausführlicheres Lehrbuch wie als knappes Handbuch eignenden Werks. Kleinere Kritikpunkte fallen kaum ins Gewicht. So hätte man sich eine nochmalige Durchsicht bzw. Lektorierung des Werks gewünscht, so dass viele nicht korrekte Jahreszahlen (37, 63; Anm. 163, 261, 310, 372, 398, 417, 418, 423) hätten ausgebessert werden können und manche im Deutschen terminologisch exaktere oder eingeführtere Wendungen gebraucht worden wären (vgl. 125, 262, 283, 414, 422, der Name Sudbrack 100 Anm. 286, Scotus Eriugena 288). Natürlich kann man an einigen Stellen Einwände erheben. Auf konzeptionelle, methodische und forschungsgeschichtliche Reflexionen wird weitgehend zugunsten einer systematisierend-erzählenden Darstellungsweise verzichtet. Manche explizite Theologie hätte man doch gern etwas breiter dargestellt und traditionsgeschichtlich genauer verortet gesehen, etwa beim Konzil von Trient, den Konziliaristen oder den Reformatoren. An manchen Stellen hätte man sich auch eine stärkere Differenzierung zwischen päpstlichen kanonistischen Wunschvorstellungen im Mittelalter und der Realität gewünscht (18, 22, 106). Von Beginn an skeptisch werden die erasmianisch inspirierten Unions- und Konzilspläne Karls V. aufgenommen (vgl. 373 u. ö.). Dennoch: ein bedeutendes und durchdachtes Buch. Der Ansatz bei der spätmittelalterlichen Intensivierung von Seelsorge und Frömmigkeit und dem Ringen um die adäquate und korrespondierende institutionelle Form ist ein Schlüssel für ein Neuverständnis dieser Epoche der Kirchen- und Christentumsgeschichte.

Münster Klaus Unterburger

Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert, hg. v. Hubert Wolf. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008. 453 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 11), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–506–76326–6

Tagungsbände sind gewöhnlich kein „Objekt der Begierde" potentieller Rezensenten oder Leser. In der Regel haftet ihnen der Goût des Sammelbandes an, der Vieles und viel Verschiedenes unter einem Cover versammelt, das nicht nur besprechungstechnisch nicht immer leicht unter einen Hut zu kriegen ist. Der nachfolgend vorzustellende Bd. scheint auf den ersten Blick diesen formalen Makel zu teilen, versammelt er doch Beiträge des Symposiums *„Buchzensur durch Römische Inquisition und Indexkongregation"*, welches vom 29. November bis 1. Dezember 2005 an der Univ. Münster stattgefunden hat. Doch: man lasse sich nicht täuschen – dieser Bd. ist, so es denn einen Beweis dafür bräuchte, die Ausnahme von der Regel schlechthin. Dass er diese Ausnahme sein kann, das verdankt er der Qualität des Symposiums, mehr aber noch der ebenso monumentalen wie gewichtigen Grundlagenforschung im Rahmen des gleichnamigen, auf 12 Jahre angelegten DFG-Langzeit-Projekts unter der Leitung des Münsteraner Kirchenhistorikers und Leibniz-Preisträgers Hubert Wolf.

Auch wenn man beim Stichwort Inquisition zunächst an Großinquisitoren und Scheiterhaufen für Häretiker und Hexen zu denken pflegt, so war doch eine der Hauptaufgaben der 1542 gegründeten „Heiligen Römischen und Universalen Inquisition" und der 1571 errichteten Indexkongregation die „Totalkontrolle des Buchmarktes", d. h. die Bücherzensur. Nicht nur theologische Werke, sondern auch

solche politischer oder belletristischer, erotischer oder naturwissenschaftlicher Provenienz gerieten ins Visier der römischen Zensoren. Auskunft über diese Zensurtätigkeit geben die umfangreichen Aktenbestände des Archivs der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom, welches 1998 seine Pforten für die wissenschaftliche Forschung öffnete. Das DFG-Langzeitprojekt ist angetreten, die Fülle dieses die Buchzensur betreffenden Aktenmaterials zu sichten, zu erschließen und namentlich Instrumente bereitzustellen, die die ebenso umfassenden wie einschlägigen Bestände allererst benutzbar machen.

Neben den feierlichen Lobes- und Dankesreden bei der Eröffnung des Symposiums (*Teil I: Dokumentation der Eröffnung des Symposiums am 29. November 2005*, 13–62) stellt der hier zu besprechende Bd. die (Zwischen-)Ergebnisse des Projekts für die nachnapoleanischen Jahre in komprimierter Form vor (*Teil II: Präsentation und Diskussion der Grundlagenforschung „Römische Inquisition und Indexkongregation 1814–1917*, 63–180). Es sind letztlich drei Instrumente, die für den Zeitraum von 1814–1917 erarbeitet und im Rahmen des Symposiums vom zuständigen Forschungsteam auch präsentiert wurden. *Erstens* wurden die sogenannten *Bandi* ediert, d.h. alle ursprünglichen Urteilsplakate der Indexkongregation und der Inquisition, die an den Hauptkirchen Roms und am Campo dei Fiori angeschlagen wurden und mittels welcher die Buchzensur publiziert wurde (63–74; 75–82). *Zweitens* wurde ein *systematisches Repertorium* erstellt, d.h. ein Inventar aller für die Buchzensur relevanten römischen Akten (Sitzungen der beiden Zensurkongregationen, Teilnehmer, verhandelte Bücher, Gutachten und Zensuren). Bezogen auf die Indexkongregation konnten für den Zeitraum 1814–1917 ungefähr 230 ihrer Sitzungen inventarisiert werden, auf denen ca. 2.200 Bücher verhandelt und letztlich 1.600 auch verboten wurden. Thematische Dauerbrenner waren neben „der" Unfehlbarkeit und „dem" Modernismus die Irrungen und Wirrungen um die Revolutionen des langen 19. Jh.s. Bei den weitaus vielschichtigeren Akten des *Sanctum Officium* war eine Inventarisierung der Sitzungen nicht möglich, da dieses wesentlich kleinschrittiger agierte: seine Sitzungen fanden mehrmals in der Woche (und nicht wie bei der Indexkongregation mehrmals im Jahr) statt, die zeitliche Erstreckung der Fälle ging oft über Jahre, das Themenspektrum war breiter und reichte von liturgisch-sakramentalen bis zu juridisch-strafrechtlichen Fragen. Trotzdem erfasste das Projekt auch hier die Titel aller verhandelten (und nicht nur der letztlich zensurierten) Bücher samt den dazugehörigen Zensuren (93–128). *Drittens* wurde eine zwei Bde. umfassende Prosopographie erstellt, d.h. eine *bio-bibliographische Datenbank*, welche für den Zeitraum von 1814–1917 800 Personen – vom prominenten Entscheidungsträger bis zu Gutachtern und Beamten aus dem behördlichen Mittelbau – erfasst. Aufgenommen wurden Hinweise zur familiären/sozialen Herkunft, Werkverzeichnisse sowie eine tabellarische Übersicht über die verfassten Gutachten. Eine so geartete Prosopographie ist nicht nur für denjenigen unmittelbar von Nutzen, der nach Beteiligten in einem konkreten Verfahren oder in einer bestimmten Zeitspanne sucht. Sie dient auch als Ausgangspunkt zur Erforschung der Personalpolitik in neuzeitlichen Zentralbehörden, wie Indexkongregation und Inquisition sie waren (129–180).

Wie gesagt: für den Zeitraum 1814 bis 1917 sind diese Arbeiten abgeschlossen. Ziel des Projektes ist es aber, die gesamte römische Bücherzensur von 1542 bis zum Ende des Index im Jahr 1966 aufzuarbeiten. Diesem zeitlichen und thematischen Ausgreifen war denn auch der zweite thematische Block des Symposiums gewidmet (*Teil III: Beiträge zu Quellen und Themen der Bücherzensur*, 181–440). Vier Beiträge seien – stellvertretend für alle – hervorgehoben. Die Frühphase der Indexkongregation nimmt der Frankfurter Kirchenhistoriker *Claus Arnold* anlässlich der posthumen Zensur der exegetischen Schriften Kardinal Cajetans in den Blick (275–297) und zeigt, dass die Formierung der Indexkongregation 1517 ein stark durch die Bettelorden und insbesondere die Dominikaner dominiertes Unterfangen war. Entstehung und Mechanismen der Buchzensur in Spanien deckt der Fribourger Kirchenhistoriker *Mariano Delgado* (245–273) auf und weist nach, dass (und wie) das katholische, imperiale Spanien sich die Freiheit nahm, die Frage der Druckerlaubnis für Bücher anders zu regeln, als es die Bulle Papst Leos X. ‚Inter sollicitudines' (1515) vorsah. In Spanien waren die Kompetenzen sozusagen komplementär verteilt: behielt sich der Staat das Verfahren zur Erteilung der Druckerlaubnis vor, verblieb der Inquisition (lediglich) die Kontrolle respektive Zensur „ex post". Letztlich aber dienten staatliche wie kirchliche Buchzensur einem Ziel: Spanien frei zu halten von allem, was den Interessen von Staat oder Kirche zuwiderlaufen könnte. Der Forschungsbeauftragte am *Centre National de Recherche Scientifique* (Lyon), *Francesco Beretta* (181–208), widmet sich den frühneuzeitlichen Beständen des Archivs der Glaubenskongregation und beschreibt die in den Archiven der Kongregationen des *Sanctum Officium* und des Index im 17. und 18. Jh. vorhandenen Bestände. Zugleich rekonstruiert er den Prozess der Neustrukturierung des Archivs in den letzten Jahrzehnten des 18. und den ersten des 19. Jh.s. Anlässlich dieser Neustrukturierung wurde die damals sehr umfangreiche Serie der Prozesse weitestgehend zerstört und neue Sammelserien zur Lehre und kirchlichen Disziplin erstellt. Diese bilden den Kernbestand des Archivmaterials aus dem *Ancien régime*. Der Genueser Philosophiehistoriker *Luciano Malusa* (317–343) rückt die Prozesse gegen Antonio Rosmini und Vincenzo Gioberti während der Jahre 1849–1854 ins Licht. Das Vorgehen von Inquisition und Indexkongregation im Fall dieser beiden Philosophenköpfe lässt „politische" Verfahrensweisen erkennen, waren doch Rosmini und Gioberti dem laizistisch-liberalen Staat nicht abgeneigt, was in kirchlichen Kreisen nicht gern gesehen war. Das Indizierungsprocedere bei ihren Prozessen folgte einer wohlinszenierten Choreographie, die subkutane Gefechte zwischen Verfechtern und Förderern einer Indizierung implizierte.

Alles in allem macht die Zwischenbilanz des monumentalen DFG-Projektes „Römische Inquisition und Indexkongregation" deutlich: Grundlagenforschung ist selbstlose und harte Kärrnerarbeit Vieler in den Katakomben des Archivs und an den Quellen, und das über Jahre hinweg. Ein solches Projekt hat, wie die Bilanz des Forschungsteams unter Beweis stellt, die Statur und Größe eines mittelständischen Unternehmens (Ernst-Ludwig Winnacker, DFG), das „gemanagt" und orchestriert sein will. Was bisher dabei herausgekommen ist, ist ein *Passepartout*, das die überaus lange und leidvolle römische Zensurgeschichte im Herzen der katholischen Kirche für die *internationale* und *interdisziplinäre* Forschung erschließt. Bandi, systematisches Repertorium und Prosopographie erlauben es künftig, Schicksal und (Irr-)Wege eines jeden im Zeitraum von 1814 bis 1917 denunzierten Buches in der römischen Kurie zu verfolgen und Auskunft über Sitzungen der Zensurkongregationen, deren Teilnehmer, die Gutachten und die Zensuren zu erhalten. Damit nicht genug: Das Projekt hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, die ganze Spanne von 1542 bis 1966 in gleichem Stil zu bearbeiten. Allein für die Prosopographie sind für den gesamten anvisierten Zeitraum 3 000 Namen von Mitarbeitern beider Kongregationen ermittelt. Herkuleskräfte, langer Atem und verlässliche finanzielle Langzeitförderung sind von Nöten, damit das gelingen kann, was bereits für die nachnapoleanischen Jahre ab 1814 auf beeindruckende Weise gelungen ist.

Freiburg i. Br. Elke Pahud de Mortanges

Alberigo, Giuseppe: **Transizione epocale**. Studi sul Concilio Vaticano II. – Bologna: Il Mulino 2009. 904 S. (Testi e ricerche di scienze religiose, n. s., 42), kt € 55,00 ISBN: 978–88–15–12769–3

Giuseppe Alberigo, who died in June 2007 at the age of 81, was an historian but also a mentor to many in more than one generation of scholars active in the field of religious history. He was also a formidable "academic entrepreneur" whose work was visible not only through the books and articles he wrote, but also through other research tools, created and based at the "Istituto per le scienze religiose" in Bologna: the journal he founded in 1980 (*Cristianesimo nella Storia*), the library "Giuseppe Dossetti", and the archive of sources for the history of Vatican II.

This volume, prefaced by Cardinal Karl Lehmann (17–21), collects the most important articles and essays by A. on Vatican II, originally published between 1970 and 2003. The first part of the book presents two fundamental essays on the hermeneutical principles for the interpretation of Vatican II (*Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II*, 29–45, and *Fedeltà e creatività nella ricezione del Concilio Vaticano II*, 47–69) published between 1995 and 2000, that is, during the crucial period of work on the 5-volume *History of Vatican II* (published in Italian, English, German, French, Spanish, Portuguese, and Russian: Italian edition by Alberto Melloni, English edition by Joseph Komonchak, German edition by Klaus Wittstadt and subsequently by Günther Wassilowsky). The second part presents twelve articles dealing with the main issues (the governing bodies of Vatican II, the *ordo concilii*, the preparation of the council) and characters of Vatican II. John XXIII, Marie-Dominique Chenu, and Giuseppe Dossetti represented for A. much more than objects of historical interest, and the articles re-published here are just a small fraction of A.'s reflection on their role in 20th-century Catholicism. The third part of the book is about the "historicization of the council", with six articles on the role of Vatican II in the tradition of the Catholic Church and its legacy for contemporary Catholicism. The fourth part offers five articles on the reception of Vatican II, and in particular *Die Rezeption der großen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil* (675–697). Parts 5 and 6 represent A.'s final assessment on Vatican II (from the epilogue of the fifth and last volume of the *History of Vatican II*) and its value for "conciliarity" in the future of Christian Churches.

The volume is particularly important because it shows some features which were typical of A.'s historical work on Vatican II. The first one is his ability to put Vatican II in the historical background of the Catholic Church between Trent and the 20th century, in a way he had seen in Bonn in Hubert Jedin's work in the mid-1950s. A. greatly developed this wide historical view of the councils: not only because of the chance he had to take part in some side-events of Vatican II as a member of the team of "experts" for Giuseppe Dossetti and Cardinal Archbishop of Bologna Giacomo Lercaro, but also because of his own ability to embrace different methodological approaches (juridical, theological, politological) to religious history across the whole history of the Church. This view developed into his ability to see the meaning of Vatican II in the whole context of the two-millennia long history of Christianity, in a field not narrowly conceived as "ecclesia-

stical history", but in connection with the major shifts in global contemporary history: Constantine era and Counter-Reform, democratization and decolonization, Cold War and anti-communism.

But A.'s major contribution has been the development of hermeneutical principles for the understanding of Vatican II: a contribution that represents a guideline for the understanding of the meaning of the Church councils in their historicity. The five principles developed by A. in the early 1990s – Vatican II as an "event", the intention of John XXIII in announcing the council, the pastoral nature of Vatican II, the *aggiornamento* as main goal of the council, and the hermeneutical relevance of "compromise" and "unanimity" in the final votes at Vatican II – seem to be more and more valid as time goes by, the generation of historians and theologians active at Vatican II fades, and the awareness of the historical nature of Vatican II seems to be forgotten in favor of "neo-traditionalist" views. A.'s work is founded in the perception of the need to understand the council as something richer and deeper than the mere *summa* of its constitutions, decrees, and declarations. A. provided a unique contribution to the theological hermeneutics of Vatican II, proving that historians' work is crucial for understanding the theological consequences of the council's intention, its development, and its final documents.

For A. the quest for the history of Vatican II has never been a purely historical one, but it has always had a theological intention, founded on the conviction that Vatican II opened a new era in the history of the Church: a more conciliar, synodal, ecumenical Church looking towards the future: "What was the significance of Vatican II? As we end this complex historical revisitation of the council, we cannot avoid this question, even though the *history* of the conciliar event is one thing and an assessment of what it means (and may mean) is another." (766)

Seldom has the scholarship in one academic field been so heavily indebted to one person as it is in the case of the history of the councils of the Catholic Church and especially of Vatican II towards A. The late Giuseppe Alberigo (1926–2007) has been identified as the most important representative of the historiographical school that stresses the importance of discontinuity and change between Vatican II and the previous Catholic tradition. Even though historians of Vatican II all over the world are not identifiable with A.'s work and views, the contemporary historiographical and theological debate about Vatican II would be hardly imaginable without his contribution and without the work of the international team of scholars he coordinated for more than a decade. *Transizione epocale* talks not only about the impressive achievements of A. as an historian, but also his ability to plan and complete the huge effort for a comprehensive series of historical studies on Vatican II. As a leader of the "Bologna school" as well as of the international team working on the 5-volume *History of Vatican II* he also inspired many volumes focussing on individual issues of Vatican II (especially in the series of "Testi e ricerche di scienze religiose" published by the Istituto per le scienze religiose in Bologna) and created a library and archive built not only for the historians working on the 5-volume *History of Vatican II*, but also for the future generations of historians of the councils. The importance of this volume goes beyond scholarship and constitutes a *memento* for every historian and theologian engaged in understanding the historical path of Catholicism through the last centuries.

St. Paul, Minnesota Massimo Faggioli

Philosophie

Aristoteles: Poetik, übers. u. erl. v. Arbogast Schmitt. – Berlin: Akademie Verlag 2008. (XXVIII) 789 S. (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, 5), ln € 98,00 ISBN: 978–3–05–004430–9

Über 800 Seiten umfasst das Werk „Aristoteles, Poetik, übersetzt und erläutert von Arbogast Schmitt", wobei die Übersetzung der 26 Kap. gerade einmal 38 Seiten lang ist. Offensichtlich geht es Arbogast Schmitt, Prof. der Gräzistik an der Philipps-Univ. Marburg, um mehr als ein gewöhnliches Kommentarwerk. S. hat eine Vision. Würde man Aristoteles richtig verstehen, könnte man mit seiner Art zu denken einen verbesserten Zugang zur Literatur und ihren Problemen finden. Denn A. sei im Abendland meist missverstanden worden und dieses Missverständnis gelte es zu korrigieren.

Für das, was Arbogast Schmitt präsentiert, ist das Wort „Kommentar" eine nicht zu überbietende Untertreibung, führt dieser doch ins Herz des Denkens des Stagiriten, beleuchtet die übrigen Schriften und ihren griechischen Kontext und konfrontiert ausführlich mit der Rezeptionsgeschichte. Bei den einzelnen Kap. liefert S. keine fortlaufende Vers-zu-Vers-Kommentierung, wie sie etwa bei der biblischen Exegese üblich ist. Stattdessen fragt er bei jedem Kap. in einem Teil A nach seiner Gliederung und Zielsetzung. Im Teil B kommen dann Einzelerklärungen und eine ausführliche Schilderung der Forschungsprobleme.

So werden im Teil B beispielsweise die Kernbegriffe abgehandelt: Mimesis, Katharsis, Mythos, Ethos und Handlung, Sprache und Dichtung. Die Poetik bleibt Ausgangs- und Kristallisationspunkt, aber auch andere Schriften von A. – wie die Nikomachische Ethik, die Metaphysik und die Rhetorik – werden berücksichtigt; hinzugezogen werden die Vorgänger – immer wieder Platon –, die Nachfolger – v. a. die Stoa – und bei den Kommentaren auch die Araber. Einen Schwerpunkt bilden die A.-Rezeption der Renaissance und schließlich die Abwendung von A. im ausgehenden 18. Jh.

Was lässt sich bei A. entdecken, was nicht längst bekannt ist? – Für S. ist der neuzeitliche Umgang mit A. von Missverständnissen begleitet. Als die Renaissance A.s Poetik entdeckte, geschah dies in Abwendung vom mittelalterlichen System-A. Die Zuwendung zur Wirklichkeit, zur Schönheit der erfahrbaren Welt, wurde dann ebenfalls mit A. konnotiert. Die hierauf aufbauende Regelästhetik mit der Mimesis als „Nachahmung der Natur" wird von S. aber bereits als antiaristotelisch eingestuft. Die „Natur" als Leitwährung mit Ordnung, Proportion und Harmonie gehört nach S. nicht zu A., sondern ins Repertoire der Stoa. Als im 18. Jh. die vermeintliche Regelästhetik durch die Genieästhetik abgelöst wurde und mit ihr Begriffe wie Anschauung, Gefühl und Subjektivität auf den Schild gehoben wurden, sieht S. A. erneut missverstanden.

All dies wird für ihn zum Anlass, A. in seinem griechischen Umfeld zu Wort kommen zu lassen und die Missverständnisse seiner Nachfolger von den Griechen bis zur Klassik und Romantik aufzudecken und zu korrigieren. Dieses anspruchsvolle Programm, das S. über einige hundert Seiten hinweg entfaltet, kann im Rahmen einer Rezension freilich nicht angemessen wiedergegeben werden. An zwei Beispielen soll zumindest verdeutlicht werden, wie S. im Einzelfall vorgeht.

Nehmen wir gleich den Begriff „Mimesis", „Nachahmung". Die Renaissance denkt hierbei an die „Nachahmung der Natur" im Sinn von „ars imitatur naturam". Für S. ist dieses Verständnis in seiner Abbildhaftigkeit viel zu eng. „Nachahmung" bezieht sich stattdessen auf die Handlung eines Charakters, die unter Zuhilfenahme verschiedener Medien auf verschiedene Weise zur Darstellung gebracht wird. Das Ziel ist nicht, eine vermeintliche Wirklichkeit abzubilden; vielmehr geschieht die Handlung unter eigener (autonomer) Gesetzmäßigkeit. In Bezug auf die Sprache und die übrigen Darstellungsmedien gibt es aus Erfahrung gewonnene Regeln, gleichwohl aber auch einen gewissen Freiraum. So ist die Glaubwürdigkeit des mit einem Charakter verbundenen Handlungsablaufs für die Darstellungsform leitbildhaft, wodurch die innere Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit relevant werden. Doch nirgendwo mache sich A. nach S. zum Sklaven der Wirklichkeitsnachahmung. So ist beispielsweise ein „Unmögliches, das wahrscheinlich ist" einem „Möglichen, das unwahrscheinlich ist", vorzuziehen. Im Gegensatz zum Nachahmungsbegriff der Renaissance kann S. formulieren: „Die Aristotelische Poetik ist von Anfang an keine Nachahmungspoetik (die von der Kunst eine Reproduktion von Wirklichkeit verlangt), weil Poesie für ihn überhaupt erst durch Nachahmung (möglicher Handlungen) zur Poesie wird." (209)

Noch in einem weiteren gravierenden Punkt widerspricht S. der Auslegungstradition, nämlich in der Deutung der Katharsis. Als Beispiel für den Common Sense in Bezug auf diesen Topos zitiere ich aus Windelband/Heimsoeth, „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie": „Aber der Zweck dieser nachahmenden Darstellung ist ein ethischer: die Affekte des Menschen, insbesondere bei der Tragödie Furcht und Mitleid, sollen derart erregt werden, dass durch ihre Erregung und Steigerung die Reinigung der Seele (katharsis) von eben diesen Affekten herbeigeführt wird."[1] – Klar ist, dass die durch eine schicksalsmächtige Verfehlung (hamartia) ausgelöste tragische Handlung beim Zuschauer Mitleid und Furcht hervorrufen. Dass aber die Katharsis in der im Lehrbuch vorgetragenen Weise zu verstehen sei, wird von S. bestritten. In der eben vorgetragenen Version meint Katharsis ein Zur-Ruhe-Kommen im Sinn der Reinigung von den aufwühlenden Gefühlszuständen. Diese Position wird von S. mit der Stoa in Verbindung gebracht, weil dort ein solcher Gefühlsbereich einzig negativ eingestuft wird und eine Lösung nur in der Beseitigung solcher Gefühle vorstellbar ist. Für S. geht es bei der Aristotelischen Katharsis aber nicht um die Auflösung der Gefühle, sondern um den richtigen Umgang mit ihnen. S. sieht bei A. auch im Bereich der Gefühle eine Rationalität am Werk, die es zu entwickeln und zu kultivieren gelte. Er spricht von einer „Kultur des Gefühls", von der Ausbildung einer „Gefühlssicherheit bei der Unterscheidung zwischen dem, was wirklich bedrohlich, wirklich bemitleidenswert

[1] Windelband, Wilhelm / Heimsoeth, Heinz, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen [15]1957, 131.

ist und Formen der Gefahr und des Unglücks, die ein tiefes Gefühlsengagement nicht verdienen" (501).

Der Grund für diese gemessen an der Tradition ungewöhnliche Katharsis-Interpretation liegt darin, dass S. den Begriff des Denkens anders bewertet. Denken bei A. bedeutet bei S. primär „Unterscheiden". Dies vollzieht sich nicht allein auf der Ebene des Bewusstseins, sondern bereits in den Wahrnehmungsakten. Die Sinneswahrnehmungen und das Gefühl, selbst der Thymos sind vom Denken nicht ausgeschlossen. S. entwickelt diesen Gedanken weiter und belegt durch Beispiele (das musikalische Hören, das Weintrinken), dass bereits die Wahrnehmungsakte ein Denken im Sinne von Unterscheiden zu ihrer Voraussetzung haben. Dies ermöglicht ihm, über die Poetik von A. eine Brücke bis zur Neurophysiologie und zur „Intelligenz der Gefühle" zu schlagen. Damit ist er unter Bezugnahme auf A. auf der Spur zu einer Erkenntnistheorie, die für manches Problem hilfreich sein könnte, wo bislang Dualismen unverbunden nebeneinander stehen.

Marburg Horst Schwebel

Ästhetik – Religion – Säkularisierung. Bd. I: Von der Renaissance zur Romantik, hg. v. Silvio Vietta / Herbert Uerlings. – München/Paderborn: Wilhelm Fink 2008. 204 S., kt € 24,90 ISBN 978–3–7705–4633–6

Das Theorem der Säkularisierung, das lange zur Beschreibung einer Auflösung religiöser Inhalte in weltliche Kategorien in Anspruch genommen wurde, hat seit einiger Zeit eine Reihe differenzierterer Untersuchungen erfahren, die sich sowohl den historischen Prozessen als auch deren religionsgeschichtlicher Beurteilung widmen. Der vorliegende Bd., dessen Beiträge aus einem Kolloquium am *Centro Italo-Tedesco* in der Villa Vigoni am Comer See im Oktober 2006 hervorgegangen sind, ist insbes. um eine kulturgeschichtliche Bewertung der Säkularisierung bemüht, verbunden mit Diskussionen um ihre historische Einordnung.

Ausgangspunkt des Unternehmens ist die von Silvio Vietta bereits in seiner *Europäischen Kulturgeschichte* (München/Paderborn 2005) formulierte These, welche die Anfänge der Säkularisierung mit dem Werk Dantes in Verbindung bringt. An diese historische Vorverlegung, die im Bd. Zustimmung, gar Steigerung (Karlheinz Stierle), aber auch Widerspruch (Dirk Kemper) erfährt, ist die systematische Absicht geknüpft, den Prozess der Säkularisierung aus einer Funktion eines allein für das Verständnis der Moderne in Anschlag zu bringenden Deutungsmodells herauszulösen und – *von der Renaissance zur Romantik* – als fundamentales Movens europäischer Kulturgeschichte sichtbar werden zu lassen. Hans Blumenberg und die Literaturwissenschaftler Albrecht Schöne und Gerhard Kaiser stehen bei diesem Perspektivwechsel Pate. Gegenüber der theologischen Klage über die Entfremdung der Religion durch Säkularisierung plädieren die Hg. in ihrer Einleitung für ein Modell der Ambivalenz, das der religiösen Verlustrechnung die Errungenschaften der Säkularisierung für die kulturelle Entwicklung Europas gegenüberstellt. Den Schlüssel zu dieser Einsicht gibt der Begriff der Ästhetik: „Im Rahmen der europäischen Säkularisierung kommt der Ästhetik eine Pionierfunktion zu. Sie eröffnet eine neue Form der Annäherung des Menschen an das Göttliche, indem sie dieses menschlich darstellt." (9) Diese recht weit gefasste Bestimmung des Ästhetischen wird gegen eine deduktiv verfahrende Offenbarungstheologie und/oder Metaphysik ins Feld geführt (auf eine genauere Abgrenzung wird verzichtet), um auf der anderen Seite die prinzipielle Unhintergehbarkeit der menschlichen Vermittlung bei aller göttlichen Botschaft und aller Gotteserkenntnis herauszustellen. Die kulturgeschichtlich epochale Bedeutung der ästhetisch verfahrenden Säkularisierung liegt für die Hg. in der Tilgung aller religiösen Absolutheitsansprüche, insofern „eben alle Religionen und Kulturen immer irdische, menschliche und damit endliche Brechungen des göttlichen Funkens sind" (9). Die Frucht der Säkularisierung ist das Bewusstsein der Relativität religiöser Wahrheitsansprüche und mithin Toleranz, die mittels Ästhetik der europäischen Kulturgeschichte eingeschrieben ist. Zwar kann Kunst „im Zeitalter einer säkularisiert aufgeklärten Gesellschaft nicht mehr naiv religiös sein" (21), doch arbeitet sie gerade damit an einem kultur- wie zivilisationsgeschichtlich produktiven Konzept einer europäischen Religion, deren fundamentaler Toleranz nur solche Religionen fremd sind, die nicht gleichfalls dem Prozess der Säkularisierung unterzogen wurden.

Ästhetik geht hier über eine Theorie des Schönen oder der sinnlichen Erkenntnis hinaus und zielt insbes. auf die Theorie einer Kunst, die diese menschliche Brechung aller religiösen Inhalte systematisch und – später – auch selbstreflexiv entfaltet. Die Sphäre des Göttlichen verlangt nach Darstellung von Menschenhand. Mit dieser enormen Herausforderung ist die ästhetische Perspektive künstlerisch ausgesprochen fruchtbar. Dantes *Göttliche Komödie* wird zum programmatischen Auftakt dieser Ästhetik, die als das eigentliche Verfahren der Säkularisierung fungiert: Artikulation des Göttlichen in der Brechung durch menschliche Darstellung. Materiell gefüllt wird diese ästhetische Perspektive im vorliegenden Bd. durch literaturwissenschaftliche und auch – sonst häufig leicht vernachlässigte – musiktheoretische Studien. Bildtheoretische Aspekte, die sich in dieser Ausrichtung der Ästhetik gut auf entsprechende Thesen etwa Hans Beltings beziehen ließen, bleiben einstweilen unberücksichtigt.

Die Beiträge des Bd.es diskutieren oder kommentieren dieses Konzept einer Säkularisierung durch Ästhetik. In der Bearbeitung dieser Fragestellung sind die Beiträge von einer für dergleichen Sammelbd.e durchaus nicht üblichen thematischen Kohärenz. Den Auftakt bilden einige sehr hilfreiche begriffliche Unterscheidungen und Präzisierungen aus theologiegeschichtlicher, aber auch literaturwissenschaftlicher Sicht von Ulrich Ruh. Sie setzen zugleich einen der wenigen theologischen Akzente in diesem Bd. Die meisten der weiteren Beiträge bewegen sich auf dem Feld romantischer Philosophie und Dichtung. Hier ist zu sehen, dass Säkularisierung nicht einfach einen Bruch mit der christlichen Tradition und eine Suche nach weltlichen Alternativen oder Kompensationen bedeutet. Die präsentierten Theoreme der Romantik verbindet nicht die Destruktion der Religion, sondern eigentlich deren Neubegründung aus dem, was man als Ursprünge des Christentums identifizierte. So untersucht Ulrich Gaier *Säkularisierung der Religion und Sakralisierung der Poesie bei Herder und Hölderlin*. Herbert Uerlings sieht die romantische Religiosität geradezu einem Verdacht auf religiösen Fundamentalismus ausgesetzt, den es auszuräumen gilt. Dabei zeigt sich: „Eine moderne Religion muss sich als Säkularisat neu erfinden." (105) *Säkularisierung* wäre dann nicht nur Bedeutungsverlust, sondern auch Aufgabe der Religion. Federico Vercellone arbeitet an der Präzisierung des Begriffs des Ästhetischen als Kategorie der Säkularisierung, indem er die Transformationen des metaphysischen Konzeptes von Schönheit in der deutschen Frühromantik verfolgt. Die romantische Musikästhetik ist Thema der Beiträge von Markus Buntfuss und Rüdiger Görner. Buntfuss, der aus theologischer Perspektive „Verweltlichung als Verwirklichung und Säkularisierung als fortschreitende Realisierung des Reiches Gottes inmitten der Welt" (145) versteht, widmet sich der Idee der *absoluten Musik* bei Wackenroder und stellt ihr die Musikästhetik Schleiermachers gegenüber. Dabei versteht er es, Schleiermacher im breiten Spektrum seiner Theologie und seiner Ästhetik in den Diskurs über die romantische Religiosität einzuführen und nicht – einmal mehr – lediglich als Autor der *Reden über die Religion*. An Beethovens *Missa Solemnis* und an Wagners Beethoven-Rezeption erläutert Görner den musikästhetischen Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Resakralisierung. Die tiefe und tief gespaltene religiöse Haltung von Heinrich Heine ist Gegenstand der Untersuchung von Alberto Destro. Alexej Ponomarev gibt einen Einblick in die Rezeption der deutschen romantischen Ästhetik im Russland der ersten Hälfte des 19. Jh.s. Diese Rezeption stellt einen bedeutenden Schritt in die Moderne dar, insofern sie den „Konflikt der traditionellen christlich-metaphysischen mit den aufgeklärt-modernen Werten" (199) hervorrief.

Die These von den Anfängen der von der Romantik forcierten ambivalenten Säkularisierung in der Renaissance unterstreicht Silvio Vietta in seinem Beitrag, der die Figur der Matelda in Dantes *Göttlicher Komödie* jener der Mathilda in Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* gegenüberstellt: Beide Frauengestalten weisen den Weg ins *irdische Paradies* und markieren die Brücke ästhetischer Säkularisierung religiöser Vorstellungen zwischen dem Zeitalter Dantes und der deutschen Romantik. Dirk Kemper widerspricht dieser These von den Anfängen der Säkularisierung in der Renaissance. Nicht, dass eine Rezeption Dantes durch Novalis zu bestreiten wäre, doch „wenn der neue, emphatische Säkularisierungsbegriff die alte deskriptiv orientierte Deutungskategorie ersetzt" (43), wird der moderne Begriff der Säkularisierung in methodisch fragwürdiger Weise auf Dantes Werk rückprojiziert. Angemessener erscheint es Kemper, das grundsätzliche Spannungsverhältnis zwischen Theologie und Literatur in den Blick zu nehmen, wie es sich bereits in der „Christianisierung" Vergils durch das erste Konzil von Nicaea zeigt, die das pagane Werk des Dichters als verhüllte Vorausdeutung auf Christus mit der christlichen Religion zu versöhnen suchte. Der Literaturwissenschaftler sieht darin eine frühe und grundsätzliche Befreiung der Dichtung vom Legitimationszwang gegenüber der Religion, der eine theoretische Enthaltsamkeit der Theologie gegenüber der Literatur entspricht: „Während Literatur als Handelnde stets neue poetische Lizenzen erobert, ohne zugleich in einen begründenden Dialog mit der Theologie einzutreten, vermag die Theologie sich nicht auf die Theorieebene der Literatur, also die Poetik, einzulassen und überformt bis in die Neuzeit hinein den Dialog mit theologischen Kategorien." (53) Es ist diese Spannung, die bei Dante sichtbar wird, nicht die Überführung christlicher Bedeutungen in weltliche Ideen.

Die Kritik von Karlheinz Stierle an der These Viettas bezieht sich dagegen weniger auf die Vordatierung der Säkularisierung als auf das Verhältnis von Säkularisierung und Ästhetisierung. Dem „Einbruch" von Transzendenz (57), wie ihn das Christentum für die antike Welt bedeutete, entspricht die Säkularisierung als „Transzendenzentzug", der sich weder erst am Beginn der Moderne

noch schon in der Renaissance, sondern zuvor bereits im Mittelalter Geltung verschafft, was insbes. „die Idee eines Bruchs zwischen Mittelalter und Renaissance, die der Humanismus propagiert hat" (56), in Frage stellt. In jedem Fall aber ist Ästhetik nicht das Verfahren dieses Transzendenzentzugs, sondern die Reaktion darauf. Sie markiert das „Gesetz der sekundären Transzendierung, die mit dem Transzendenzentzug der Säkularisierung gleichursprünglich ist und aus der Freisetzung der Kunst aus ihrer Bindung an die primäre Transzendierung im Akt des christlichen Glaubens hervorging" (73). Säkularisierung steht damit auf einer eher noch breiteren historischen Basis, als die These Viettas vorschlug, doch Kunst, Dichtung und Ästhetik sind als eine Art Kompensation des Transzendenzentzugs in diesem Säkularisierungsprozess aufzufassen.

Der vorliegende Bd. macht zunächst die Frage nach der historischen Einordnung der Säkularisierung dringlich. Während hier der Blick zurück in die Geschichte gewendet ist, widmet sich der inzwischen erschienene zweite Bd. der Periode zwischen Romantik und Moderne. Doch erscheint auch die Arbeit am Rückblick in die ältere Geschichte noch keineswegs abgeschlossen. Die Beiträge des vorliegenden Bd.es interessieren sich vornehmlich für die aus Viettas These resultierenden Grenzpunkte: die Renaissance und die Romantik, kaum aber für den Gang des Säkularisierungsprozesses zwischen diesen beiden Polen. Entschuldbar sind solche historischen Desiderate aus dem Gesamtduktus des Bd.es: Die Debatte um die Anfänge der Säkularisierung zielt letztlich auf die systematische Bestimmung ihres Begriffs, verbunden mit der des Ästhetischen. Unter den drei Begriffen im Titel des Bd.es scheint allein über den der Religion Konsens zu bestehen: gemeint sind das Christentum und seine Säkularisate. Aber schon der Begriff des Ästhetischen ist durchaus kontrovers, auch wenn die Auseinandersetzung darüber eher implizit geführt wird. Ist Ästhetik die innerweltliche Kompensation des „Transzendenzentzugs" (Stierle), „Erinnerung und Ereignis" der durch Säkularisierung verlorenen „metaphysischen Schönheit" (Vercellone) oder Reflex der alle Erkenntnis des Göttlichen relativierenden Einsicht „in die Endlichkeit und Begrenztheit unserer menschlichen Transzendenzwahrnehmung" (Vietta)?

Letztlich gründen diese Differenzen in den verschiedenen Konzepten von Säkularisierung, die in diesem Bd. diskutiert werden: Ist sie ein – wann auch immer einsetzender – Bedeutungsverlust der (christlichen) Religion oder ist sie deren Wesenszug? Viettas These von der Ambivalenz der Säkularisierung scheint darauf hinauszulaufen, dem Verlust auf der Seite des christlichen Bekenntnisses einen Gewinn an Toleranz gegenüberzustellen, der sich produktiv auf die europäische Kultur auswirkt. Doch scheint fraglich, ob das christliche Selbstverständnis mit einer solchen (selbst) auferlegten Relativierung zugunsten einer übergreifenden Toleranz wirklich getroffen ist. Vietta selbst verlegt den Legitimationsgrund für die Möglichkeit der menschlichen Darstellung des Göttlichen bereits in die Entscheidungen zur Bilderfrage des II. Nicaenums (787); Stierle weist gar auf das I. Nicaenum (325) zurück. Unabhängig von der Frage nach der Angemessenheit von Viettas Interpretation nicaenischer Bildtheologie legt diese Frühdatierung der Ursprünge den Schluss nahe, dass die Säkularisierung in den Grundfesten der christlichen Religion selbst gründet, der Säkularisierungsprozess also nicht das Verschwinden, sondern die Selbstentfaltung des Christentums in der Konsequenz der Menschwerdung Gottes (9) kennzeichnet. Zwischen dieser Säkularisierung und dem politischen Akt der Säkularisation, der ihr einst den Namen gab, wäre dann allerdings scharf zu unterscheiden; das Erklärungspotential des Säkularisierungstheorems zur Deutung der besonderen kulturgeschichtlichen Situation der Moderne (oder der Neuzeit) müsste dann überprüft werden. Die Lektüre des Bd.es bestärkt in der Einschätzung, dass es v. a. von theologischer Seite hier dringend weiterer Klärungen bedarf. Insbes. die dargestellten romantischen Positionen scheinen dazu geeignete Anregungen bereitzustellen, um über den Stand der Diskussion, wie ihn der Beitrag von Ruh vor Augen stellt, hinauszukommen.

Münster Reinhard Hoeps

Tillich, Paul: **Berliner Vorlesungen III (1951–1958)**, hg. und mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm. – Berlin / New York: De Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 2009. (LXVIII) 422 S. (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, XVI), geb. € 168,00 ISBN: 978–3–11–020531–2

Paul Tillich (1886–1965) gehört ohne Zweifel zu den ganz Großen der Theologie und Religionsphilosophie im 20. Jh. Dass er aber auch als Philosoph, besonders was die Ontologie und Philosophische Anthropologie angeht, Entscheidendes zu sagen hat, war bisher wohl nur den Tillich-Experten bekannt. Die nun von Erdmann Sturm herausgegebenen philosophischen Vorlesungen T.s, die dieser in der frühen Nachkriegszeit als Gastprofessor an der FU Berlin gehalten hat, machen deutlich, dass er auch ein recht origineller Philosoph ist.

Im Einzelnen handelt es sich um die folgenden Vorlesungen: „Ontologie" vom Sommersemester 1951 (16 Doppelstunden; 1–168), „Die menschliche Situation im Lichte der Theologie und Existentialanalyse" vom Sommersemester 1952 (16 Doppelstunden; 169–334) und „Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse" vom Juni/Juli 1958 (4 Doppelstunden; 335–409). In diesen Vorlesungen werden Themen recht breit entfaltet, die T. in seiner „Systematischen Theologie" sehr komprimiert dargelegt hat. Der Edition dieser Vorlesungen liegen stenographische Mitschriften und deren Transkription durch Dr. Gertie Siemsen zugrunde, die sich im Deutschen Paul-Tillich-Archiv der UB Marburg befinden. In seiner „Historischen Einleitung" (XXI–LXVIII) berichtet S. u. a. über T.s Deutschlandreisen nach dem Zweiten Weltkrieg und seine damit verbundenen Gastvorlesungen und -vorträge in Berlin.

Als T. 1956 von der FU die Würde eines Ehrendoktors der Philosophie verliehen wurde, wies er in seiner Dankesrede u. a. darauf hin, dass die Philosophie längst „den Rückzug auf Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, auf Sprachanalyse und logische Analyse" angetreten habe (XLVIII, vgl. 394). Für T. ist demgegenüber Philosophie wesentlich Ontologie. Dabei geht es ihm nicht um die Geschichte der Ontologie, sondern um einen konstruktiven, d. h. eigenen Versuch. „Das ist ein großes Wagnis und offen für unendliche Kritik", schreibt T. „Aber ich glaube, dass es wichtiger ist, dass wir das einmal versuchen zu machen, was vergangene Generationen in so grandioser Weise gemacht haben, und ich bin der Überzeugung, dass die Irrtümer unserer und die der vergangenen Generationen vielleicht immer noch lehrreicher sind, als wenn wir einfach berichten, was andere gesagt haben, ohne die Wahrheitsfrage zu stellen." (1f)

Der Fundamentalbegriff ist für T. Philosophie und nicht (Einzel-)Wissenschaft, was er so begründet: „All diese Wissenschaften, die Naturwissenschaft, Geschichte und alles andere, nehmen ihre Grundbegriffe als garantiert, sie werden vorausgesetzt. Nehmen Sie einmal einen sehr antimetaphysischen, antiphilosophischen Naturwissenschaftler oder Soziologen oder sogar Theologen. Sie werden ungefähr auf jeder Seite, die er schreibt, folgende Worte finden: Welt, Subjekt, Objekt, Gestalt, Struktur, Ursache, Ding, Zeit, Geschichte, Erkenntnis, Wahrheit, gut, schlecht usw. Nun, nehmen Sie sich den Herrn vor, so sagt er Ihnen auf der ersten Seite, wie völlig metaphysikfrei alles ist, was er da tut. Von der zweiten Seite an sind aber alle diese Begriffe da. Jetzt fragen Sie ihn: In welchem Sinne gebrauchen Sie diese Begriffe? Dann hat er nur zwei Antworten, die eine, das ist, wenn er stottert, wenn er ehrlich ist; die andere: Das weiß ja jeder, was das bedeutet, was soll ich mich damit ärgern? Aller Fortschritt besteht aber darin, dass man nicht mehr weiß, was es bedeutet (Beispiel Einstein …). Die Wissenschaften sind in jedem Augenblick abhängig von der Philosophie, und wenn sie diese Abhängigkeit nicht anerkennen, sind sie abhängig von einer vorgestrigen Philosophie […]. Daher ist Ontologie heute genauso wichtig wie zur Zeit des Aristoteles." (7f)

Nach T. muss die Korrelation von Selbst und Welt der Anfang alles ontologischen Denkens sein. Denn wenn man mit der Welt der Objekte beginnt, dann ist es unmöglich, wieder zurückzukehren zum Subjekt. Das gleiche Problem entsteht, wenn man vom Subjekt ausgeht, denn dann führt kein Weg mehr zurück zur Welt der Objekte. Aus diesem Grund muss die Ontologie nach T. an einer Stelle beginnen, „in der die Subjekt-Objekt-Korrelation sozusagen unterboten ist" (23).

Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein sind für T. untrennbar: „Der Mensch muss vollständig getrennt sein von seiner Umgebung, um auf seine Umgebung sehen und in ihr Welt sehen zu können. Diejenigen Wesen wie z. B. Pflanzen, Tiere, die noch gebunden sind an ihre Umgebung, haben weder Weltbewusstsein noch Selbstbewusstsein." (34) Die Grundstruktur Selbst-Welt hat nach T. polare Elemente in sich, und damit kommt er zu den drei großen Polaritäten: Individualisation und Partizipation, Dynamik und Form, Freiheit und Schicksal. Diese Elemente kommen nach T. immer und überall vor und können nirgends weggedacht werden (50). Besonders der Begriff der Partizipation spielt im Denken T.s eine zentrale Rolle: in Bezug auf den Symbolbegriff, den Begriff der Liebe, die Erkenntnistheorie und auch die Theologie: Der Christ partizipiert am neuen Sein in Jesus Christus. „D. h. Partizipation ist ein Begriff, der überall seine Funktion hat und auch da, wo der absolute Gegensatz vorliegt." (56) T. macht deutlich, wie diese ontologischen Polaritäten „Implikationen religiöser, politischer und auch pädagogischer Art" besitzen. Ja, der Wert der Ontologie besteht für ihn darin, „dass sie für alle diese Dinge Fundamente zu geben hat" (71).

Besonders auch seine Erörterungen zur Polarität von Freiheit und Schicksal machen die Aktualität von T.s Ansatz deutlich, denn seine Analyse „geht unterhalb der traditionellen Diskussion zwischen Determinismus und Indeterminismus": „Wenn man Freiheit und Notwendigkeit gegenüberstellt und als Polarität auffasst, dann wird Notwendigkeit mechanistisch, und Freiheit wird dann die Verneinung des Mechanistischen. Dann stehen sie sich gegenüber, und die unendliche Debatte beginnt, die nie beendet werden kann, weil die Frage falsch gestellt ist. Was wir unmittelbar erleben, ist niemals Notwendigkeit oder ihr Gegenteil, sondern die unmittelbar erfahrene Wirklichkeit, dass wir als Menschen frei sind, weil wir zugleich als Menschen Schicksal haben. Der Mensch ist frei, und der Mensch hat ein Schicksal. Seine Freiheit ist in

jedem Moment verwurzelt in seinem Schicksal, und nur der, der Freiheit hat, hat ein Schicksal." (73) Auch die folgenden Ausführungen T.s treffen heute ins Schwarze, so wenn sich immer noch Leugner der Freiheit auf die sog. Libet-Versuche beziehen – nachdem selbst Libet hier inzwischen eine Selbstkorrektur vorgenommen hat: „Das ist das Fehlerhafte an den Labor-Experimenten in der Psychologie, Biologie und Soziologie, dass diese Experimente etwas aus der Totalität seines [sc. des Menschen] Seins herausgreifen, bestimmten Bedingungen unterwerfen, dann bestimmte Reize anwenden, und dann bekommen wir natürlich die determinierte Antwort. Diese Reize, die in einer abgesonderten, relativ isolierten Schicht des Körperlichen, Seelischen oder Geistigen vor sich gehen, haben dann ganz richtig – damit ist die Reiz-Antwort-Theorie gerechtfertigt – die bedingten Reflexe zur Folge. Das ist alles richtig, wenn man den Menschen als Menschen aufgegeben hat in dem Augenblick, wo man ihn aus der Zentriertheit seines unmittelbaren freien Reagierens in eine künstliche Situation gebracht hat oder wenn er sich durch Krankheit oder geistige Zerstörung in einer solchen Situation befindet. Es ist aber unmöglich, aus dieser Determiniertheit des Einzelnen das Ganze abzuleiten." (75, vgl. 359) Mit der Freiheit kommt aber immer schon die Verantwortlichkeit mit ins Spiel. Wären wir ein beobachtbarer Prozess, dann könnte jeder Wissenschaftler darauf antworten, warum wir etwas Bestimmtes getan haben. Kann aber keiner für uns antworten, dann weist das auf die Freiheit hin (77).

Im weiteren Verlauf der Vorlesung geht es dann um die *„Lehre von der Endlichkeit"*: „Wir können sagen, dass Sein eingeschränkt durch Nichtsein Endlichkeit ist, oder eine andere Metapher (und nur in Metaphern kann man hier reden): Sein, geeint mit Nichtsein, ist Endlichkeit." (96) In diesem Zusammenhang entfaltet T. die Kategorien der Endlichkeit: Raum, Zeit, Kausalität und Substanz. Seine diesbezüglichen Ausführungen zu den Kategorien Raum und Zeit enthalten u. a. tiefgründige anthropologische Einsichten in Bezug auf die „geschichtliche Zeit" und die *Insecuritas*-Situation des Menschen (110ff).

Gegen Ende der Vorlesung stellt T. die Frage, wie im Lichte dieser Ontologie die Religionsphilosophie aussieht. Damit ist das Thema der sog. Gottesbeweise angesprochen. Nach T. ist sowohl der Begriff der Existenz als auch die Methode der Beweisführung „vollständig inadäquat für das, was das Wort ‚Gott' bedeutet" (149). Ganz im Sinne seiner entsprechenden Ausführungen in der „Systematischen Theologie" versteht T. die Gottesbeweise als „Ausdrucksformen der *Frage nach Gott*, die in der menschlichen Endlichkeit enthalten ist" (151). Die Ontologie kann nur eine Analyse der Endlichkeit bieten, die hintreibt zur Frage nach Gott; die Antwort aber muss aus dem kommen, „was die Religion *Offenbarung* genannt hat" (164). Damit ist T. an den Punkt gelangt, wo die Theologie einzusetzen hat; aber das ist nicht mehr Thema dieser Vorlesung.

Am Schluss charakterisiert T. seine Ontologie als „anthropozentrisch", da sie „vom Menschen ausgeht" (166). Gemeint ist damit, „dass wir im Menschen eine Tür in uns haben, die uns einen Zugang eröffnet zur Existenz. Die Existenz der anderen Wesen kann von uns nicht existentiell erfahren werden." Und doch ist Existentialphilosophie nicht „eine andere Anthropologie". Wird in Letzterer das Wesen des Menschen beschrieben, so in Ersterer das Sein gesucht „mit Hilfe der Eingangspforte, die wir selbst sind" (167). T. ist davon überzeugt, dass Ontologie nur in diesem Sinne „die Wurzelwissenschaft wieder sein kann, die sie ursprünglich war und immer sein sollte" (167f). „Ontologie mit dem Eingangspunkt Mensch", so schließt die Vorlesung, „scheint mir auch für alle künftige Gestaltung der Universität, der höheren Erziehung das Zentrum sein zu müssen, in dem alle Fakultäten sich einigen, da sie alle einmal aus der Philosophie hervorgegangen sind. So würde es nicht einen Rückfall, sondern ein Sich-Schließen eines Zirkels bedeuten, wenn sie wieder dahin zurückkehrten." (168) Auch wenn hier manche Gedanken an Heidegger erinnern mögen, so spart T. doch nicht mit Kritik an diesem Denker (z. B. 4f).

In der Vorlesung „Die menschliche Situation im Lichte der Theologie und Existentialanalyse" geht es T. darum, die Frage zu entwickeln, „die gemeinsam durch die Arbeit des Existentialismus und der Theologie gestellt ist", nämlich: „Wie können wir in der Zweideutigkeit eine Eindeutigkeit haben, die die Zweideutigkeit in sich aufnimmt?" (334) Eine positive Antwort darauf hat die christliche Theologie zu geben. Aber nur wenn die Frage entwickelt wird, kann die religiöse Antwort auch wieder verstanden werden.

Es ist T.s Überzeugung, „dass Theologie heute von keiner anderen philosophischen Richtung so viel nehmen kann und nehmen muss wie von dem, was Existentialismus im weitesten Sinne des Wortes genannt wird". Die Grundthese, die hier im Hintergrund steht, lautet: „Der Mensch [...] hat den Menschen als Menschen verloren." (169) Natürlich ist der Mensch immer auch ein physikalischer Körper, ein biologisches, psychologisches und auch soziologisches Wesen, aber er ist das nie „nur". T. geht es darum, die Einheit des Menschen wiederzugewinnen, eine Einheit, „die jenseits von Bewusstsein und Körper, jenseits von Subjekt und Objekt liegt". Es geht also um „die Rückkehr des Menschen zu sich selbst". Und diese Rückkehr oder Umkehr ist nach T. niemals radikaler zum Ausdruck gekommen als in dem, was er als Existentialismus bezeichnet. Denn „der Existentialismus ist der verzweifelte Protest gegen die Selbstentfremdung des Menschen in dem Prozess der Vergegenständlichung" (172).

T. versteht den Existentialismus nicht als eine philosophische Schule, die schon in den 50er Jahren nicht mehr ganz „fashionable" war, Existentialismus ist für ihn vielmehr „eine Frage und eine Haltung und eine Bewegung" (173). Die existentielle Haltung versteht T. im Gegensatz „zu einer detachierten, fernstehenden, nur beobachtenden Haltung": „Existentiell in diesem Sinn heißt teilhaben an einer Situation mit der ganzen Existenz." (174f) D. h. T. ist – im Gegensatz zu jeder sog. „wissenschaftlichen Philosophie" – der Überzeugung, dass es, außer auf den Gebieten der Mathematik und der mathematischen Physik, keinen zeitlosen, raumlosen, geschichtslosen Standpunkt des Erkennenden gibt. „Das heißt, eine existentielle Haltung ist eine Haltung, an der auch im Erkenntnisprozess die Ganzheit des Menschen teilnimmt mit all seiner Endlichkeit, und dass dies nun nicht etwa eine Fehlerquelle ist – das kann es in anderem Sinne auch sein –, aber dass es die Möglichkeit des Zuganges ist, und das ist das Entscheidende." (176)

In den letzten drei Doppelstunden dieser Vorlesungen kommt T. auf die Zweideutigkeit des Lebens zu sprechen. „Zweideutig besagt, dass wir in keinem Einzelfall eindeutig bestimmen können, dass dies essentiell und dies existentiell ist. Es ist niemals möglich, schwarz und weiß zu malen. Wer das tut, ist ein idealistischer Phantast." (299f) Zweideutigkeit ist in diesem Sinne „ein Charakteristikum von Leben als Leben" (301). D. h. essentielle und existentielle Strukturen durchdringen sich permanent, denn nichts im Leben ist nur essentiell oder nur existentiell.

T. erörtert näherhin vier Polaritäten, unter denen das Leben steht: Die erste Polarität besteht darin, dass das Leben sowohl schöpferischen als auch zerstörerischen Charakter hat: „Die Bedingungen von Leben sind auch Bedingungen von Tod. Dasjenige, was Leben als Leben möglich macht, macht Tod als Tod notwendig." (301) Die zweite Polarität ist die „von dem ganzheitlichen und dem fragmentarischen Charakter des Lebens" (308). Das bedeutet u. a., dass wir entweder das Mögliche für das Wirkliche oder das Wirkliche für das Mögliche opfern müssen (310). Die dritte Polarität ist die von der Größe und Tragik des Lebens, denn „nur das Große hat Tragik" (313). Die vierte Polarität drückt sich in der Heiligkeit und dem dämonischen Charakter des Lebens aus: „Die Heiligkeit eines Lebensprozesses besteht darin, dass er transparent ist für den göttlichen Grund, zugleich aber ist jeder Lebensprozess dämonisch verzerrt, sofern er die Heiligkeit des Grundes mit seiner eigenen Heiligkeit vermischt, sofern er dasjenige, was transparent sein soll, untransparent macht und sich selbst verabsolutiert." (319) Das bedeutet letztlich, „dass die Religion oder die Kirche oder die Frommen [nicht] weniger zweideutig sind in Bezug auf das Göttliche und das Dämonische als die säkularisierte Welt" (322). – Die Vorlesung „Die Zweideutigkeit der Lebensprozesse" greift diese Thematik noch einmal unter den Stichworten der Selbstintegration, der Selbstproduktion und Selbstmanifestation des Lebens auf und vertieft diese (352ff).

Dem T.-Kenner sind diese Gedanken zwar nicht ganz fremd, sie werden in diesen philosophischen Vorlesungen aber noch einmal in einem größeren Zusammenhang und anhand eindringlicher Beispiele dargelegt. So wird deutlich, dass T. nicht nur ein „Theologe in philosophischem Material" ist, wie er sich selbst einmal in seiner Frankfurter Zeit, wo er als Professor der Philosophie tätig war, charakterisiert hat, sondern sehr wohl auch ein recht eigenständiger Philosoph, der uns auch heute noch philosophisch Bedeutsames zu sagen hat. Man spürt, dass Philosophie hier nicht in einem Elfenbeinturm betrieben wird, sondern dass sie etwas mit dem Leben, ja mit unserem Leben zu tun hat. Der Reichtum dieser Vorlesungen für die Bereiche der Ontologie, der Philosophischen Anthropologie und der Religionsphilosophie ist nicht zu überschätzen. Aber auch Biologen, Psychologen, Soziologen und Mediziner wären gut beraten, diese zu studieren. Ich halte diese Vorlesungen für mit die wichtigsten, die uns die Bedeutung T.s als Philosoph deutlich machen.

Trier Werner Schüßler

Mjaaland, Marius Timmann: **Autopsia**. Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida. – Berlin / New York: De Gruyter 2008. 357 S. (Kierkegaard Studies Monograph Series, 17), ln € 98,00 ISBN: 3–11–019128–8

„Christian faith has its beginnings in an experience of profound contradictoriness, an experience which so questioned the religious categories of its time that the resulting organization of religious language was a centuries-long task. At one level, indeed, it is a task which every generation has to undertake again." Mit diesem Satz lässt Rowan Williams sein Buch „The Wound of Knowledge" (1. Aufl. 1979) einsetzen. Williams macht sich in seinem Buch auf die Suche nach den Widersprüchen, Paradoxien und „Wunden", die seiner Meinung nach im ureigenen Kern des christlichen Denkens aufzufinden sind. Diese Suche führt den heutigen Erzbischof von Canterbury von Paulus über die lateinischen und griechischen Kirchenväter bis hin zu Thomas von Aquin, Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz. Aus Williams' Ausführungen wird deutlich, dass die von ihm erwähnten Denker exemplarischen Charakter haben, und dass die Wunden sich auch im Nachdenken weiterer Theologen und Philosophen über Gott finden lassen, sowohl in der dogmengeschichtlichen Vergangenheit als auch in ihrer Gegenwart.

Marius T. Mjaaland, Theologe an der Univ. in Oslo, nimmt in seinem Bd. „Autopsia" den Faden von Rowan Williams auf und spinnt ihn für die Neuzeit weiter. Bei den zwei Personen, die M. in die Genealogie des „verwundeten" Denkens einordnet, handelt es sich um Søren Kierkegaard und Jaques Derrida. Anhand von ausgewählten Texten der beiden Autoren entwirft M. das Bild eines modernen Nachdenkens über Grenzfragen des menschlichen Lebens, das von

Vorläufigkeiten, absichtsvoller Verunsicherung und (Ver-)Zweifeln geprägt ist. Mit seiner religionsphilosophischen Meditation über die drei „Phänomene" Selbst, Tod und Gott möchte M. aber nicht einen Vergleich von Kierkegaard und Derrida bewerkstelligen, wie er in seiner Einleitung selbst vermerkt (1), obwohl weite Teile seines Buches für einen solchen Vergleich nutzbar gemacht werden könnten. Sein Anliegen liegt vielmehr in dem systematischen Versuch, „of how metaphysics' discourse about the human person can be meaningful *without* the stability that metaphysics had ensured in earlier times" (236). So wie das Anliegen von Kierkegaard und Derrida durchaus ein kritisches war, so möchte auch M. im Aufnehmen des kierkegaardschen und derridaschen Zieles zu einem kritischen theologischen Nachdenken anregen, das „certain monolithic tendencies in modernity" aufbricht, wie es der Autor ausdrückt (14). Freilich zeigen diachronisch orientierte Studien, dass diese Kritik keine originäre Erscheinung der Moderne ist, sondern das Denken über Gott und Mensch von Anfang an begleitet hat. So verfügt jede Epoche über ihre je eigenen Prozesse der doktrinären Verfestigung, die von gegenläufigen Versuchen der kritischen Korrektur und des Aufbruchs begleitet werden.

In der Tradition des derridaschen Forschungsprogramms ist M.s Arbeit ein Text über Texte. Im Vordergrund seines Interesses stehen v. a. Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode" auf der einen Seite und die an theologischen Fragen interessierten Texte Derridas auf der anderen Seite. Dabei teilt M. das hermeneutische Programm des französischen Philosophen: In seiner *Relecture* der Referenztexte versucht er beständig, aus deren vermeintlicher Eindimensionalität und Klarheit auszubrechen, um neue Sinnmöglichkeiten und Bedeutungsebenen zu eröffnen. Die dekonstruktive Öffnungsmetaphorik wird von M. dann auch häufig und fast schon emphatisch benutzt: „Opening up a gap of *différance* in *the text itself* and deferring the meaning of concepts, constructions, and continuities" (72). Die so geartete Eröffnung neuer Bedeutungsmöglichkeiten könnte als M.s methodisches Ziel umrissen werden. Der Übergang von den methodischen Prolegomena zur materialen Durchführung ist im Falle von „Autopsia" dann auch fließend. Das erklärte systematische Ziel von M. besteht darin, das Nachdenken über die genannten „Phänomene" Selbst, Tod und Gott aus deren vermeintlicher Vorwegbestimmtheit und Festgefahrenheit zu befreien.

In sieben Kap.n – die der Autor inhaltlich nicht von vorne nach hinten gelesen haben möchte, sondern von der Mitte hin zu den Rändern (2) – geht M. in seinen Ausführungen vor. Exkurse zu Heidegger, Levinas, Descartes und Hegel und thematisch zur Frage des von Kierkegaard und Derrida verwendeten literarischen Genres ergänzen diese Untersuchung, wobei nicht jeder dieser Abstecher die Argumentation des Buches voranbringt.

Eine zentrale Stellung nimmt die Exegese des einleitenden Absatzes aus Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode" ein (136ff). An ihm lässt sich das Vorgehen M.s deutlich machen. Der erwähnte Abschnitt, der seitens Kierkegaards ganz dem menschlichen Selbstverhältnis und dem Grund für die Verzweiflung des Selbst gewidmet ist, endet bei dem Dänen mit der Formulierung: „Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: im Sich-Verhalten-zu-sich-selbst und im Es-Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte." (hier zitiert nach Diem/Rest 1959: 12) Folgt man an dieser Stelle M.s Interpretation von Kierkegaard, so ist das Selbstverhältnis des Einzelnen nicht ohne ein Moment der Alterität zu haben. Ein dem Menschen äußerliches Anderes („*Macht, die* es setzte") mischt sich in das Verhalten des Selbst zu sich selbst ein. M. nennt diese Einmischung „the rupture in the Spirit" (162).

Mit Tod und Gott begegnen uns in M.s Buch gleich zwei Platzhalter, denen der Autor die Eigenschaft zuschreibt, als das vollkommen Andere das menschlich Selbstverständliche in Frage zu stellen. In Rückbezug auf Kierkegaard schreibt M. über die „unterbrechende" Natur des Todes: „A characteristic trait is thereby how the thought of death interrupts and disturbs the reflection on oneself, thus giving an impetus to a more profound understanding of the self." (93) Und hinsichtlich der Gottesfrage formuliert M. im Gefolge von Kierkegaard und Derrida ein Plädoyer für die Möglichkeit einer Art „positiver" negativer Theologie: „In both Kierkegaard and Derrida, the sign 'God' refers to a condition of possibility that *opens* the space, opens the self as the space of possibility, as a self that is called by God." (305) Es würde dem Ziel von „Autopsia" widersprechen, nach dieser Befreiungsaktion auf neue Weise feste Bezugspunkte für ein Nachdenken über Gott und den Menschen aufzuzeigen, wenn sich M. in manchen Aspekten auch von der ausgeprägten Zurückhaltung Derridas distanziert, positiv über religiöse Phänomene zu sprechen (308).

Zusammengehalten werden die verschiedenen Blöcke der Studie durch den Willen zur Dekonstruktion von Textbedeutungen und inhaltlichen Festlegungen, ein Vorgehen, das bei M. auch unter dem von Kierkegaard entlehnten Terminus der „Wiederholung" firmiert. Zum durchaus ambivalenten und keineswegs nur negativen Verhältnis von Dekonstruktion, Wiederholung und Metaphysik schreibt der Autor: „In one sense, deconstruction belongs to the logocentric metaphysics and it will never be able to 'destroy' this or make itself independent of it [...]. In *another* sense, however, it is possible to signal a *distance* and to detach oneself, distancing oneself, getting a perspective on this metaphysics and underlining a deconstructive gesture within – and outside – the constructions, thereby establishing an irreducible difference within the *logos* of metaphysics. [...] This results in a double structure of two closed constructions, but *between* these we can discern an element of alterity in which the *repetition* creates room for the movement in the text [...]." (41f)

Dem aufgeführten Zitat kann man aber auch ein Problem des Textes entnehmen: Nicht immer gelingt es M., das opake Moment der zugrundegelegten Texte von Kierkegaard und Derrida dem Leser aufzuschlüsseln. Mitunter hat man das Gefühl, dass die Komplexität ihrer Gedankengebäude allzu sehr „wiederholt" wird. Hierin wird aber auch die Motivation von M. deutlich: Weder seine Textarbeit noch seine systematischen Aussagen streben nach einem reibungslosen Verständnis. Auf eine hintersinnige Weise möchte er – es seinen Referenzautoren ähnlich machend – Eindeutigkeit vermeiden. Die „Wunde der Negativität" (299), von der M. schreibt und welche auch Rowan Williams in dem eingangs erwähnten Buch beschäftigte, darf nicht restlos verheilen, sondern soll das Nachdenken über Gott und den Menschen immer wieder verunsichern bzw. mystisch vertiefen. Dennoch hätte man sich als Leser gewünscht, dass das verwundete Denken der Moderne in M.s Arbeit hier und da auf eine sprachlich durchsichtigere Weise dargestellt worden wäre.

Hamburg Burkhard Conrad

Systematische Theologie

Wenz, Gunther: **Studium Systematische Theologie**.

Bd. 1: **Religion**. Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theorie in der Neuzeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 279 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–525–56704–9.

Bd. 2: **Offenbarung**. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 285 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–525–56705–7.

Bd. 3: **Kirche**. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 284 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–525–56706–5.

Bd. 4: **Gott**. Implizite Voraussetzungen christlicher Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 320 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–525–56707–4

Leitmotivisch stellt der Münchener ev. Systematiker dem auf zehn Bd.e geplanten „Studium Systematische Theologie" die Szene voran, wie Melanchthon 1518 an der Univ. Wittenberg für die Vertiefung der humanistischen Studien eintritt. Unter seinen „begeisterten Hörern" (Bd. 1/9) befand sich auch Martin Luther. Melanchthon, nicht Luther eröffnet dieses Riesenwerk ev. Theologie, und damit ist schon etwas gesagt über die „Konturen eines Systementwurfs" (Bd. 1/8), die der Autor in dem überwiegend als Lehr- und Studienbuch konzipierten Werk entwickeln wird: die Verbindung von Theologie und Humanismus, Glaube und Vernunft, Kirche und moderner Gesellschaft ist die Leitlinie. Einer der führenden ev. Theologen Deutschlands, Schüler und Nachfolger W. Pannenbergs auf dem Münchener Lehrstuhl, ausgewiesen durch zahlreiche Veröffentlichungen, unternimmt es, das Erbe der reformatorischen Theologie neu in der Gegenwart zu positionieren.

Dass hier nicht nur Material aus Lehrveranstaltungen zusammengestellt wird, sondern der Autor einen systematischen Anspruch verfolgt, ergibt sich bereits aus der durchgeplanten Struktur der Bd.e: mit jeweils 14–15 Kap. von je 15–20 Seiten kommen die Einzelbde. auf je knapp 300 Seiten – angesichts der so unterschiedlichen Themen eine erstaunliche Isomorphie, die nur gelegentlich durch Wiederholungen und Zerdehnungen erkauft ist. Man trifft auf eine gepflegte akademische Sprache, wie sie heute selten geworden ist. Der Autor wendet sich an Fachpublikum; er scheut sich z. B. nicht, auch längere lateinische Zitate unübersetzt zu lassen. Die Methode dieser systematischen Theologie ist dezidiert eine historische. W. bietet Rekonstruktionen der Problemgeschichte, betreibt Theologie in Form historischer Selbstvergewisserung und will eben darin die „systematische Entfaltung des ev. Lehrbegriffs in seiner theoretischen Gestalt" (1/29) leisten. Die Gegenwart kann – nach Schleiermacher – nur als „Resultat der Vergangenheit" (2/11) begriffen werden. Indem die ev. Theologie ihre Vergangenheit reflektiert, kann sie mit eigener Stimme in der Gegenwart sprechen und beitragen zu einer „verständigungsorientierten Streitkultur" (1/18), wie sie sowohl der Tradition des Protestantismus wie der Diskurskultur unserer Zeit entspricht.

Die ersten drei der hier vorzustellenden vier Bde. lehnen sich mit der Themenabfolge Religion – Offenbarung – Kirche an die *demonstrationes* der klassischen kath. Fundamentaltheologie an, doch will W. keinen „apologetischen Glaubwürdigkeitsbeweis", sondern nur „geschichtlich orientierte Studien" zu ausgewählten Themenfeldern liefern (1/34). Es fällt nicht immer leicht, in der Fülle des vorgelegten Materials den roten Faden zu erkennen. W. erklärt ausgezeichnet, allem Anschein nach auf der Höhe des jeweiligen Forschungsstandes, wie die den Kap.n übersichtlich vorangestellten Literaturhinweise belegen. Die einzelnen Abschnitte bleiben überwiegend in der historischen Perspektive. Nur am Anfang der Bd.e und in wenigen Zwischenbemerkungen wird der systematische Rahmen angesprochen. Die folgende, notgedrungen skizzenhafte Zusammenfassung steht vielleicht in der Gefahr, den Autor in seinen systematischen Ambitionen besser verstehen zu wollen als er sich selbst. Darüber mag die weitere Diskussion urteilen, die dieses anspruchsvolle Werk unbedingt verdient.

Bd. 1 über **„Religion"** orientiert sich maßgeblich an N. Luhmanns funktionalem Religionsverständnis. Religion hat ihren Ort in der Differenz von Vertrautem und Unvertrautem, Bestimmbarem und Unbestimmbarem. Ihre Leistung ist die „Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität" (65). Als solche ist sie gesellschaftlich unverzichtbar. Nach der individuellen, ‚lebensweltlichen' Seite hin ist ihre Notwendigkeit von Habermas her aufzuweisen: Kommunikation braucht Sinnressourcen. Christliche Religion kann diesen Religionsbegriff positiv voraussetzen und sich in die ihr zugewiesene Funktion einzeichnen; sie stellt darüber hinaus noch die Wahrheitsfrage. Religion, so W. in einem Durchgang durch die neuzeitliche Entwicklung des Begriffs, ist ebenso wie „Christentum" und „Protestantismus" ein Reflexionsbegriff, der auf den Zerfall der kirchlichen Einheit reagiert. In Wirklichkeit gibt es Religion nur in der konkreten Religions- und Bekenntnisgemeinschaft. W. will nun im Blick auf den neuzeitlichen bzw. genauer: neuprotestantischen Religionsdiskurs zeigen, wie die protestantische Religionsphilosophie auf den Religionsbedarf der Moderne reagiert hat. Der Leser wird von Kant (Religion als Beförderungsmittel der Moral) über Fichte und Schelling zu Hegel geführt. Bei ihm ist die Vermittlung des Endlichen/Bestimmbaren mit dem Unendlichen/Unbestimmbaren im Begriff des Absoluten geleistet. Nur vom Denken des Absoluten her sind Selbstbewusstsein und Freiheit möglich. Der Gefahr, das Absolute bzw. Gott in einen Vernunftbegriff aufzulösen, stellt sich Schleiermacher entgegen, wenn er Religion im Gefühl und in der Anschauung begründet. Schleiermacher ist für W. so wichtig, weil er der Religion ihre Eigenständigkeit gegenüber Moral und Philosophie und zugleich ihre Unersetzbarkeit sichert. Das lässt sich für die Rolle der ev. Kirche in der Gesellschaft auswerten. Die ab 1830 vermehrt auftretenden religionskritischen Strömungen sind als Reaktion auf Verwissenschaftlichung und Individualisierung zu verstehen. Sie beweisen aber auf ihre Weise die Nichtsubstituierbarkeit von Religion, indem sie stets auf irgendeine Art von Ersatzreligion hinauslaufen. – An die idealistische Religionstheologie, die im Kern eine funktionale Theorie der Subjektkonstitution war, ist nun christlicherseits die Wahrheitsfrage zu richten: ob das Denken des Absoluten nur eine Setzung des Subjekts ist oder ob ihm eine Offenbarung zugrunde liegt. Damit ist die Überleitung zum zweiten Bd. gegeben.

Bd. 2 über **„Offenbarung"** bietet eine höchst instruktive Übersicht über die Geschichte der protestantischen Theologie im 19. und 20. Jh. Den theologiegeschichtlichen Ausführungen sind historische Übersichten über das „lange 19. Jahrhundert" (1789–1914/18) und das „kurze 20. Jahrhundert" (1918 bis Anfang der 90er Jahre) beigegeben (nach H. U. Wehler). Die Leitfrage ist die am Ende des ersten Bd.es genannte: Ist Offenbarung Selbstvollzug der Vernunft oder Vorgegebenheit von Gott her? Im Einzelnen lässt sich die Entwicklung der protestantischen Theologie als Reaktion auf die drei Krisen darstellen, die sich aus der idealistischen Religionsphilosophie ergaben: die Krise der Sittlichkeit, des absoluten Begriffs und des frommen Gefühls. Spiegelbildlich verkehrt tritt die genannte Leitfrage in der Hamartiologie hervor: Ist die Sünde Selbstverfehlung oder Vergehen gegen Gott? W. führt kenntnisreich in sündentheologische Auseinandersetzungen des 19. Jh.s ein, die in der gegenwärtigen Theologie weitgehend unbekannt sein dürften. Eine starke Lösung des Offenbarungsproblems legte der ausführlich referierte „späte" Schelling vor: Religion ist auf positive Offenbarung ausgerichtet, diese ist ihr in ihrer Positivität jedoch nicht erschwinglich. Die Offenbarung bestätigt, was die Vernunft erstrebt, aber von sich aus nicht erreichen kann. Damit steht Barth ante portas! Nach dem Durchgang durch Kulturprotestantismus (Harnack) und Historismus (Troeltsch) führt W. die „Theologie der Krise" Barths als die Lösung der in der idealistischen Religionsphilosophie philosophisch nicht lösbaren Fragestellung ein. Gott in seiner absoluten Unverfügbarkeit ist in Gericht und Gnade die Antwort auf das Religionsbedürfnis des Menschen. Dem Bedürfnis nach Selbstbegründung und -rechtfertigung tritt Gott im Gericht entgegen und demaskiert es als Sünde, in seiner Gnade erlöst er von dem sonst unentrinnbaren Zwang dazu. In der nachdialektischen Theologie (Brunner, Bultmann), in der Theologie der Lutherrenaissance (Elert, Althaus, Hirsch) und im Denken Tillichs ist dieser Ansatz Barths weitergeführt, kritisiert und modifiziert worden. Die Beobachtungen zu den „Entwicklungstendenzen nachdialektischer Theologie seit 1945" (271–278) lassen erkennen, dass das Erbe der protestantischen Theologie allmählich zu zerfallen droht. Nur bei W. Pannenberg sind noch einmal alle traditionellen Elemente zusammengeführt und mit neuen Fragestellungen vermittelt; in seine Nachfolge stellt sich entschieden auch W.

In **Bd. 3** über **„Kirche"** wechselt die Szene. Nun bleibt die Philosophie außen vor, es geht um Fragen ev. Kirchenverständnisses im Horizont der gegenwärtigen Ökumene. Und doch: das Grundthema bleibt erhalten, wird nur in die Form der Frage überführt, welche Kirche die neuzeitliche Gesellschaft braucht. Es ist dies eine Kirche, die einerseits die Säkularität des säkularen Staates bejaht und diesen andererseits davor bewahrt, sich religiös aufzuladen und totalitär zu werden. Infrage kommt also ein Verhältnis „wechselseitiger Limitation" (43) von Staat und Kirche bzw. Weltanschauungsgemeinschaften, wie es exakt in der Fluchtlinie reformatorischen Kirchenverständnisses liegt. Luthers Lehre von den zwei Reichen oder Regimentern, die zwischen rein geistlicher, gewaltfreier *potestas ecclesiastica* und *potestas civilis*, der die „Notdurft und Nahrung des äußeren Leibes und Lebens" (150) überlassen bleibt, unterscheidet, bildet die Grundlage für ein gedeihliches Verhältnis von Staat und Kirche in der neuzeitlichen Gesellschaft. Die Reformation bedeutete in dieser Hinsicht das definitive Ende der mittelalterlichen *unio imperii et sacerdotii*, welches mit dem Tod Karls V. im Prinzip erreicht war, wenn auch das „landesherrliche Kirchenregiment" der luth. Kirche den Paradigmenwechsel noch eine Zeit lang verzögerte. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 erkannte prinzipiell die Gleichberechtigung verschiedener Konfessionen oder Religionsgemeinschaften an und dachte insoweit der neuzeitlichen religiösen Toleranz des Staates vor. Der Staat muss selber ein Interesse an einem aufgeklärten Christentum haben, wenn er seine Säkularität bewahren will. Von solchen historischen Erwägungen aus, die man nun doch ‚apologetisch' nennen kann, geht W. über zur Darlegung des ev. Kirchenverständnisses gemäß der *Confessio Augustana*. In den, wie ich meine, theologisch dichtesten Passagen des ganzen Werkes wird die trinitarisch ausgespannte luth. Ekklesiologie entfaltet, die im Begriff der „verborgenen Kirche" ihren Kulminationspunkt hat. Der *Ecclesia stricte dicta* gehören nur die Gläubigen und Gerechten an, die Gottlosen hingegen der *ecclesia late dicta*, die eigentlich das Reich des Teufels ist. Der verborgenen Kirche sind als äußere Kennzeichen Verkündigung und Sakramente und das dazu ordinierte kirchliche Amt zugeordnet. Überlegungen zum Verhältnis von allgemeinem und besonderem Priestertum und zum Amt der bischöflichen Aufsicht schließen sich an; W. gelingt es, die faktisch unterschiedliche Ausgestaltung der kirchlichen Ämter und Ordnungen in den Kirchen der Reformation als legitime Ausfaltungen der reformatorisch gelegten Grundlage auszuweisen. In den engeren ökumenischen Themenkreis tritt das Kap. über die Kritik Luthers und Melanchthons am Papsttum ein; ein interessantes Kap. unterrichtet über die historischen Beziehungen zwischen Reformation und Orthodoxie. Was die Ökumene angeht, vertritt und begründet W. die These, dass die wesentlichen konfessionellen Differenzen sich in den unterschiedlichen ekklesiologischen Leitkategorien widerspiegeln. Es gibt also ein unterschiedliches röm.-kath. und ev.-luth. Einheitsverständnis je nach dem unterschiedlichen Kirchenverständnis. Im Blick auf mehrere ökumenische Dokumente, u. a. die Limaerklärung und die Stellungnahmen der Kirchen dazu, wird dies nachgewiesen. W. votiert für eine Ökumene, die auf der Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen aufbaut und in der die verbleibenden Unterschiede keinen Kirchen trennenden Charakter mehr haben. Durch „konsequente Vertiefung in die eigene Bekenntnistradition" sollen sich die Kirchen auf das „allgemeinchristlich Verbindliche" besinnen (201). Das Vorbild dazu ist ihm die Leuenberger Konkordie luth. und reformierter Kirchen. Auf der Grundlage des Dokuments der DBK und der VELKD, „Communio sanctorum" (2000), diskutiert W. abschließend drei Problemfelder des luth./röm.-kath. Dialogs, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Kanon und Kirche, nach Petrusdienst und Petrusamt und nach dem kirchlichen Heiligengedächtnis. Seine Haltung ist ökumenisch sehr aufgeschlossen; er kommt der kath. Position so weit entgegen, wie es von seiner luth. Tradition her nur möglich ist; und doch können einem die ökumenischen Hindernisse nach seinen Ausführungen schier unüberwindlich erscheinen.

Bd. 3 schließt mit einem Rückblick auf die ersten drei „fundamentaltheologischen" Bd.e Die Frage der Moderne ist, wie sich die Vernunft das religiöse Erbe aneignen kann. Dazu wird Habermas zitiert: Philosophie kann nur so lange vom religiösen Erbe zehren, „wie die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unzumutbare Zumutung bleibt" (277). Damit ist die Überleitung in die nun folgenden dogmatischen Bd.e gelegt.

Bd. 4, „Gott", trägt vielleicht einen irreführenden Titel, weil der Bd. keine theologische Gotteslehre enthält, sondern, wie der Untertitel erklärt, nur die „impliziten Voraussetzungen christlicher Theologie" darlegen will. Auch von den „unzumutbaren Zumutungen" der Offenbarung ist zunächst nicht weiter die Rede. Die impliziten Voraussetzungen christlicher Theologie sind in den jüdischen und griechischen Denktraditionen gegeben. Dass beide Traditionen im Christentum zusammengeflossen sind, nimmt W. als Beleg für seine Leitidee von der Untrennbarkeit von Glaube und Vernunft bzw. Religion und Metaphysik bzw. Theologie und Philosophie. Zwar stehe das Christentum „Jerusalem" viel näher als „Athen", doch könne Jerusalem nicht gegen Athen ausgespielt werden. Der Beweis dafür wird wiederum in Form historischer Vergewisserung angetreten. Man findet eine ausführliche Religionsgeschichte Israels sowie Ausführungen über den Gang des hellenischen Denkens von den Vorsokratikern bis zum Neuplatonismus. Was die Rekonstruktion der Geschichte Israels bzw. der Schriftwerdung des AT betrifft, so folgt W. der These J. Wellhausens, dass entgegen der innerbiblischen Reihenfolge die Tora erst nach den Propheten entstanden ist. Es ist die Erfahrung des Exils und der Rückkehr, die den Glauben Israels in seiner Eigenart bestimmt; erst von daher wurde die noch stark polytheistisch geprägte vorexilische Geschichte rückwirkend erschlossen (hier wie sonst öfters stützt sich W. gern auf die großen Gestalten der

protestantischen Gelehrtentradition). Die Tora erscheint mithin „als innere Mitte der Hl. Schriften des Judentums" (125). W. verteidigt die „mosaische Unterscheidung" gegen J. Assmanns Kritik. Sie stehe nicht für die Unterscheidung Intoleranz vs. Toleranz, sondern für Gottes Gerechtigkeit vs. einen Kosmotheismus, der das Göttliche mit den innerweltlichen Daseinsmächten identifiziert. So kann man bei dem Lutheraner W. den erstaunlichen Satz lesen: „Wo der jüdische Gott der Gerechtigkeit der Verachtung preisgegeben wird, fällt zugleich das Christentum dahin und der Antichrist beherrscht das Feld." (63) Ebenso erfrischend quer zum originären Lutheranismus stehen die Überlegungen W.s zum Tun-Ergehen-Zusammenhang. Dessen Problematik sei schon innerbiblisch – in Weisheit und Apokalyptik – erkannt und bearbeitet worden; sie ist nicht gegen das AT auszuspielen. Hingegen ist nach Meinung W.s die Rechtfertigung der Sünder kein Thema, das in der Reichweite der religiösen Vorstellungen des Judentums lag. Für die Zeit Jesu weist W. bereits innerhalb des (Diaspora-)Judentums Universalisierungstendenzen nach. Philo von Alexandrien wird gleichsam als Hegel der Antike eingeführt, der die Vermittlung zwischen biblischer Weisheit und griechischer Philosophie geleistet hat. Damit ist die Brücke zum Hellenismus geschlagen. Im Anschluss an M. Hengel wird er bedeutungsvoll als *praeparatio evangelica* bezeichnet. Das frühe Christentum verhielt sich in differenzierter Affinität zu den verschiedenen Varianten griechischer Philosophie, die W. gründlich nachzeichnet. Einen besonderen Akzent hat die lehrbuchartige Darstellung in der Kennzeichnung des Neuplatonismus als „Vollendung griechischer Philosophie" (299). Die neuplatonische Versöhnung von Philosophie und Religion ist vorbildhaft bis hin zu Melanchthon und Hegel.

Wie schon in den anderen Bd.en, ja fast noch mehr, brilliert W. im vierten Bd. mit seinen schier unerschöpflichen Kenntnissen und mit seiner Belesenheit. Doch bleibt er hier, wo es in das Gebiet der Dogmatik geht, eine genaue Antwort auf das Verhältnis von Jerusalem und Athen, von biblischem und philosophischem Gottesbegriff schuldig. Man hätte gern gewusst, wie sich W. das Verhältnis des „jüdischen Gottes der Gerechtigkeit" zur Idee des Guten bei Platon oder dem sich selbst denkenden unbewegten Beweger des Aristoteles denkt, doch zu solchen Klärungen reicht eine bloß historische Methode nicht aus.

Es ist schwer zu sagen, ob ein so umfangreiches, gelehrtes und anspruchsvolles Werk wie das vorliegende viele Leser finden wird. Gleichwohl steht es da als ein beeindruckendes Monument ev. Christentums am Beginn des 21. Jh.s. Als solches ist es zu würdigen und zu befragen.

1. Konfessionalität und Ökumene

W. hat – wie auch schon in seinen anderen Veröffentlichungen – einen starken Begriff ev.-luth. Identität, den er in seiner geschichtlich gewordenen Fülle entfaltet. Auf kath. Seite wird man zurzeit dergleichen nicht finden, auch in O. H. Peschs „Katholische[r] Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung" (2008) nicht, ein Werk, das man in etwa als Vergleich heranziehen könnte. Das Profil ev. Kirchlichkeit tritt bei W. deutlich hervor. Das ist ein Gewinn, nicht nur für ev. Christen, sondern auch für kath. Christen und Theologen, die wissen, woran sie sich halten können. Die Lage des Christentums heute ist zu schwierig, als dass man es sich leisten könnte, auf den Reichtum der Konfessionen in ihrer Unterschiedlichkeit zu verzichten. Gerade bei W. wird deutlich, dass das ev. Christentum eine ganz spezifische Antwort auf die Frage gegeben hat, wie Kirche und Christsein in der modernen Gesellschaft möglich sind – eben als Gestalt von Religion in Anerkennung der säkularen Welt. W. steht dafür, dass diese spezifische Antwort auch heute noch gegeben und gelebt werden kann. Darüber kann und muss diskutiert werden.

Die Version ev.-luth. Identität, die W. vorlegt, ist keineswegs eindimensional und gar nicht fundamentalistisch. Er ist sich bewusst, dass ev. Theologie schon immer der „Umgang mit Pluralität und Differenz" (1/13) aufgegeben war. Bei W. ist die Tendenz zu bemerken, die Differenzen auf die Einheit hin auszulegen. So wie er – *per analogiam* – Luhmann und Habermas zusammendenken will – komplementär verteilt auf System und Lebenswelt; in der Luhmann-Habermas-Kontroverse wurde das als unmöglich angesehen – so auch, um es auf die Spitze zu treiben, Schleiermacher und Barth. Barth wird, wie angedeutet, eingezeichnet in die Bewegung der religiösen Begründung des Subjekts. Er erscheint gleichsam als *deus ex machina*, um das in Selbstbegründungsversuchen verfangene und überanstrengte Subjekt zu befreien. Wird das Barth gerecht? Sicher ist die Lage bei Barth nicht eindeutig, und auch nicht die Interpretation bei W., doch bleibt zu fragen, ob hier die Kontinuität in der Diskontinuität richtig gesehen ist. Barth will von Gott und seiner Offenbarung her denken, nicht vom Subjekt aus. Darin liegt womöglich ein Widerspruch zum religionsphilosophischen Projekt des 19. Jh.s, der sich nicht heilen lässt. W. aber muss ihn bei seinem Ansatz zu ev. Identität für überwindbar halten.

Vergleichbares gilt für die Beziehung zwischen luth. Theologie und torafrommem Judentum. M.E. ist W. weiter auf das Judentum und seine Torafrömmigkeit zugegangen als irgendein anderer luth. Theologe unserer Zeit. Zuweilen hat man fast den Eindruck, er zeichne das nachexilische Judentum als eine Art Frühprotestantismus: Auch dort war Religion schon „von Politik kategorial unterschieden", auch dort war die „Synagogengemeinde eine im Wesentlichen religiöse, von zivilen Verbänden unterscheidbare Größe" (4/130 u. 189). Diese Aussagen stehen sicherlich in Spannung zu den gerade in dieser Zeit ausgebildeten sozialrechtlichen Bestimmungen der Tora. Sie zeigen ihre Grenze aber auch dort, wo W. über Christentum und Glaube reden kann, ohne in irgendeiner Weise auf Israel und die Tora Bezug zu nehmen – so in den ersten drei Bd.en der Reihe. Hält man das Gerechtigkeitsdenken des Toramonotheismus auch für den christlichen Glauben für konstitutiv, wie W. es ausdrücklich formuliert, dann kann es nicht nur als „implizite Voraussetzung" christlicher Theologie geltend gemacht werden, dann muss es auch heute explizit werden.

Während W. also auf der einen Seite die ev. Identität stark macht, ja vielleicht überdehnt, wird man auf der anderen Seite gewisse katholisierende Tendenzen nicht übersehen können. Die starke Betonung der Zusammengehörigkeit von Vernunft und Glaube ist kath. Proprium. Traditionell wurde nur katholischerseits die griechische Philosophie für den Glauben so in die Pflicht genommen, wie es hier bei W. geschieht. Zwar sind die Grenzen diesbezüglich in der neueren Theologie verwischt, doch sollte man dies nicht als luth. Erbe ausgeben. Die Eröffnungsszene mit Melanchthon muss man insoweit als programmatisch betrachten. Das Wort Luthers, gesprochen zum Geheimnis der Trinität, scheint vergessen: „Wenn das die natürliche Vernunft auch nicht begreift, das ist recht; der Glaube soll's allein begreifen. Natürliche Vernunft macht Ketzerei und Irrtum; Glaube lehret und hält die Wahrheit; denn er haftet an der Schrift, die trügt noch lügt nicht." (Weihnachtspostille zu Joh 1,1–14, 1522) Was aber ist vorchristliche Philosophie anderes als natürliche Vernunft?

Wo es um die konkreten Fragen der Ökumene geht, wird man W. für seine Klarheit dankbar sein. In aller ökumenischen Verständigungsbereitschaft hat er die Grunddifferenzen wieder ausgesprochen, die zumal zwischen ev. und kath. Kirche stehen. Zentral geht es um den Begriff der Kirche: ob sie die *congregatio sanctorum*, die Zusammenkunft der Gläubigen nach Maßgabe ihres Glaubens, oder die von Gott sakramental begründete *communio sanctorum* als Gestalt des Gottesreiches auf Erden ist. Nimmt man das ernst, bis in die Einzelfragen hinein, die W. erörtert, dann ist die ökumenische Frage wieder offen.

W. bietet schließlich eine Art von Ökumene unter dem Dach des Religionsbegriffs an. Alle kirchlichen Gemeinschaften sollen sich als Gestalt von Religion begreifen können. Um das ermessen zu können, ist kurz auf das Verhältnis von Christentum und Religion einzugehen.

2. Christentum und Religion

Das System Religion erfüllt eine unverzichtbare gesellschaftliche Funktion und ist insofern nicht substituierbar, so hat W. mit Luhmann festgestellt. Lässt sich das Christentum unter einem solchen funktionalen Religionsbegriff subsumieren? Noch einmal kann hier auf den Einspruch Barths hingewiesen werden, den W. in seinem Sinne relativiert. Oder man kann die schlichte Frage formulieren, ob das Christentum das eigentlich leistet: Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität? Ist es nicht eher umgekehrt, dass im Horizont des dreifaltigen Gottes und seines gekreuzigten Sohnes alle bestimmbare Komplexität in unbestimmbare überführt wird? Und das hätte seinen theologischen Grund. Der Bereich des Unvertrauten, des Unbestimmbaren, wird in der Bibel „die Himmel" genannt; das ist dort, wo die Götter wohnen und die Schicksalsmächte. Jede Gesellschaft kann somit ihre Religion haben, ihre Himmelsfrömmigkeit. Gott in seiner unausdenkbaren Herrlichkeit aber ist der Schöpfer des Himmels. Denkt man in dieser Weise biblisch, dann schert das Christentum aus dem Kreis der Religionen aus. Es setzt auch deren bestimmbare Komplexität wiederum kontingent. Erst eine solche Aussage würde vielleicht die „kognitiv unzumutbare Zumutung" bedeuten, von der Habermas spricht. Es würde bedeuten, mit der Unterscheidung von Gottes Gerechtigkeit und Kosmotheismus – der Himmel als Teil der Welt verstanden – wirklich ernst zu machen. Heute stünde das Christentum als Religion mit der Religion des Geldes (das die genannte Transformation zweifellos auch leistet) und mit der Religion der Engel (von der sich viele Menschen mehr versprechen als vom überkomplexen Christentum) auf einer Stufe. Ist es da am rechten Ort?

3. Idealismus und Zwei-Reiche-Lehre

W. vertritt einen Idealismus nicht nur in dem Sinne, dass er die Tradition des dt. Idealismus hochhält und dessen „Erbe [...] auch unter den gegenwärtigen Bedingungen" noch pflegen will (4/15). Der Idealismus gibt ihm das Modell für die Beziehung von Philosophie und Theologie, auf das man sich zurückbesinnen muss, wenn die heutige Philosophie diesem Modell nicht mehr entsprechen will. Er ist Idealist auch in dem Sinne, dass ihm eine materialistische Betrachtung der Dinge, die etwa eine Beziehung zwischen Theologie und gesellschaftlichen Entwicklungen ins Auge fasste, schlicht fremd ist (vgl. dazu R. Buchholz, Körper – Natur – Gesellschaft. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie, 2001). Offenkundig wird das bei der völligen Beziehungslosigkeit zwischen seinen historischen Abrissen in Bd. 2 und der Darstellung der gleichzeitigen Theologie. Er schildert das 19. Jh. als eine Epoche des Industrialismus, aber nichts davon scheint die Theologie dieser Zeit berührt zu haben. Es kommt W. nicht in den Sinn, die theologischen Ausführungen über die Sünde mit den Sünden in Verbindung zu bringen, die das 19. Jh. und in ihm die christlichen Kirchen begingen und die es in die Katastrophe der kommenden Weltkriege trieben. Er vermerkt zwar die starke Nähe von Protestantismus und Nationalismus und die Nähe von Theologen wie Althaus, Elert und Hirsch zum Nationalsozialismus, gibt aber keine Erklärung aus deren Theologie dazu (vgl. 2/242–256). Das nenne ich Idealismus. Er bewahrheitet sich auch noch in der Darstellung der griechischen Philosophie. Ein Gedanke wie der von A. Sohn-Rethel (Warenform und Denkform, 1978), dass der Abstraktionsvorgang des Platonismus und Aristotelismus nur Widerspiegelung des Abstraktionsvorgangs in der aufkommenden Geldwirtschaft war, liegt W. fern. Würde man dies bedenken, könnte man nicht mehr so einfach von der Entwicklung vom Mythos zum Logos, von der Natur zum Geist reden, wie W. es tut. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft würde sich noch einmal ganz anders darstellen.

Die lutherische Reformation ist mit dem Konzept der Zwei-Reiche-Lehre angetreten und wirkmächtig geworden. Der gemäß kann der Gläubige „die Notdurft und Nahrung des äußeren Leibes und Lebens" der *potestas civilis* überlassen (3/150). Das bedeutet, dass das Evangelium für diesen Bereich nicht mehr zuständig ist. Diese Lehre und ihre Folgen stehen heute auf dem Prüfstand. Die ökonomisch dominierte *potestas civilis* und in ihrem Gefolge hilflose Demokratien sind dabei, zur Beschaffung der Notdurft und Nahrung die ganze Welt aufzufressen. Sollte das dem Evangelium gleichgültig sein?

Sechs weitere Bd.e folgen auf die hier vorgestellten, mit den Themen: Christus, Geist, Schöpfung, Sünde, Versöhnung, Vollendung. Man wird mit Spannung darauf warten können, wie der Autor mit luzider Klarheit und beeindruckender Kennerschaft weiter durch die theologische Landschaft führt, und darauf, ob er die praktischen Konsequenzen seines dann wohl immer deutlicher werdenden systematischen Entwurfs angesichts der Krise der Gegenwart deutlicher benennen wird.

Dortmund Thomas Ruster

Hauptwerke der Systematischen Theologie. Ein Studienbuch, hg. v. Rebekka A. Klein / Christian Polke / Martin Wendte. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009, (IX) 380 S. (UTB Kleine Reihe, 3291), kt € 19,90 ISBN: 978–3–8252–3291–7

„Alte Meister" lautet der Titel eines Prosabd.es von Thomas Bernhard, der in den 80er Jahren des vergangenen Jh.s erschienen ist. Er enthält philosophie- und theologiegeschichtlich z. T. höchst aufschlussreiche Gespräche, die der Dichter einen Privatgelehrten namens Atzbacher mit einem 82-jährigen Musikphilosophen führen lässt, der nicht von ungefähr Reger heißt. Reger beklagt naturgemäß seine Witwerschaft, aber auch und v. a., dass es ihm nicht gelungen sei, seiner Frau zu ihren Lebzeiten Hauptwerke der Systematischen Theologie zu erschließen. „Hier, sehen Sie, sagte Reger damals in der Singerstraßenwohnung und setzte sich selbst auf einen Sessel, der ein *scheußlicher Ottowagnersessel* ist, auf diesem *scheußlichen Ottowagnersessel* hat meine Frau mir gestanden, dass sie, obwohl ich ihr ein ganzes Jahr Unterricht in Schleiermacher erteilt habe, Schleiermacher nicht verstanden habe." (Th. Bernhard, Alte Meister. Komödie, Frankfurt a. M. 1988, 260) Wäre es Frau Reger vergönnt gewesen, rechtzeitig in den Besitz des vorliegenden Studienbuches zu gelangen, hätte ihre Unterrichtung in den Grundbeständen christlicher Glaubenslehre möglicherweise zu einem anderen Ergebnis geführt.

Das dogmatische Hauptwerk F. D. E. Schleiermachers, „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt", wurde 1821/22 in Erst- und 1830/31 in Zweitauflage publiziert. Der einschlägige Beitrag (Chr. Ellsiepen) des Studienbuches erläutert zunächst anhand des Werktitels Schleiermachers Auffassung von der Dogmatik und deren Methodik. Sodann werden unter Bezug auf die Prolegomena der allgemeine Begriff der Religion, derjenige bestimmter Religionen und schließlich das Wesen der christlichen Religion entwickelt. Eine Skizze des Aufbaus der materialen Dogmatik Schleiermachers schließt sich an. Ihr Gehalt wird unter Bezug insbes. auf die Begriffe von Schöpfung und Erhaltung sowie auf den Kirchenbegriff exemplifiziert, wobei die grundlegende Bedeutung der Bestimmung der Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit durchweg hervorgehoben wird. Umrahmt sind die Ausführungen durch knappe Informationen zur Person des Autors und zur Wirkungsgeschichte seines Werkes.

Analog zum Schleiermacher-Artikel sind alle anderen Beiträge des Studienbuches gestaltet. Ein erster Abschnitt führt jeweils in gebotener Kürze in das Leben des Vf.s und in den zeitgenössischen Kontext seines theologischen Werkes ein. Ein zweiter Abschnitt rekonstruiert das Werk selbst, wobei einerseits Aufbau, Ziel und Methode, andererseits der Inhalt selbst in seinen wichtigsten Aspekten zur Darstellung kommt. Schließlich werden entscheidende wirkungsgeschichtliche Stationen benannt. In Betracht gezogen werden im Einzelnen folgende Hauptwerke systematischer Theologie: Origenes, De principiis (Ch. Köckert); Augustinus, De trinitate (E. Harasta); Anselm von Canterbury, Monologion und Proslogion (S. Karl); Thomas von Aquin, Summa theologiae (M. Rose); Martin Luther, Großer Katechismus (M. Wendte); Johannes Calvin, Institutio Christianae Religionis (M. A. Deuschle); Philipp Melanchthon, Loci communes (A. Oelze); Johann Gerhard, Loci theologici (L. Lorbeer); F. Schleiermacher, Der christliche Glaube (Chr. Ellsiepen); Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums (K. Greifenstein); Albrecht Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion (M. Neugebauer); Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik (M. D. Wüthrich); Paul Tillich, Systematische Theologie I–III (P. Gallus); Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie I–III (R. A. Klein); Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen I–IV (Chr. Polke); Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt (M. D. Krüger); Dietrich Bonhoeffer, Ethik (F. Barth); Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung (J. E. Baur).

Bei der Auswahl der Autoren und Werke waren die Gesichtspunkte ihres aktuellen Gebrauchs in Lehre und Forschung der deutschsprachigen protestantischen Theologie, ihres charakteristischen Vermögens, die Vielfalt theologischen Denkens in seiner Geschichte zu exemplifizieren, sowie wirkungsgeschichtliche Aspekte leitend. Die Anordnung der Werkinterpretationen erfolgt im Wesentlichen chronologisch. Ob die zusätzlich veranschlagten Ordnungsprinzipien, die sich in den jeweils zwei Konzepte unter sich begreifenden Kapitelüberschriften zur Geltung bringen, verständnisförderlich sind, darf ebenso bezweifelt werden wie die theologiehistoriographische Nützlichkeit des Vorschlags, die vorgestellten Hauptwerke Systematischer Theologie, die jedenfalls zum großen Teil bereits als Klassiker gelten dürfen, nach Denkstilen zu ordnen und zwischen sog. rhetorisch-topischen, systematischen, apologetischen, historisch-historistischen, schrifthermeneutischen, katechetischen und kontextuellen Stilbildungen zu unterscheiden. Doch ändern solche Zweifel und mögliche sonstige Vorbehalte gegen einzelne Textinterpretationen nichts am positiven Gesamteindruck, welchen das Studienbuch hinterlässt. Es sei den Studierenden der Theologie zur Lektüre empfohlen, damit es ihnen am Ende nicht ähnlich ergehe wie Frau Reger selig in Thomas Bernhards Tragikomödie.

München Gunther Wenz

Barth, Hans-Martin: **Dogmatik**. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch. – Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2008. 872 S., kt € 29,95 ISBN: 978–3–579–08030–7

Dieses Buch (1. Aufl. 2001) gehört in die Bibliothek jedes Systematikers. Denn die gegenwärtige „religiöse und theologische Herausforderung besteht in der Konfrontation der Weltreligionen" (162).

Sie ergibt sich aus den objektiven und subjektiven Globalisierungsprozessen; „theologisch ist sie – jedenfalls für Christen und Christinnen – unumgänglich aufgrund ihres Glaubens an den einen Gott." (162; vgl. 168) „Bislang gibt es kein dogmatisches Lehrbuch, das die Hauptthemen des christlichen Glaubens zu den wichtigsten religiösen Traditionen der Menschheit in Beziehung setzt. [...] Schließlich scheint mir offensichtlich, daß auch die traditionelle, in sich geschlossene und in ihre eigenen Fragen verstrickte christliche Dogmatik ihre große Zeit gehabt hat, wenn sie nicht bereit ist, sich interreligiösen Perspektiven zu öffnen und Transformationen zu riskieren." (7f)

Entschiedenheit und Anspruch dieser These erhellt aus dem Vergleich zum bisherigen Selbstverständnis der Dogmatik, z. B. Pannen-

bergs Vorwort zum 2. Bd. seiner Systematischen Theologie (1990, 10f): „Die systematische Darstellung der christl. Lehre geht auf eine vergleichende Abwägung der christl. und anderer religiöser Interpretationen der Welt und der Thematik menschl. Lebens aus der Perspektive des jeweiligen Verständnisses der absoluten Wirklichkeit Gottes nicht ein. Das mag Aufgabe der Religionsphilosophie sein. Die christl. Theologie hat lediglich zu zeigen, daß und wie sich aus dem Offenbarungsgeschehen, das der christl. Glaube als solches in Anspruch nimmt, eine zusammenhängende Interpretation von Gott, Mensch und Welt entwickeln läßt, die sich im Verhältnis zum Erfahrungswissen von der Welt und dem Leben, sowie zum Reflexionswissen der Philosophie, mit guten Gründen als wahr vertreten läßt, darum auch im Verhältnis zu alternativen religiösen und nicht-religiösen Weltinterpretationen als wahr behauptet werden kann." (10f) Ohne interreligiösen Bezug bleiben die evangelischen Dogmatiken von W. Härle (Dogmatik 1995), D. Korsch (Dogmatik im Grundriss, 2000) oder G. Schneider-Flume (Grundkurs Dogmatik, 2004).

B. nennt weitere Gründe: Er stellt die Begegnung mit den Weltreligionen in eine Reihe mit den großen Konfrontations- und Transformationsvorgängen der Theologie: mit der hellenistischen Welt in der Alten Kirche, mit der Philosophie der Antike im Mittelalter, mit dem Humanismus, mit Aufklärung und Säkularisation in der Neuzeit (39; 47f) und mit der Auseinandersetzung des Jahweglaubens mit seiner religiösen Umwelt (135; 160f!, vgl. 711f[1])! Eine anspruchsvolle Ahnenreihe für B.s Aufbruch in dogmatisches Neuland.

Es ergibt sich die Rückfrage: Können künftige Dogmatiken ohne interreligiösen Bezug und Auseinandersetzung bleiben? Was heißt das für die Lehr- und Forschungspraxis der systematischen Theologie? Nicht nur „global village", pluralistische Gesellschaft und 11. September 2001 weisen in diese Richtung, sondern auch die Aufbruchstexte *Nostra aetate, Dignitatis humanae* und *Gaudium et spes* des II. Vatikanums. B.s Werk bietet nicht nur neue Horizonte, informative Beiträge und viele Anregungen, sondern stellt eine epochale, systematische Frage an das Theologietreiben. Hier liegt die entscheidende Leistung und Herausforderung dieser Dogmatik.

So bestimmt B. das Verhältnis von Kirche und Menschheit, christlichen und nichtchristlichen Religion(en) aus dem alten christlichen Grundsatz, dass „der Neue [Bund] im Alten verborgen und der Alte im Neuen erschlossen sei" (Dei Verbum 16). Aus ihm wird in Verbindung mit der Verflochtenheit Israels mit seiner religiösen Umwelt geschlossen, „daß, was der christl. Glaube zu sagen hat, in außerchristl. Religionen verborgen ist, und daß, was in den außerchristl. Religionen sich verbirgt, im christl. Glauben erschlossen ist: nämlich die Treue Gottes gegenüber der Menschheit und der gesamten Schöpfung". Denn: „Des dreieinen Gottes dreifaltiges Wirken läßt sich nicht aufteilen; seine drei Grundintentionen lassen sich unterscheiden, aber nicht voneinander trennen (‚opera trinitatis ad extra sunt indivisa'). Die Kirche muß trotz ihrer spezifischen Konstitutionsbedingungen ihre Entstehung auf denselben Prozeß zurückführen, aus dem auch die nichtchristl. Religionen hervorgegangen sind." „Jegliches Überheblichkeitsgefühl ist ihr damit verwehrt. [...] Die wahre Kirche ist demütig und lernbereit." (712f)

Unter der Perspektive der Begegnung ist jedes Kap. aufgebaut. Zunächst bietet B. seine eigene, evangelische, manchmal sehr persönliche Sicht des betreffenden Lehrstückes (A), es folgt die Konfrontation mit den der Sachfrage entsprechenden oder (meist) widersprechenden Aussagen in Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus (B)[2], wobei sich Glasenapps Rede von der „Wasserscheide" der Religionen am Hindukusch regelmäßig bewahrheitet. Überlegt wird dann, wie der christliche, d.h. trinitarische Glaube an Gott den Schöpfer, an Christus den Erlöser und den Hl. Geist als belebenden Vollender die außerchristlichen Perspektiven für sich fruchtbar zu machen vermag, sei es in Aufnahme, zur Profilierung, Vertiefung, Ergänzung, Korrektur und größeren Kommunikationsfähigkeit (C). Als Anregung immer sehr höflich zurückhaltend formuliert, weist B. auf das hin, was außerchristliche Religionen vom christlichen Glauben lernen könnten.[3] Es geht um möglichen gegenseitigen Gewinn, nie um Polemik oder Triumph. Abschließende Thesen (D) fassen das jeweilige Kap. in Grundlinien zusammen, bieten Impulse zur Diskussion und weiterführende Fragen. Sie geben einen dichten Einblick in und Durchblick durch das Anliegen des Werkes. Es kann als Repetitorium ev. Dogmatik, Nachschlagewerk für außerchristliche Entsprechungen/Widersprüche, als Fundgrube für Diskussionsimpulse, als Anregung und Hilfe zum interreligiösen Dialog dienen (8).

Die bewusst evangelische (lutherische!, aber nicht abgrenzend konfessionelle) Dogmatik umfasst neun Kap.: 1. *Vorklärungen*, 2. *Glaube*, 3. *Die Begründung des Glaubens*, 4. *Gott*, 5. *Jesus Christus*, 6. *Heiliger Geist*, 7. *Welt und Mensch*, 8. *Erlösung*, 9. *Hoffnung über den Tod hinaus*, einen Epilog (*Die Religionen und die „Areligiösen"*), eine hilfreiche (in der 3. Aufl. erweiterte, aktualisierte) Auswahlbibliographie, ein Bibelstellen-, Namens- und Begriffsregister.

Unmöglich ist, die Inhaltsfülle hier wiederzugeben, ich muss mich nach den Überschriften auf eine – subjektive – Auswahl von Hinweisen beschränken.

Die *Vorklärungen* (1) geben Rechenschaft über die neue Fragestellung, Zielsetzung, methodologische Probleme und den theologischen Ansatz und legen die systematischen Annahmen, Vor- und Grundentscheidungen dar. Wer Herausforderung und Anspruch von B.s Projekt erfassen will, muss dieses gut lesbare Kap. studieren (bes. 55–64).

Die Bestimmung des *Glaubens* (2) geht von der asymmetrischen Verwiesenheit von Glaube und Skepsis aus, die zur Bestimmung des Glaubens als ganzheitlichem Beziehungsgeschehen führt, das sich nicht auf Inhalt und Bewusstsein beschränkt. Das Schlüsselkonzept zum Vergleich von christlichem und außerchristlichem Glauben(sverständnis) (als *fides qua* und *fides quae*) ist B.s Unterscheidung von Alpha- und Omega-Glaube: eines an artikulierbaren Inhalten orientierten und eines als radikales Sich-Verlassen bestimmten Glaubens, die grundsätzlich aufeinander verwiesen sind (114–118).

Die *Begründung des Glaubens* (3) entfalten vier Unterkap.: *Erwachen des Glaubens* (3.1), *Offenbarung* (3.2), *Wahrheitsgewissheit angesichts einer Vielzahl von Wahrheitsansprüchen* (3.3), *Vermittlung von Wahrheitsgewissheit* (3.4). *Glaube* entsteht aus existentieller, ganzheitlicher Begegnung, nicht nur im Verkündigungsgeschehen, sondern auch im Gebet. „Insofern gründet alle Theologie in der Liturgie." (126)

Offenbarung wird als Erschließungssituation oder Schlüsselerlebnis verstanden, „das (1) einen Menschen dazu führt, sein Leben und dessen Kontext zu deuten und zu gestalten [discernment and commitment], das (2) sich bewahrheitet und vertieft und das (3) sich transsubjektiv vermittelt, also Gemeinschaft stiftet" (145).

Wahrheitsgewissheit gründet auf einem Erfahrungs*zusammenhang*. „Es gibt sie nur im Kontext jeweiliger Reaktionen und Relationen." (158) B. wehrt allen Exklusivismus ab: „Diese Botschaft, die sich formal ausschließend artikulieren kann, ist von einer auf ‚Einschluß' zielenden Dynamik erfüllt. Sie will ja gerade nicht ausgrenzen und aussperren, sondern in ihrer eschatologisch alle Menschen, ja den ganzen Kosmos betreffenden Inklusivität erfaßt werden." (159) Daher sind synkretistische Prozesse unumgänglich. „Christliche Wahrheitsgewißheit sieht sich letztlich weder durch unumstößliche Informationen [Islam] noch durch selbstevidente Plausibilität [Buddhismus] begründet. Sie stützt sich weder ausschließlich auf Erfahrung noch vorrangig auf das Urteil der Vernunft. Sie lebt aus der Begegnung mit dem Gott Jesu Christi, wie er sich in der Geschichte Israels und der Kirche bezeugt hat und im Zeugnis und Glauben der Christen und Christinnen vergegenwärtigt." (163) In der Begegnung der Religionen hält B. nicht die säkulare oder ethische Option (Projekt Weltethos) oder die auf einen letzten gemeinsamen Grund zielende Menschheitsreligion, sondern die „Auseinandersetzung um die Wahrheit" für den realistischen Weg.

Die Kap. 4–6 über *Gott* (4), *Jesus Christus* (5) und den *Heiligen Geist* (6) bilden die sachliche Mitte dieser Dogmatik. B. unterscheidet *Gotteserkenntnis* (4.1) und *Wirklichkeit des dreieinen Gottes* (4.2). Im Kontext des Glaubens Israels aus dem kontingenten Widerfahrnis des Christusereignisses erwachsen, bleibt das trinitarische Gottesbekenntnis dem christlichen Glauben unumgänglich notwendig: Er muss die biblischen Aussagen über Gott, Jesus Christus und den Heiligen Geist einander zuordnen; er muss das Verhältnis des Gottes Jesu Christi zum Monotheismus bestimmen. Das geht nicht anders als trinitarisch. Der trinitarische Glaube sei kein abgeschlossenes System, vielmehr ständiger Motor der Gottesfrage und halte nicht die Antwort, wohl aber deren essentielle Elemente bereit: die Einheit Gottes, seine Differenziertheit im heilsökonomischen Handeln in Schöpfung, Erlösung und Vollendung, die Spannung von Selbsterschließung und Verborgenheit Gottes. Er führe in die Weite, ohne sich in ihr zu verlieren; in die Tiefe und Verletzbarkeit, zur Unmöglichkeit, das Böse religiös zu verdrängen, aber auch in den Widerstand gegen das Böse und in die Verantwortung für das eigene Leben und bewähre sich so gerade im Leid. All diese Momente tauchen in den späteren Profilierungen und Korrekturen in den Begegnungen mit den Religionen wieder auf und machen nach B. die Weite wie Integrationskraft christlich-trinitarischen Glaubens aus. Denn jede Situation ist vom Schöpfer her qualifiziert, dadurch verändert, dass sie im Prinzip von Christus als Gekreuzigtem und Auferstandenem gelebt, angenommen und neu bestimmt ist, und schließlich durch das Wirken des Geistes und die Präsenz der

[1] „Frühere Generationen sind über dieses Verwobensein Israels und damit auch der Kirche mit der Welt der Religionen erschrocken. Heute tun sich gerade aus diesem Zusammenhang heraus neue Wege auf." (711)

[2] „Wenn ich die traditionalen Religionen nicht eigens thematisiere, so liegt das u.a. daran, daß sie sich nicht im selben Maße selbst theologisch artikulieren, wie dies bei den von mir als Dialogpartner gewählten Religionen der Fall ist. Unbefriedigt läßt mich, daß ich auf chinesische Religion in der Regel nicht eingehe. Ich hielt sie zu Beginn meiner Studien nicht in gleicher Weise für relevant und sehe mich nicht in der Lage, sie nachträglich einzubeziehen." (53)

[3] „Außer Betracht bleibe in diesem Zusammenhang, was die nichtchristlichen Religionen voneinander lernen könnten (was vermutlich ebenfalls nicht wenig wäre)." (111)

Kirche in eine auf Vollendung zielende Dynamik einbezogen. B. nennt diese dreifache Perspektive die „trinitarische Faustregel" (288).

Sehr lesenswert sind m. E. die Darlegungen zum Gottesglauben der anderen Religionen.

Die *Christologie*[4] (5) als Selbstverständnis des christlichen Glaubens erläutert *Zugänge* („von innen", der Wirkungsgeschichte her) und *Aufbau* der Christologie, die *Autorität* (Person) und die *Relevanz* (Werk) Christi und schließlich *neuere Entwürfe*, um dann die Begegnung mit den Religionen anzugehen. Inhaltlich geht es bei der Christusfrage im Kontext der Weltreligionen um die Integration von inklusiver und exklusiver Repräsentanz Gottes (Judentum), die Interdependenz von Bote und Botschaft (Islam), die Integration von Kosmologie und Geschichte (Hinduismus), von Autorität und Einsicht (Buddhismus).

„Der *Heilige Geist* (6) weigert sich, unverrückbares konstruktives Element einer Systematischen Theologie zu sein; er will sie vielmehr durchwehen und durchdringen, ohne ein für allemal festgelegt zu werden. Das macht ihn gefährlich für Kirchenleitungen und lästig für Systematiker, aber es erfüllt diejenigen mit Hoffnung, die sich nach neuen Wegen, nach Aufsprengung von Verkrustungen und unverbrauchter Lebendigkeit sehnen." (414)

Pneumatologie als interreligiöses Integral? fragt nach dem theologischen Rang der Mystik und charismatischer Phänomene sowie nach dem Stellenwert der Pneumatologie.

Die Unterkap. *Welt und Schöpfung* (7.1) und *Mensch und Menschheit* (7.2) korrigieren und orientieren trinitarisch theistische Missverständnisse. Schöpfung als „Extrapolation von geschichtlich bedingten Erfahrungen" („Die Exodus-Erfahrung geht dem Schöpfungsglauben voraus!") wird selbst-verständlich vertreten (vgl. TRE 30 [1999] 258ff), anders Zenger in ^{3}LThK 9 (2000) 217ff. Die Andersartigkeit der Antworten und v. a. der Gesamtperspektive nichtchristlicher Religionen auf Schöpfung, Theodizee und Wunder wird unübersehbar. „Einzig das Christentum hat es für nötig befunden, sich von Anfang an mit außerchristlichen, zunächst philosophischen, dann naturwissenschaftlichen Weltentstehungstheorien auseinanderzusetzen." (471; nicht schon die Juden gegenüber Babylon und dem Hellenismus?) Erhaltung der Schöpfung wird selbstverständlich als gemeinsame Aufgabe aller Religionen angenommen. (Gilt das für die östlichen Religionen, insofern sie nicht an Erhalt, sondern Überwindung dieser Welt interessiert sind?) Die Christen umtreibende Theodizeefrage ist für keine der befragten Religionen zentral. Das Schöpfungskap. zeigt sehr schön, wie gerade in der Differenz zu Wahrnehmung und Interesse anderer Religionen deutlich wird, wie wenig selbstverständlich christliche „Selbstverständlichkeiten" sind.

Mensch und Menschheit (7.2) nimmt mehr die Würde als das Wesen des Menschen in den Blick. „Von Sünde und Sündenfall zu reden, ist nur dann sachgemäß, wenn Gnade und Vergebung den Fluchtpunkt darstellen (vgl. Röm 5,18f). Sünde ist das, womit Gott sich zu schaffen macht, was zu bewältigen er allein fähig und willens ist! [...] vom Vollzug der Absolution her gewinnt die Rede von der Sünde [deren sachgemäßer Ausgangspunkt das Sündenbekenntnis des Sünders ist] ihren eigentlichen Sinn." (495)

Im Blick auf die gesuchte integrale Anthropologie hält B. fest: „In allen Religionen entsprechen einander das Selbstverständnis des Menschen und die jeweilige Vorstellung von ‚Erlösung'. Hier – nicht in der Lehre von der Offenbarung, der Kosmologie oder auch der Lehre von Gott bzw. dem Göttlichen – scheint der Nerv der Religionen zu liegen. Ist die Beziehung des Menschen zum Göttlichen nur gestört, sodass er sie mehr oder weniger durch eigene Anstrengung bereinigen kann, oder bedarf es dazu des rettenden und erlösenden Eingreifens einer göttlichen Macht? Vom Urteil darüber wird dann aber auch abhängen, wie anderwärts zu beobachtende Konvergenzen und Komplementaritäten zu bewerten sind. Hinsichtlich der Rolle der Geschlechter und insbesondere der Würde der Frau besitzt der christliche Glaube eine größere emanzipatorische Kraft als viele nichtchristliche Religionen." (511) In den nichtchristlichen Religionen hat *Sünde* kein echtes Äquivalent (513–516).

Die Frage der *Erlösung* (8), für Religionen wie ev. Dogmatik zentral, gliedert B. in: *Der Grund der Erlösung und die Zueignung des Heils* (8.1 Gnade und Rechtfertigung); *Die Vermittlung des Heils* (8.2 Heilsmittel) in die Schritte *Problemhorizont* (8.2.1 Wort und Sakrament), *Die therapeutische Kraft des Wortes Gottes* (8.2.2), *Spirituelle Identität* (8.2.3 Taufe), *Spirituelle Sozialität* (8.2.4 Herrenmahl); *Heilsgemeinschaft* (8.3 Kirche).

Erschreckend klar ist die Aussage zur Bedeutung dieses Kap.: „Am Kampf um ein sachgemäßes Verständnis der Gnade zerbrach die abendländische Kirche." (527) Und weiter: „Es gibt nur konfessionell geprägte Verständnisse von ‚Kirche'." (662) Schon deswegen muss hier jeder selber lesen, kann der Rez. keine Auseinandersetzung leisten.

Die Darstellung wird trotz klarer Position an keiner Stelle polemisch, sondern atmet eine ehrliche Offenheit. Die Reformatoren hätten theozentrisch, nicht anthropozentrisch gefragt: „Wie kommt Gott zu seinem Recht? Wie verwirklicht Gott – angesichts des tragischen und bewußten Widerspruchs des sündigen Menschen gegen seinen Schöpfer – seine Ehre, sich selbst?" (532f) Die Rechtfertigungslehre nimmt Gesichtspunkte der *Gemeinsamen Erklärung* auf und akzentuiert die „konstruktive" Seite: Rechtfertigungslehre macht frei zum Handeln, ermutigt zur Emanzipation gegenüber falschen Autoritäten, ermöglicht Realitätsgewinn, führt zur Authentizität.

Erlösungsvorstellungen als Schibboleth? Das Verständnis von Heil und Erlösung als Grunddifferenz zwischen dem christlichen Glauben und den nichtchristlichen Religionen (562–570) lohnt die Lektüre! Warum ist es leichter, (gleiche) Rückfragen bzw. Anregungen von anderen Religionen als von katholischer Theologie her an evangelisches Selbstverständnis heranzulassen?

Die Vermittlung des Heils (8.2) wird vom Grund des Heils scharf unterschieden, weil sie kein wählbarer Weg ist, sondern Heil *geschenkt* wird. Von daher ergibt sich die grundsätzliche Differenz zu allen Religionen als wähl- oder gangbaren Heilswegen. Die Vermittlung erfolgt durch Heilsmittel, nicht durch einen „Weg". Reformatorisch werde der Hl. Geist geschenkt durch Wort *und* Sakrament, weil erst in deren Verbindung der Mensch in seiner „psychosomatischen Gesamtheit" getroffen werde, was nicht das Wort allein erreiche (vgl. 581!). Mit dieser Pointe ist innerevangelisch eine klare Position markiert.

Taufe im Kontext vergleichbarer nichtchristlicher Riten (626–637) ist ein Paradebeispiel schöpfungstheologischer Gemeinsamkeit und christologischer Differenz der Religionen (das eigentliche Strukturmuster dieser Dogmatik) mit anschließendem trinitarischem Vermittlungsvorschlag.

Das *Herrenmahl* (8.2.4) nimmt die Fragen nach der Gegenwart Christi, dem Opfercharakter und den strittigen ekklesiologischen Implikationen (Leitung und Zulassung) auf. Die Darstellung erscheint durchwegs sachlich. Sie zeigt zugleich, wie viel gegenseitiger Verstehens-, nicht nur Verständigungsbedarf noch zwischen den Konfessionen gegeben ist.

Heilsgemeinschaft (8.3) ist das Leitwort für Kirche. „An keiner Stelle des Systems zeigt sich daher die konfessionelle Prägung einer Dogmatik so klar wie in der Ekklesiologie (und den mit ihr korrelierenden Themen)." (662) „Am Verständnis der Kirche – und speziell ihres Lehramts entscheidet sich alles Weitere. [Mit Verweis auf H. Fries und G. L. Müller] [...] Aber es macht einen Unterschied, ob das Verständnis der Kirche als Maßstab der weiteren Aussagen oder aber als Derivat dieser dann anderweitig begründeten Aussagen zu stehen kommt." Im Maße der Kontroverse (nicht der Unterschiedenheit) scheint die adäquate Wahrnehmung des Selbstverständnisses des Partners schwerer zu werden – vielleicht, weil die eigene Identität (bzw. die „Korrelativität", das Entstandensein der eigenen Sicht durch die Beziehung zum Anderen) mit im Spiel ist und man selbst daher „im" und „auf dem Spiel" steht.

Die *Eschatologie* (9) behandelt zunächst Ort und Hermeneutik eschatologischer Aussagen (*Grundprobleme der Eschatologie*, 9.1).[5] Die Eschatologie verdankt das Christentum dem Judentum; auch der Islam kennt sie, allerdings ohne eschatologische Dynamik, sondern nur als Ende. Im Hinduismus und Buddhismus wird „das Letzte" nicht zeitlich, sondern qualitativ gedacht, als Überwindung des Geburtenkreislaufes.

Individuelle Hoffnung über den Tod hinaus (9.2) versteht diesen als natürliches Lebensende, „der Sünde Sold" und radikalen Gottesdienst. *Universale Hoffnung* (9.3) tendiert zur Allversöhnung, ohne sie zu „lehren". Anders kennen Muslime Allversöhnung nur für Muslime, während Juden das Kaddisch im 19. Jh. über die Juden hinaus erweitert haben (787f). Die trinitarische Orientierung führt zu einer überraschenden Aufgabe: „Die klassische lutherische Zweireichelehre ist zu überführen in eine als dynamisch konzipierte Lehre vom Reich des dreieinen Gottes." (800)

Der *Epilog* würdigt Areligiöse als Kontext des christlichen Glaubens und Herausforderung, „sich klarer zu artikulieren und sich selbst noch tiefer zu erfassen" durch das, „was sie zu einem tieferen Selbstverständnis des christlichen Glaubens beitragen können" (807f), indem B. die Aussagen der einzelnen Lehrstücke als Störfaktoren und Provokationen des Agnostizismus und Atheismus expliziert.

B. fasst am Ende unter der Überschrift „Evangelium vom universalen Heilswillen des dreieinen Gottes" zusammen, was Christen und Christinnen der Menschheit – achtsam – zu sagen haben. „Es will vermittelt sein wie die Liebe, die es bei bloßen Worten nicht belassen kann. Zu bezeugen ist ja die Liebe selbst, in der der dreieine Gott sich den Menschen und seiner ganzen Schöpfung vermittelt." (819)

Die notwendige und lohnende theologische Auseinandersetzung ist hier nicht zu leisten (wichtige Anstöße dazu im Vorwort der 3. Aufl.; ebenso sechs Seiten Nachtrag zur Auswahlbibliographie 841ff). Mir bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Ökumene und interreligiösem Dialog. Katholiken, Protestanten und Orthodoxe reden je anders und in anderer Sprache mit dem jeweiligen andersreligiösen Partner, so meine Marburger Erinnerungen. Dabei lässt sich manches innerchristlich lernen, aber es bleiben Unterschiede. Die zweite Frage bezieht sich auf die Grenzen der (auch wohlwollenden und einfühlenden) Fähigkeit, den innerchristlichen Partner und mehr noch den nichtchristlichen Partner in seinen Anliegen und von daher in seiner Sprache und Systematik (Logik) zu verstehen. Die Lektüre von 8.3. (Kirchenfrage) war mir hier heilsame Warnung und Mahnung. Ein anderskonfessioneller Leser wird besonders merken, wieweit er hier verstanden und richtig wiedergegeben ist. Die Schwierigkeiten mit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre geben einen Eindruck, wie viel zum gegenseitigen Verstehen noch zu tun, aber auch zu erreichen ist – und ohne auch öffent-

[4] „Christologie kann ohne ihre ekklesiologischen, pneumatologischen und eschatologischen Implikationen nicht sachgemäß betrieben werden. Sie führt somit zum trinitarischen Bekenntnis und läßt sich ohne dieses auch nicht zureichend artikulieren." (347)

[5] Zu Barths Desiderat einer Hermeneutik eschatolog. Aussagen (723) vgl. jetzt ^{3}LThK 3, 874f.

liches Gespräch nicht erreicht werden kann. Das gilt *a fortiori* interreligiös.

Detailkritik lässt sich bei einem so material-, detail-, informations- und gedankenreichen Werk hier oder dort unschwer üben. Entscheidender erscheint mir, ob man den Grundanstoß aufnimmt, die eigene Glaubensverantwortung nicht mehr nur ökumenisch-innerchristlich zu verstehen, sondern die Chancen und Schwierigkeiten der interreligiösen (Panikkar: innerreligiösen) Begegnung zum eigenen Gewinn und zum Gewinn der Partner, einschließlich der Nichtglaubenden, wirklich aufzunehmen. Das Buch stößt ein Tor auf. Es gibt für den künftigen Weg der Dogmatik viel mehr Anstöße, als es (manchem) in einzelnen Punkten „Anstoß" erregen mag. Es führt m. E. kein dogmatischer Weg mehr an ihm vorbei, auch wenn man darüber streiten kann, wie und in welchem Maße nichtchristliche Religionen *locus theologicus* christlicher Theologie sind/sein werden. Bis jetzt weiß ich nichts Besseres in diesem neuen, notwendigen, unausgeschöpften und fruchtbaren Arbeitsfeld der Dogmatik. Der Entwurf gibt Informationen und Orientierung, setzt Maßstäbe und Ziele, liefert Grundperspektiven und Kriterien, die nicht leicht zu überbieten sein werden. Aber er gibt sie als Anfang, nicht als fertiges Ergebnis. Diese bescheidene Entschiedenheit ist seine vielleicht größte Stärke, die jedem Leser *seine* Chance gibt.

Erfurt Josef Freitag

Politische Theologie – gegengelesen, hg. v. Jürgen Manemann / Bernd Wacker. – Münster: Lit 2008. 290 S. (Jahrbuch Politische Theologie, 5), kt € 24,90 ISBN: 978–3–8258–9096–4.

Das Jahrbuch Politische Theologie, dessen erster Bd. im Jahre 1996 erschienen ist, wurde aus dem Schülerkreis von Johann Baptist Metz heraus gegründet und verfolgt das Ziel, das komplizierte Verhältnis von Religion und Politik aus unterschiedlichster theologischer Perspektive auszuleuchten und anhand konkreter Fragestellungen neu zu bestimmen. Die bisher erschienenen vier Bd.e (Bd. 1: Demokratiefähigkeit, 1996; Bd. 2: Bilderverbot, 1997; Bd. 3: Befristete Zeit, 1999; Bd. 4: Monotheismus, 2002) sind auf ein beachtliches Interesse gestoßen und haben gezeigt, dass die Politische Theologie nach wie vor lebendig und auch notwendig ist, weil sie wie kaum ein anderer theologischer Diskurs die gesellschaftliche Kontextualität des Glaubens reflektiert und im Gegenüber zu transzendental- sowie erstphilosophischen Ansätzen die Bedeutung der pragmatischen Dimension des christlichen Bekenntnisses herausstreicht. Der fünfte Bd. des Jahrbuchs, der schon seit Längerem erwartet wurde, zieht eine Art Zwischenbilanz, indem er Intention, Selbstverständnis und Aufgabenstellung der Politischen Theologie neu zur Diskussion stellt. Diese wichtige Debatte, die insbesondere auch ihre Erkenntnistheorie und Methodologie betrifft, drückt sich bereits im Titel aus: „Politische Theologie – gegengelesen". Das Ergebnis ist ein vielschichtiger und lesenswerter, aber auch etwas disparater Bd., der auf inhaltlicher wie auch formaler Ebene zentrale Problemstellungen und Anliegen der Politischen Theologie aufgreift.

Der Bd. beginnt mit einer theologisch-biographischen Auskunft aus der Feder von Johann Baptist Metz, die auf die Dankesrede für den Theologischen Preis der Salzburger Hochschulwochen 2007 zurückgeht und die zentralen Intentionen seines theologischen Denkens bündelt.

Das anschließende Forum „Wer braucht politische Theologie?" (11–25) bringt pointierte Stellungnahmen von Rolf Schieder, Caroline Mayer, Benno Haunhorst und Klaus Berger, in denen exemplarisch Kontexte und Problemfelder benannt werden, inwiefern die Politische Theologie „fundamentale religionspolitische Probleme" (13) im universitären und öffentlichen Diskurs zur Sprache bringt.

Im umfassendsten Teil des Bd.es mit der Überschrift „Thema" (28–241) bieten die neun Beiträge inhaltlich wie methodisch höchst unterschiedliche Einblicke in Aufgabenstellungen, Themenfelder und Probleme der Politischen Theologie. Den Beginn macht der grundlegende, begriffsgeschichtliche Beitrag von zwei Hauptproponenten der Politischen Theologie, Bernd Wacker und Jürgen Manemann (28–65). Ihr Text, eine Überarbeitung und Erweiterung ihres Eintrags im NHthG (Bd. 3, 388–398), geht von der Frage aus, ob der von Johann B. Metz geprägte Begriff „Politische Theologie" aufgrund seiner historischen Kompromittierung nicht einer umfassenden Rezeption entgegenstehe, was auch durch die Präzisierung „neue Politische Theologie" nicht aufgefangen werden könne. Wacker und Manemann betonen, dass eine Ablehnung des Begriffs nicht vor den Gefahren einer politischen Instrumentalisierung der Religion schützt; im Gegenteil, dadurch würde vielmehr ein kritisches Instrumentarium aus der Hand gegeben, die vielfältigen Verflechtungen, v. a. aber die impliziten Funktionalisierungen der Religion durch (Macht)Politik analysieren und aufdecken zu können. Der Blick in andere Wissenschaftsdisziplinen lehrt, dass mit dem Verzicht auf einen bestimmten Begriff die Fragestellung damit noch lange nicht erledigt ist. Welcher wäre denn auch der alternative Begriff? Die beiden Autoren zeigen deutlich, dass mit der (erst im Zuge der Rezeption erfolgten) Spezifizierung durch die Attribution „neu" die Differenz zur klassischen, „alten" Politischen Theologie hinreichend gegeben ist. Mehr noch: Die gegenwärtige Rede von Politischer Theologie „kommt einer Neuschöpfung des Begriffs gleich" (52). Dabei steht das Eigenschaftswort „neu" primär für herrschaftskritisch, aufklärend und selbstreflexiv, die *differentia specifica* ist damit auch deutlich benannt. So bietet der Beitrag nicht nur einen umfassenden und kenntnisreichen Überblick über die ideen- und begriffsgeschichtlichen Voraussetzungen der „neuen Politischen Theologie", sondern verweist zugleich stets auf ihre Anliegen und Aufgaben im gegenwärtigen kirchlichen und politischen Kontext: nach außen hin, indem sie die kritische Funktion der biblischen Erinnerung herausstellt und der (politischen) Instrumentalisierung des Religiösen wehrt; nach innen, indem ihre kirchliche Verortung weitere Differenzierungen im Kirchenbegriff notwendig macht, weshalb auch „historisch-politisch vermittelte und konkret applizierte Kirchenkritik unabdingbar" (54) ist. Nach dem Beitrag von K. Hannah Holtschneider (66–79), der Grundfragen des Verhältnisses Christentum – Judentum analysiert und dessen Asymmetrie betont, hinterfragt Tiemo Rainer Peters das klassische Säkularisierungstheorem und erläutert, weshalb die Dialektik von Religion und Politik nicht einseitig aufgelöst werden könne (80–93). In seinem zweiten Beitrag setzt sich Jürgen Manemann mit einem weiteren strittigen Problem der Politischen Theologie auseinander, nämlich mit dem Begriff des Politischen. Er zeigt zunächst die Defizite der bisherigen Begriffsbestimmung innerhalb der Politischen Theologie auf und plädiert für eine Erweiterung der begrifflichen Semantik. Das Politische ist nicht allein in Relation zum Staat, zur Macht oder zur Autorität zu denken, sondern gegenwärtig zugleich auf die Ebene der Zivilgesellschaft hin auszuweiten.

Thomas Polednitschek erläutert die Grundzüge einer „politischen Psychotherapie", die in den Pathologien des Individuums die subjektiven Anteile nicht isoliert als innerpsychische Prozesse reflektiert, sondern auch ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen und Bedingungen einbezieht. Der Brückenschlag zwischen Politischer Theologie und Psychotherapie sei bisher noch nicht erfolgt, könne aber zu einer „Steigerung und Stärkung des Selbstbewusstseins, der Selbstermächtigung und der Solidarität" (127) beitragen.

Auf ein weiteres zentrales Desiderat und damit wesentliches Defizit in der Theoriebildung innerhalb der Politischen Theologie weist Matthias Möhring-Hesse hin, wenn er den bisher unterbliebenen Brückenschlag zur Sozialethik analysiert. Einerseits biete die Politische Theologie (insofern sie bereits selbst eine Sozialethik ist) der Ethik eine theologische Grundlage, lasse sie aber bei der Suche nach einer passenden Methode für das Programm einer normativen Theorie eschatologischer Antizipation im Stich. Indem sich die Politische Theologie das für ein praktisches Sollen notwendige Maß an affirmativer Zustimmung und Eindeutigkeit verbietet, verweigert sie sich zugleich „der von ihr intendierten Praxis eschatologischer Antizipation" (144). Beides lässt sich nach Möhring-Hesse nicht zugleich erreichen: die Verweigerung jeglicher Übereinstimmung und die prinzipielle Normativität praktischen Handelns. Damit wird aber der Politischen Theologie ein Verständnis von Heil unterstellt, das zur Gänze in den Traditionen der Negativen Theologie verankert bleibt und die kritisch-affirmative Komponente ausblendet. Wer „keinerlei positive Vorstellung von diesem Heil hat, der wird als Akteur dieses Heils nicht bestehen können" (145). Zugleich gilt aber ebenso auch umgekehrt: Wer zuviel vom Heil weiß, für den ist die Geschichte nur allzu oft ein Exerzierfeld von Gewalt und Marginalisierung. Henning Klingen setzt sich kritisch mit der Kategorie Öffentlichkeit auseinander, deren Gefährdung die gegenwärtige Krise des Politischen widerspiegelt. Durch die Auflösung der Privatsphäre in die mediale Öffentlichkeit hinein erfolge zugleich auch eine Ausgrenzung der privaten Leidenserfahrungen, „die das Leiden des Anderen fokussieren, die herausfordern und in Solidarität rufen" (176).

Die weitgehend abstrakte und prophetisch grundierte Kritik von Metz an der Systemtheorie versucht Michael J. Rainer dahingehend zu konkretisieren, dass er den Gottesgedanken als Einspruch gegen die Normativität evolutiven Denkens profiliert und auf kontinuierliche „Systembeunruhigung" (208) setzt. Das Verhältnis von Politischer Theologie und erstphilosophischen Ansätzen arbeitet Hans-Gerd Janßen in seinem Beitrag heraus. Ausgehend von der überraschenden These, dass in Thomas Pröppers Ansatz „das Anliegen der neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz in entschiedener Weise aufgegriffen und in das transzendentale Freiheitsdenken eingearbeitet worden" sei (219), werden v. a. das Rationalitätsverständnis sowie die Grenzen des transzendentaltheologischen Denkens diskutiert. Auch wenn der Text eine diskussionswürdige Fragestellung aufgreift, bleibt die Vermittlung weitgehend aus und erfolgt ein unmittelbarer Bezug auf die Politische Theologie v. a. im zweiten Teil nur mehr sporadisch.

Äußerst anregend sind die Texte unter der Rubrik „Debatte" (243–273). Zunächst zeigt Thomas M. Schmidt die Probleme und Aporien von Habermas' schillerndem Begriff der „Postsäkularität" auf: insbesondere bleibe offen, worin das semantische Potential einer Religion material bestehe, inwiefern der opake Kern religiöser Erfahrung rational bestimmbar und was denn genau unter einer rettenden Aneignung zu verstehen sei. Diese Anfragen werden in den Debattenbeiträgen von Hans-Joachim Höhn, Volkhard Krech und Johann Reikerstorfer durchgehend aufgegriffen und mit eigenen Überlegungen zum Religionsbegriff, zum Rationalitätsverständnis und zur Säkularisierungskategorie kommentiert. Dieser Teil gehört zum Interessantesten des ganzen Bd.es, weil hier an einer religionsphilosophisch zentralen Problemstellung beispielhaft gezeigt wird, wie sich die Fäden der Politischen Theologie produktiv aufgreifen und weiter verknüpfen lassen.

Das Jahrbuch schließt mit einer ausführlichen „Rezension" von Clemens Leonhard über Martin Mosebachs viel zitierte und mittlerweile auch ins Englische und Französische übersetzte Streitschrift „Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind" (Hamburg ^{3}2007, EA: Wien 2002). Obwohl bei Leonhard der Bezug zur Politischen Theologie aufs Erste nicht unbedingt erkennbar ist, zeigt der Text doch auf exemplarische Weise, worin ihr methodologisches Konzept besteht und welche Anliegen sie verfolgt. Schritt für Schritt werden die Thesen Mosebachs auf ihre Erkenntnisinteressen hin befragt und ihre Genealogie offengelegt. So bleibt dann etwa von der Behauptung Mosebachs, dass sich die katholische Messe seit 1500 Jahren nicht verändert habe und deshalb eine Erneuerung ausgeschlossen sei, nur mehr ihr ideologisches Konstrukt übrig, das sich noch deutlicher herausarbeiten ließe: Denn eine von jeglicher Pragmatik, lebensweltlicher Anbindung und diskursiver Vernunft entkernte Religion erschöpft sich in einem reinen Kultus und dient so v. a. der Diskreditierung ihres herrschaftskritischen Potentials. Deshalb trifft Leonhards Resümee wohl einen entscheidenden Kern: „Die versuchte Delegitimierung der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist vielmehr, so steht zu befürchten, Teil des Versuchs, antidemokratische Strukturen kirchlich und gesellschaftlich akzeptabler zu machen." (288)

Der vorliegende Bd. ist ein kräftiges Lebenszeichen der neuen Politischen Theologie, die sich hier selbst explizit zum Thema macht und befragt. Ein prononcierter Beitrag eines dezidierten Kritikers der Politischen Theologie hätte dem Bd. ein noch stärkeres Profil gegeben. In jedem Fall wird aber deutlich, was gerade angesichts der gegenwärtigen innerkirchlichen und theologischen Rückzugstendenzen fehlte, wenn es die Politische Theologie nicht gäbe. Das gilt umso mehr, als sie innerhalb der Systematischen Theologie nur ein schmales Segment repräsentiert und eine umfassende Rezeption nach wie vor aussteht. Diese Rezeption wäre auch angesichts der gesellschaftlichen Schwächung des Politischen durch die System(ir)rationalitäten des Ökonomischen dringender denn je, wird aber sowohl durch die problematische Geschichte der (alten) Politischen Theologie selbst als auch durch den nach wie vor noch nicht ausreichend geklärten Status des Politischen erschwert. Der Bd. bietet hierzu einige Klärungen, insbesondere in Bezug auf die Möglichkeiten einer Gottesrede angesichts der zerbrechenden Legitimität politischer und kultureller Universalismen. Es wird auch deutlich, dass ohne Aufnahme der zivilgesellschaftlichen Ebene in die Kategorie des Politischen die ideologiekritische Funktion der Rede von Gott abstrakt und zahnlos bleibt. Zugleich wären hier stärkere Verortungen und Anbindungen an exemplarische Problemstellungen wünschenswert gewesen. So ist angesichts der gegenwärtigen ökonomischen und sozialen Umbrüche eine der drängendsten theologischen Fragen, wie eine Befreiungstheologie im europäischen Kontext aussehen könnte. Wer anders als die Politische Theologie könnte hier die Debatte vorantreiben?

Salzburg Alois Halbmayr

Küng, Hans: **Was ich glaube**. – München/Zürich: Piper 2009. 320 S., geb. € 18,95 ISBN: 978–3–492–05333–4

An Hans Küng scheiden sich die Geister: Obwohl er zweifellos einer der bekanntesten christlichen Denker dieser Epoche ist, wird die Bedeutung seiner Person und seiner Theologie höchst kontrovers beurteilt, insbes. innerhalb der kath. Kirche selbst. Die Konfliktgeschichte, die mit seinem Namen verbunden ist, steht paradigmatisch für das Ringen um die rechte Katholizität nach dem Zweiten Vatikanum und die Frage, was eine evangeliums- wie zeitgemäße Gestalt des Christseins in einer pluralen Welt ausmacht. K.s Stimme ist in diesem Streit eine der profiliertesten und pointiertesten – insbes. im Widerstreit mit seinem Altersgenossen und zeitweiligen Weggefährten Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.; K. selbst hebt diesen Vergleich oft hervor. Je länger, desto mehr stellt sich freilich die Frage: Bleibt es theologiegeschichtlich beim Antagonismus, für den diese beiden Namen exemplarisch stehen? Ebenso paradigmatisch für die gegenwärtige Krisensituation von Theologie und Kirche könnte das Desiderat einer produktiven Vermittlung ihrer Intentionen und Einsichten sein. Diente es nicht der Glaubwürdigkeit und ‚Lebbarkeit' des Katholischen, wenn künftig beide Perspektiven auf die Glaubenswirklichkeit in einer ‚integrierenden' Sichtweise stärker auf ihre Konvergenzen und Komplementaritäten hin in den Blick genommen würden? Das ist kein Plädoyer für eine friedlich-schiedliche Entschärfung von Gegensätzen – gerade angesichts einer wieder durch zunehmende Polarisierungen belasteten kirchengeschichtlichen Situation, in der eine ebenso traditionsverwurzelte wie modernitätssensible Theologie in Treue zum Konzil Position zu beziehen hat. Dass gerade das neue Buch von K. Anlass zu einer Revision überkommener ‚Frontlinien' sein könnte, versteht sich nicht auf den ersten Blick. Seine Verehrer wie seine Verächter werden schließlich reichlich das finden, was sie immer schon geschätzt bzw. moniert haben – ein ‚typisches' K.-Buch also. Und dennoch legt gerade der darin gewählte Zugang eine kritische Neubesinnung auf Potentiale und Grenzen von K.s Theologie nahe.

Bei wenigen Theologen dürfte ihre kontroverse Beurteilung so eng wie bei K. mit der biographischen Seite verbunden sein, von ihm selbst gefördert etwa mit den noch unvollendeten Memoiren, deren zwei vorliegende Bd.e zusammen bereits über 1300 S. umfassen. Sein neues Buch nimmt diese Verbindung von Theologie und Biographie insofern offensiv auf, als es direkt bilanziert, was die eigene Spiritualität – das ‚geistliche Leben' also – im Letzten zu tragen vermochte. So ist der ebenso elementare wie ambitionierte Titel *Was ich glaube* nicht nur Ausdruck von K.s bekanntermaßen nicht gering ausgeprägtem Selbstbewusstsein. Nicht um eine subjektivistische Verengung des Glaubens geht es, sondern um das im Wortsinn ‚katholische' Wagnis, auf gut 300 S. eine „ganzheitliche Weltsicht" (11) entwickeln zu wollen, die über die eigene Biographie hinaus bzw. durch die Reflexion ihrer Erfahrungen hindurch eine „Einführung in eine zeitgemäße Spiritualität" zu geben beansprucht. (So lautete der nicht in die Buchfassung aufgenommene Untertitel der Vorlesungsreihe des Studium Generale an der Univ. Tübingen im Sommersemester 2009, auf die der Bd. zurückgeht.) K. will also im Rückblick auf seinen Weg der vergangenen Jahrzehnte „die zahlreichen spirituellen Elemente", die sich in seinen Werken finden, „sichten, kritisch reflektieren und in eine Synthese bringen" (12f). Die existentielle wie gesellschaftliche „Grundorientierung" (14), von der er Rechenschaft gibt, hat er schon oft entwickelt: Es geht ihm – durch alle Konflikte hindurch – um ein im christlichen Gottesglauben begründetes und dabei ausdrücklich nicht anti-modern profiliertes vernünftiges Lebens-Vertrauen im Horizont eines religiöse wie säkulare Deutungen verbindenden Weltethos – geleitet und motiviert von der Nachfolge der faszinierenden Gestalt Jesu Christi. Das Eigentümliche des neuen Versuchs ist es, dass die ebenso persönlich wie programmatisch gehaltenen (und auf einen wissenschaftlichen Anmerkungsapparat verzichtenden) Gedankengänge fokussiert werden auf zehn Lebens-Themen, die zunächst nicht spezifisch religiös-theologisch konnotiert sind: Lebensvertrauen, Lebensfreude, Lebensweg, Lebenssinn, Lebensgrund, Lebensmacht, Lebensmodell, Lebensleid, Lebenskunst und Lebensvision. Der Bd. verleugnet so zwar nie die Perspektive des Theologen; vom Grundduktus her bietet er aber v. a. das, was man etwa in den Spuren R. Guardinis als ‚Christliche Religionsphilosophie und Weltanschauung' charakterisieren kann. K. selbst hält hier ausdrücklich fest, dass er sich „auch als Philosoph" versteht (115). So tritt in diesem Buch eine Verbindung von spiritueller und philosophischer Dimension in den Vordergrund, die K.s Theologie zwar immer schon charakterisiert hat, m. E. in der Rezeption aber oft unterbelichtet blieb. Gerade dieser Gestus einer „Spiritualität mit Rationalität" (140) dürfte ihn – über theologische Theorien und strittige Thesen hinaus – für viele weltweit zum Inspirator und Dialogpartner gemacht haben, zumal wenn man sich wie er zugleich als „religiöser Mensch" und als „säkularer Mensch" (306) verstehen will.

Mit dem *Lebensvertrauen* einzusetzen überrascht nicht, kommt doch der Frage nach dem ‚durchaus vernünftigen Vertrauen' ein zentraler Stellenwert in K.s Schaffen zu, einschlägig ausgearbeitet in *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (1978), seinem vielleicht fundamentaltheologisch wichtigsten Werk. Autobiographisch eingebettet skizziert das erste Kap. nochmals ebenso elementar wie nachvollziehbar diese gerade für eine tragfähige Lebens-Spiritualität entscheidende Suche nach „einer positiven Grundeinstellung zu dieser fraglichen ambivalenten Wirklichkeit der Welt und meiner selbst" (24). „Lebensvertrauen ist gut, *Lebensfreude* ist besser" (40): Das entsprechende zweite Kap. illustriert, wie der Bd. kaleidoskopartig, mitunter eher okkasionell-assoziativ als systematisch-stringent, thematische Motive verknüpft, dabei aber immer wieder ‚die Kurve kriegt' zum Leitgedanken der Kap. – hier vom ‚neuen Atheismus' im Kontrast zu Nietzsches ‚tollem Menschen' über die Frage nach der Möglichkeit des Glücks als einer „Grundstimmung" (45), die Freude nicht nur an zwischenmenschlicher Begegnung, sondern auch an der Natur, mithin am Umgang mit Tieren, bis zu Kosmologie und Evolution … Der *Lebensweg* steht für K. primär unter der Frage nach der ethischen Orientierung, was ihn im dritten Kap. den zentralen Gedanken des Weltethos einführen lässt, dessen Promotor er in den vergangenen zwei Jahrzehnten geworden ist. Die Meditation über den *Lebenssinn* wird auf die Grenzen eigener Selbstverwirklichung aufmerksam und lässt den Gedankengang schließlich in die „große Frage" (123) nach einer transzendierenden Dimension münden. Im folgenden Kap. über den *Lebensgrund* werden mögliche „Spuren der Transzendenz" (154) – etwa in der Musik Mozarts, aber auch an den Grenzen naturwissenschaftlicher Reflexion – auf die Gottesfrage hingeführt, die nicht durch Zufall exakt in der Mitte des Buches mit einem Bekenntnis beantwortet wird: Das

„Ja zu Gott" ist die Begründung jenes „vernünftigen Vertrauen[s]" zur Wirklichkeit (158). Die K.s Denkweg immer stärker prägende Begegnung mit den Religionen rückt dann in den folgenden Kap. in den Vordergrund: Das Stichwort *Lebensmacht* lässt sich sowohl auf die prägende Kraft der Religionen beziehen als auch auf die Explikation des christlichen Gottesverständnisses. Beides nimmt das Kap. auf, wenn K. etwa den mystischen und den prophetischen Grundtypus von Religion vergleicht, persönliche Erfahrungen mit Gebet und Meditation schildert, sich so aber die Frage nach der ‚Ansprechbarkeit' als Kern des Problems der Personalität Gottes erweist, der auch in einem naturwissenschaftlich reflektierten Weltverständnis als Schöpfer, Lenker und Vollender geglaubt werden kann, zumal wenn man mit K. hier insbesondere pneumatologische Akzente setzt. Die Weltreligionen bieten schließlich, von K. gekonnt mit knappen Strichen skizziert, unterschiedliche Optionen für ein *Lebensmodell*, unter denen K. noch einmal in der Annäherung an die Gestalt Jesu von Nazaret das unverwechselbar christliche Profil herausarbeitet. Dieses hat sich schließlich gerade angesichts der bedrängenden Frage nach dem *Lebensleid* zu bewähren: Mit dem Blick auf den Gekreuzigten gelangt K. zu jenem Kurzbekenntnis seiner Spiritualität, mit dem er schon das Buch *Christ sein* (1974) eindrücklich beschloss: „In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben: in Glück und Unglück, Leben und Tod gehalten von Gott und hilfreich den Menschen." (256) Nach diesem Gipfel (K. selbst wählt im Bd. wiederholt das Bild der geistigen Bergwanderung) folgt der Abstieg zur *Lebenskunst*, die ein ganzes Panorama zwischen Sexualität und Gesundheit, Erziehung und Sport, Konsumverhalten und praktischen Konsequenzen christlicher Nächstenliebe berührt. Bleibt schließlich der Rückblick auf die *Lebensvision*, wie sie K. immer wieder formuliert hat: Einheit der Konfessionen, Frieden der Religionen und Gemeinschaft der Nationen in einem neuen, ‚nach-modernen' Paradigma von Weltpolitik und Weltwirtschaft durch ein Glaubende und Nicht-Glaubende verbindendes Weltethos – eine Vision, die für ihn persönlich in jene letzte Hoffnung mündet, die K. mit dem Hohen Lied der Liebe aus dem Ersten Korintherbrief abschließend formuliert.

Obwohl in vielen Partien des Buches Passagen, Pointen und Formulierungen wiederkehren, die Kennern der Werke K.s wohlbekannt sein werden, hat man dennoch nicht den Eindruck einer Patchwork-collage, den ähnliche ‚Alterswerke' mitunter nahelegen. Dazu mag auch die Verbindung bekannter Motive mit der Struktur der zehn Lebens-Themen beitragen, die trotz der teils eher lockeren Verknüpfung von Argumentationssträngen gleichwohl spannende Durchblicke und überraschende Akzentuierungen bietet. Diese Gesamtschau des theologisch-philosophischen Denkens von K. bietet wirklich eine knappe Summe für Kenner ebenso wie eine konzentrierte Einführung für Erstleser. Der Bd. ist ein Vademecum zu den Denkwegen K.s. Gewiss: Auch dieses Buch spart nicht mit gelegentlich recht pauschaler (Kirchen-)Kritik und ist nicht frei vom Ausdruck eigener Verletzungen, Eitelkeiten, Enttäuschungen. Freilich findet sich auch ein Eingeständnis, das dem Mangel an ausgeprägter Selbstkritik eine nicht unbedeutende Nuance gibt: „Manches scharfe Wort mag polarisiert haben. Manche witzige Pointe kam vielleicht als Häme an." (115) Dass K. von Gegnern oft theologisch ignoriert, in bestimmten kirchlichen Kreisen mitunter diffamiert wurde, macht manche Polemik und Selbstbehauptungsgeste ohnehin verständlicher, durch die auch der Versuch dieser „ganzheitlichen Weltsicht" wohl oder übel in Mitleidenschaft gezogen wird. Wer den Streit um das Verständnis von Katholizität produktiv aufnehmen und aus manchen Verengungen und Sackgassen hinausführen möchte, wird es aber nur begrüßen können, dass K. seine Theologie selbst noch einmal auf eine Synthese der Elemente persönlich ‚tragender' Spiritualität hin fokussiert hat – gerade angesichts jener bedenklichen Verschärfungen der kirchlichen Konfliktlagen in jüngster Zeit. *Was ich glaube* verdient aufmerksame Lektüre mit kritischer Sympathie. Sympathie und Bewunderung für eine auf wesentliche Fragen heutiger Zeitgenossen konzentrierte, verständliche, mitunter luzide Darstellung zentraler theologisch-philosophischer Gedanken schließen ja keineswegs kritische Rückfragen im Interesse einer stärker ‚integrierenden' Fortschreibung wichtiger Impulse nachkonziliarer Theologie aus.

Etwa folgende Rückfrage: Wird nicht doch der ‚skandalöse Realismus' (J. Ratzinger), auf den katholische Frömmigkeitspraxis und kirchliche Dogmenhermeneutik setzen, von K. in aufklärerisch-kritischem Geist unterschätzt? Bietet seine „ganzheitliche religiöse Weltsicht" ausreichend Artikulationsraum für die entsprechende ekklesiale Tradition? Darüber, dass die spirituellen Potentiale dogmatischer und liturgischer Überlieferung zu wertvoll sind, als dass sie modernitätsskeptisch-restaurativen Traditionalismen überlassen werden dürften, müsste doch Einigkeit zu erzielen sein. Aber reicht es dann aus, wenn man es als am „allerdringendsten und befreiendsten für unsere christliche Spiritualität" ansieht, „uns für unser Christsein theologisch wie praktisch nicht so sehr an traditionellen dogmatischen Formulierungen und kirchlichen Reglementierungen zu orientieren, sondern wieder mehr an der einzigartigen Gestalt, die dem Christentum seinen Namen gegeben hat" (219)? Das ist ja nicht falsch, aber doch eine schiefe, zumindest höchst verkürzte Alternative. Gerade die Konzentration auf den Aspekt der Spiritualität könnte womöglich die bekannten christologischen, ekklesiologischen und dogmenhermeneutischen Streitfragen in dem Sinne ‚relativieren', also: in Beziehung setzen, als zu diskutieren wäre, inwiefern von K. kritisierte Formen der Katholizität gerade aus spiritueller Perspektive doch auch ‚unzeitgemäß' herausfordern und in der theologischen Würdigung hermeneutische Differenzierungen verlangen. Eine solche Diskussion läge m. E. beispielsweise im Blick auf K.s für solche Differenzierungen unsensible Polemik gegen das Immaculata-Dogma (264) oder seine sakramenten- und liturgietheologisch recht pauschalen Andeutungen zur Sprachform gottesdienstlichen Betens (180) nahe.

„Jede Theologie hat ihr Gefälle [...]. Das Gefälle an sich bedeutet noch nicht überbordenden Irrtum. Aber es bedeutet Beschränktheit; kein Gefälle darf absoluten Anspruch erheben; das Wasser kann auf sehr verschiedenen Wegen zu Tale fließen. Das eine Flußbett führt vielleicht kräftiger und imponierender als das andere, ohne Umwege und tote Winkel, doch es wird ein beschränkt-einseitiges Gefälle sein und die allumfassende Unendlichkeit des Meeres nicht erreichen. Das Gefälle macht Stärke und Schwäche einer Theologie aus. Stärke: In der Richtung des Gefälles fließt alles leicht, wird mit Schwung mitgerissen. Problemklötze, die unbeweglich schienen, werden von der Strömung fast spielend zu Tale befördert. Aber auch Schwäche: Gemäß seinem Gefälle verläßt der Fluß gar gern das Bett, untergräbt Ufer und übersteigt Dämme. Jede, auch die beste Theologie, kann auf ihre Weise das Opfer ihres Gefälles werden; jede, auch die beste Theologie hat gerade an ihren zugkräftigsten Stellen ihre gefährlichsten Strömungen. Gottes Wort allein ist das allumfassende lebendig-ruhende Weltenmeer." Diese Sätze schrieb vor über 50 Jahren der junge Doktorand K. in seiner dann viel beachteten Diss. über Karl Barth.[1] Schaut man ein halbes Jahrhundert später auf K.s eigenes Lebenswerk zurück, vermag das Bild auch ihn selbst kritisch zu würdigen. In *Was ich glaube* ist das „Gefälle" seiner Theologie mit ihren „zugkräftigsten Stellen" und „gefährlichsten Strömungen" noch einmal konzentriert zu spüren. Der Streit um die wahre Katholizität einer christlichen Weltsicht sollte nicht darauf verzichten, sich unbefangen darauf einzulassen, auch wenn künftige theologische ‚Schwimmer' nicht jeder Strömung nachgeben sollten. Und was der Vf. in *Was ich glaube* einmal im Blick auf menschliche Lebenserfahrung allgemein schreibt, sollte im Blick auf K. selbst (nicht nur) in Theologie und Kirche gelten: „Unsere Erfahrungen sind zu kostbar, als dass sie einfach weggeworfen werden dürften, statt bewahrt und bedacht zu werden." (156) Das verlangt produktive Aufnahme, kritischen Widerspruch und komplementäres Weiterdenken gleichermaßen, wird doch gerade so wirklich das „bewahrt und bedacht", was nicht verloren gehen darf, sondern ein geistliches Leben zu tragen vermag. Für die gemeinsame „Annäherung an das große Geheimnis der Wirklichkeit" (152) könnten jedenfalls auch manche theologische Differenzen und ekklesiale Kontroversen zumindest in den Hintergrund treten.

Osnabrück Martin Rohner

Sozialethik

Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, hg. v. Hermann-Josef Große Kracht / Christian Spieß. – Paderborn: Schöningh 2008. 760 S., brosch. € 98,00 ISBN: 978–3–506–76671–7

Der Sammelbd. „Christentum und Solidarität" ist Karl Gabriel zu seiner Emeritierung gewidmet und insofern – wenn auch im Titel nicht ausgewiesen – der Gattung „Festschrift" zuzuordnen. 37 Beiträge machen auf 760 S. das Beziehungsgeflecht, in dem die Arbeit von Karl Gabriel geschah und geschieht, sichtbar und verdeutlichen, woher er Impulse empfing und wo er Resonanz erzielte: Mitarbeiter/innen und Schüler/innen, Kolleg/inn/en der theol. Fakultäten in Münster, Sozialethiker (insbes. mit Nähe zur Kath. Arbeiter- und Sozialbewegung), Religionssoziologen, Wissenschaftler aus den Fachgebieten der Sozialpolitik sowie der Gesellschafts- und Politikwissenschaften, Vertreter des Laienkatholizismus und – mit Franz Kamphaus – des Bischofsamtes haben zur Festschrift beigetragen. Ihre Aufsätze kreisen um zwei Themenkomplexe: um die im Titel ausgewiesene Solidarität einerseits und um die Religionssoziologie andererseits, die der Untertitel zur Sprache bringt. Damit werden Kernthemen der Arbeit Karl Gabriels aufgegriffen, in denen er für die soziologische Reflexion des Glaubens und die theologisch-ethische Reflexion der Gesellschaft Wegweisendes geleistet hat. In der

[1] H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung [1957], Neuausgabe München 1986/2004, 270 f.

Herausarbeitung des Beitrags des Christentums – speziell des Katholizismus – für die sozialstaatliche Entwicklung nahm er diese Themen gerade auch in ihrer Verbindung wahr. Darin liegt eine große Stärke seines Lebenswerkes.

Der Bd. ist in sechs Teile gegliedert. Der erste steht unter dem Titel „Christentum und Solidarität: Theologische Orientierungen" und wird wesentlich von Kolleg/inn/en seiner Fakultät getragen. Sie sind in der exegetischen Befassung mit Amos (*Marie-Theres Wacker*) und dem Jakobusbrief (*Martin Ebner*), in der missionswissenschaftlichen Deutung der Kirche als Sakrament der Armen (*Giancarlo Collet*), den Überlegungen zu den Lernprozessen der Solidarität (*Hermann Steinkamp*), zur Stellung von Verbands- und Gemeindecaritas im Wandel des Sozialstaatskonzepts (*Udo Fr. Schmälzle*) sowie zum (gar nicht so klaren) Zusammenhang von Solidarität und Diakonie (*Herbert Haslinger*) in der Option für die Armen verbunden. Eine zentrale Stellung nimmt der Beitrag von *Jürgen Werbick* ein, der die Aporien des Solidaritätskonzepts zum Ausgangspunkt der theologischen Deutung macht: die Versöhnung der menschlich unauflösbaren Spannung von Gefühl und Vernunft, von Wollen und Sollen, von gemeinschaftlicher Bindung und Universalität. Ihre Versöhnung wird im eschatologischen Konzept der Gottesherrschaft imaginiert: universale Würdigung jedes Einzelnen, Gerechtigkeit mit Ansehen der Person.

Der zweite Teil „Katholizismus und Moderne" umfasst historisch ausgerichtete Beiträge, die jedoch zugleich in sozialtheoretischer, religionssoziologischer oder sozialpolitischer Hinsicht einen systematischen Anspruch mit sich führen. Mit Untersuchungen zur Solidaritätserfahrung in der nationalsozialistischen „Volksgemeinschaft" und ihrem Einfluss auf die Identitätsbildung (*Christel Gärtner*), zu den sozialpolitischen Konflikten und Klärungen in der frühen Weimarer Republik (*Helmut Geller*), zur Entwicklung der Soziologie des Katholizismus im 20. Jh. (*Hermann-Josef Große Kracht*), zum Osnabrücker Bergarbeiterstreik von 1898 um die Feiertagsarbeit und zur Rolle der christlichen Gewerkvereine und der Geistlichkeit (*Wolfgang Klein*), zu unterschiedlichen Richtungen im Deutschen Sozialkatholizismus und ihren Beiträgen zum Ausbau des Sozialstaates (*Werner Krämer*), zur „Arbeit" als Ausgangspunkt sozialethischen Denkens (*Heiner Ludwig*) und zur „Katholischen Welle" in der Demokratisierungstheorie Huntingtons (*Katja Winkler*) wird ein breites Zeit- und Themenspektrum in den Blick genommen.

Der dritte Teil umfasst theorieorientierte Beiträge zu Religion und Gesellschaft. *José Casanova* prüft seine Zurückweisung der Säkularisierungsthese anhand neuerer gesellschaftlicher Entwicklungen und plädiert für die Pluralität der Universalismen und die Vielzahl der Modernen. *Hans Joas* befasst sich mit dem nicht unproblematischen Verhältnis von Werten und Religion und *Otto Kallscheuer* mit „Gedächtnis und Zukunft des Islam in Europa". Mit den Unterscheidungen von Immanenz und Transzendenz sowie von Konkretion und Abstraktion wendet sich *Detlef Pollack* der Entwicklung des evangelischen Abendmahlsverständnisses in religionssoziologischer Perspektive zu. Beiträge zum Verhältnis von Religion und Sozialpolitik in England (*Elmar Rieger*) und zum Katholizismus als globale und lokale Marke (*Matthias Sellmann*) sowie die kritische Würdigung von Karl Gabriels soziologischer Diss. „Analysen der Organisationsgesellschaft" (*Hartmann Tyrell / Martin Petzke*) schließen das Kap. ab.

Der vierte Teil „Ethik und Politik I: Systematische Klärungen" ist der Reflexion des Solidaritätskonzepts gewidmet. Dessen Notwendigkeit trotz unterschiedlicher Solidaritätsbegriffe verdeutlicht *Bernhard Emunds*. Das Verhältnis von Freiheit und Solidarität, von Zivilgesellschaft und Staat (*Thorsten Meireis*) sowie von Eigenverantwortung und Solidarität (*Hans-Richard Reuter*) werden aus der Perspektive evangelischer Sozialethik thematisiert. Mit der notwendigen Erweiterung um die Dimension der Anerkennung befasst sich der Beitrag von *Christian Spieß*.

Das Verhältnis von Ethik und Politik wird im fünften Teil anhand aktueller Herausforderungen konkretisiert: Arbeitsmigration (*Andreas Fisch*), der demokratische Staat im Globalisierungsprozess (*Stephan Leibfried / Dieter Wolf*), Gesundheitsversorgung (*Stefan Leibold*), der Dienstleistungs-Sozialstaat (*Matthias Möhring-Hesse*), Transformation der Arbeitsgesellschaft und soziale Spaltung (*Michael Schäfers*), die dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu (*Peter Schönhöffer*) sowie kommunale Selbstverwaltung und bürgerschaftliches Engagement (*Annette Zimmer*) werden ins Blickfeld gerückt.

Ausblicke ins Ungewisse wagt der sechste Teil, bei dem es um die Zukunftschancen von Christentum und Solidarität im beginnenden 21. Jh. geht. Bischof *Franz Kamphaus* reflektiert die Verantwortung des Glaubens im Weltmaßstab. Er macht die besondere Option für die Armen stark und mahnt ein weltkirchliches Bewusstsein in den Diözesen und Pfarreien an. Die Zukunftskraft der Solidarität reflektiert der langjährige Vorsitzende des ZdK *Hans Joachim Meyer*. *Arno Anzenbacher* hebt drei Solidaritätsprobleme hervor: das Ausgrenzungsproblem in hoch entwickelten Gesellschaften, die Unterentwicklung in globaler Perspektive und die globalen Umweltprobleme als menschheitliche Herausforderung. Die Frage nach der „Kirche im Kapitalismus" – in Parallelisierung zur Frage nach der „Kirche im Sozialismus" – stellt *Friedhelm Hengsbach*. Ihren Ort sieht er in der Solidarität mit denen, die besonderen gesellschaftlichen Risiken ausgesetzt sind. *Franz-Xaver Kaufmann*, mit dem Karl Gabriel in besonders ertragreicher Weise zusammengearbeitet hat, befasst sich mit den Herausforderungen des 21. Jh.s für den Beitrag des Christentums zur Solidarität. Als eine der größten Herausforderungen, die die Solidaritätsproblematik in den nächsten Jahrzehnten bestimmen werden, sieht er die normative Spannung zwischen nationalstaatlicher Demokratie und dem menschenrechtlichen Anspruch einer Weltgesellschaft.

Bleibt abschließend zu klären: Liegt hier „nur" eine gute Festschrift vor oder kommt ihr ein systematischer und thematischer Beitrag zur Entwicklung theologischer Erkenntnis zu? Generell ist festzuhalten, dass die Beiträge sich insgesamt durch gute Qualität auszeichnen und fast alle mit erheblichem Gewinn zu lesen sind. Trotz allem bleibt auch die – kaum vermeidbare – „festschriftliche" Disparität von Beiträgen zu konstatieren. Dies gilt besonders für die religionssoziologischen Beiträge, deren verbindende rote Linie nicht durchgängig erkennbar ist. Jedoch gibt es auch hier Highlights: insbesondere die Beiträge von *José Casanova* und *Detlef Pollack*, gerade wenn man sie nebeneinander oder – angesichts ihrer unterschiedlichen Positionierung zum Säkularisierungstheorem – gegeneinander liest.

Eine systematische Qualität gewinnt der Bd. allerdings im Themenfeld der Solidarität, die deshalb durchaus zu Recht im Haupttitel steht. Der erste, theologische Teil ist in seinen unterschiedlichen fachlichen Zugängen von hoher positioneller Konvergenz, thematischer Konzentration sowie gegenseitiger Anschlussfähigkeit gekennzeichnet. Er gewinnt durchaus den – neudeutsch gesprochen – Charakter eines „Moduls". Ebenso trägt der Bd. in verschiedenen Beiträgen aus unterschiedlichen Kap.n zur begrifflichen Erklärung und Differenzierung des Solidaritätsbegriffs bei: *Jürgen Werbick, Herbert Haslinger, Christian Spieß* und *Bernhard Emunds* verdeutlichen die innere, nicht spannungslose Bedeutungsvielfalt des Solidaritätsbegriffs und unterscheiden verschiedene Solidaritätskonzepte. *Matthias Möhring-Hesse* zeigt Veränderungen der Idee der Solidarität im Wandel des Sozialstaatskonzepts auf.

Ob ein hoher begrifflicher Klärungsaufwand schon einen großen Beitrag zum wissenschaftlichen Fortschritt darstellt, kann in vielen Fällen durchaus bezweifelt werden. Bei einem so allgegenwärtigen, in ganz unterschiedlichen Kontexten verwendeten Begriff wie Solidarität ist eine solche Klärung allerdings Voraussetzung dafür, dass er erkenntnisleitende und praxisorientierende Qualität gewinnen kann. Seine Verwendung oszilliert zwischen Ansehung der konkreten Person und Absehung von ihr, zwischen universalistischer Ausrichtung und partikularer Bindung, zwischen Altruismus und aufgeklärtem Eigeninteresse, zwischen deskriptiver und präskriptiver Verwendung, zwischen egalitaristischen und differenzorientierten Konzepten, zwischen Gefühl und Entemotionalisierung. Sein Verhältnis zu Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Toleranz, Altruismus, Compassion ... ist klärungsbedürftig. Unumgänglich scheint mir die Unterscheidung unterschiedlicher Solidaritätsbegriffe – und die Suche nach der Einheit in ihrer Vielfalt. Indem dieser Sammelbd. in verschiedenen Beiträgen diese notwendige Reflexion sehr differenziert und theoriestark vorantreibt, leistet er einen wichtigen und systematischen Beitrag zur „Solidarität".

Regensburg Bernhard Laux

Creamer, Deborah Beth: **Disability and Christian Theology**. Embodied Limits and Constructive Possibilities. – Oxford: Oxford University Press 2009. (VIII) 158 S. (Academy Series, 11), geb. £ 37,99 ISBN: 978–0–19–536915–1

Es kommt nicht oft vor, dass eine Master's Thesis einen neuen Zweig theologischen Denkens eröffnet. Einer dieser seltenen Fälle war das 1994 erschienene Buch *The Disabled God. Towards a Liberation Theology of Disability* der Soziologin Nancy L. Eiesland (1964–2009). Ihr Plädoyer für eine Theologie, die das Phänomen Behinderung radikal ernst nimmt und (selbst-)kritisch reflektiert, war trotz einiger Vorläufer ganz offensichtlich ein Desiderat. Eieslands Buch wurde zum Grundtext und Katalysator eines sich rasch entfaltenden und verzweigenden Diskurses. Angesichts der entstandenen Vielfalt der Zugänge, von der nun Titel wie *Deaf Liberation Theology* (Hannah Lewis, 2007) oder *Theology and Down Syndrom* (Amos Yong, 2007) ein beredtes Zeugnis ablegen, ist eine umfassende Zwischenbetrachtung zum Thema „Behinderung und christliche Theologie" sicher hoch an der Zeit. Mit dem zu besprechenden Buch, das auf der Basis ihrer 2004 an der Illiff School of Theology und der Univ. of Denver angenommenen Diss. entstanden ist, tritt die Vf.in an, diese Lücke zu füllen.

Der Aufbau des ansprechend gestalteten Bd.es ist klar und nachvollziehbar: Auf eine sehr persönlich gehaltene Einführung (3–12) folgt zuerst eine knappe Darstellung dreier aktueller Theoriekonzepte von Behinderung (13–33). Nach einem exkursartigen Überblick über biblische und historische Beziehungen zwischen Theologie und Behinderung (35–52) werden diese drei Konzepte jeweils einzeln näher betrachtet und bewertet (53–114). Eine zusammenfassende Schlussbetrachtung (115–120) rundet zusammen mit einer informativen, aber zum Großteil auf den englischen Sprachraum beschränkten Bibliographie (135–151) und einem hilfreichen Index (153–156) den Bd. ab.

Bereits auf den ersten Seiten wird daran erinnert, wie rasch Diskurse ihre informellen Konventionen ausbilden: „It has become an expectation in written works on disability to begin with an identification of where the author falls on the disability continuum, in particular to include a 'coming out' as to whether she claims the label 'disabled' for herself." (4f) Die Vf.in dekonstruiert nicht nur umgehend diese Erwartung – „[…] neither the category disabled nor the category nondisabled fits particularly well for me. I pass, and pass rather well, in both but fit comfortably in neither." (6) –, sondern nutzt die eigene biographische Grenzsituation geschickt zur Einführung ihres zentralen Gedankens: Grenzen zu haben ist eine anthropologische Grundgröße, die die gängigen Kategorien von behindert/nicht behindert unterläuft und deshalb für die theologische Reflexion von Behinderung essentiell ist.

Die Vf.in stellt sich auch der in genannter „expectation" mitschwingenden Frage: „How disabled must one be to count as having authority on this issue?" (5) und votiert dabei für eine gleichzeitige Würdigung der besonderen Ausgangslage behinderter Menschen *und* für eine qualifizierte Diskursteilnahme Nichtbehinderter.

Im ersten Kap. stellt die Vf.in nach der Präsentation statistischen Datenmaterials zur Situation behinderter Menschen die zurzeit wichtigsten Konzepte von Behinderung vor: das *medical model* und das *minority model*. Das erste Konzept geht im Verständnis von Behinderung von einer gegenüber der statistischen Norm gegebenen funktionalen Beeinträchtigung des Individuums aus („Normalerweise können Menschen gehen – Gelähmte jedoch nicht."), während das zweite Modell Behinderung primär als soziale Konstruktion versteht, die bestimmte gesellschaftliche Minderheiten marginalisiert („Öffentliche Gebäude, die nur über Stufen zu erreichen sind, schließen Rollstuhlfahrer/-innen aus."). In dem von ihr propagierten *limits model* sieht die Vf.in, bei der allgemeinmenschlichen Erfahrung der Begrenztheit ansetzend („Manche Menschen können nicht gehen, aber alle können nicht fliegen.", vgl. 33; 96), eine Möglichkeit, die Stärken der beiden klassischen Modelle aufzugreifen und manche ihrer Schwächen zu überwinden.

Ehe sich die Vf.in der Entfaltung dieser These widmet, wendet sie sich im zweiten Kap. der Bibel und der Geschichte des Christentums zu. Die Tatsache, dass auf den nur gut 130 S. der Studie viele Aspekte der umfassenden Thematik unerwähnt bleiben müssen, fällt hier schmerzhaft ins Gewicht. Die Vf.in präsentiert zwar prägnant methodische Probleme und wesentliche Grundzüge der Thematik „Behinderung in der Bibel" und widmet sich dabei besonders dem Soma-Begriff bei Paulus. Wichtig ist sicher auch die Erinnerung, dass wir „quite a complicated inheritance from these texts" (44) haben. Doch werden gerade deutschsprachige Leser/innen, der entsprechenden Debattenbeiträge von Ulrich Bach, Jürgen Ebach und Dorothee Wilhelm eingedenk, eine Problematisierung des Themenkreises „Biblische Heilungsgeschichten" vermissen. Überdies finden sich wichtige thematische Neuerscheinungen aus dem Bereich der Bibelwissenschaften nach 2004 zwar teilweise im Literaturverzeichnis, werden aber nicht in die Darstellung der Thematik eingebunden. Wenn schließlich die Geschichte des Christentums auf einer einzigen Seite durchschritten wird, kommen zahlreiche Elemente theologischer Reflexion, die eine heutige „Theologie der Behinderung" befruchten könnten, gar nicht erst in den Blick.

Im dritten Kap. widmet sich die Vf.in dann der Theologie Sallie McFagues, die sie als „the clearest interpretation and description to date of embodiment theology" (60) bewertet. McFagues Gedanke, dass jede Theologie von körperlichen Wesen betrieben wird und deshalb beim eigenen und fremden Körper einzusetzen habe, ist für die Vf.in ebenso wichtig wie McFagues panentheistisches Verständnis der Welt als Körper Gottes (vgl. 61). Kritisch wird angemerkt, dass McFague die reale Vielgestaltigkeit menschlicher Körperlichkeit nicht ernst genug nehme und sie nicht als „a significant datum for theological reflection" (72) entdecke. Hier gelte es, die Konzeption McFagues mit den konkreten Erfahrungen behinderter Menschen ins Gespräch zu bringen.

In ganz besonderer Weise nehmen die im folgenden vierten Kap. vorgestellten *liberation theologies of disability* ihren Ausgangspunkt bei diesen Erfahrungen. Dabei handelt es sich nicht um systematisch ausgearbeitete Entwürfe, sondern um aus persönlicher Betroffenheit entstandene Ansätze eines theologischen Diskurses, in dem die Metaphorik der Gottesrede von besonderer Bedeutung ist. Jennie Weiss Block findet in der Rede vom zugänglichen Gott (*theology of access*) eine Möglichkeit, das persönliche Engagement in der Arbeit mit behinderten Menschen, die Universalität des Evangeliums und die Forderung nach einer wahrhaft inklusiven Gesellschaft miteinander zu verbinden. Während Block Behinderung als Erinnerung an die Unbegreiflichkeit Gottes versteht, sieht Kathy Black darin die Herausforderung, den Omnipotenzgedanken zu relativieren. Zentrale theologische Größe ist für Black die universale Interdependenz, von der auch Gott nicht ausgenommen sei. Der provokante Leitgedanke der bereits eingangs erwähnten Nancy Eiesland lautet hingegen: Gott selbst ist behindert (Wie könnte er sonst ein Gott der Behinderten sein?). Eiesland sind dabei v. a. die Kreuzeswunden des Auferstandenen (vgl. Lk 24,36–39) wichtig: „The *imago Dei* includes pierced hands and feet and side." (85f) In ihrer präzisen Darstellung dieser drei am *minority model* orientierten Ansätze spart die Vf.in auch konstruktive Kritik nicht aus und kommt zum Schluss, dass „a second generation of disability liberation theologians" nötig sein wird, um „complexity and theoretical rigor to these already powerful images of inclusion and justice" hinzuzufügen (91).

Im fünften und letzten Kap. präsentiert die Vf.in zuerst spezifische Fragestellungen im Blick auf Taubheit und geistige Behinderung. Dabei wird nicht nur im Blick auf die Eigendynamik der *Deaf Culture* die Problematik des Oberbegriffs Behinderung aufgezeigt, sondern auch die besonders schwierige Stellung von Menschen mit einer geistigen Behinderung verdeutlicht, die selbst im Rahmen des akademischen Diskurses zu Behinderung marginalisiert zu werden drohen.

Schließlich wendet sich die Vf.in den zentralen Themen zu, auf die der/die Leser/in bislang mit Spannung zusteuerte: der theologischen Anthropologie und der Gottesrede im Licht des *limits model*. Leider beschränkt sich die Vf.in hier aber auf knapp sechs Seiten v. a. darauf, die Perspektive des *limits model* als „an essential starting point from which we may begin conversations and reflections on undertheorized facets of human embodied experience" (111) herauszustreichen. Auch wenn der Rekurs auf die „Grenze" als anthropologische Grundkategorie ohne Zweifel lebensweltliche Überzeugungskraft mit sich bringt und von heuristischem Wert ist, wäre hier eine Rückbindung an die einschlägigen philosophischen Diskurse der Gegenwart und eine stärkere Durchdringung der theologischen Konsequenzen wichtig gewesen. Wo aber der Begriff der „Grenze" mit der Zuschreibung der drei Eigenschaften „perseverance, strength and creativity" (112) auf Gott angewandt wird, bleiben viele Fragen – etwa nach der Belastbarkeit der verwendeten *imago-Dei*-Konzeption – offen.

Insgesamt aber macht die Vf.in mit ihrem inspirierenden Ansatz deutlich, dass eine „Theologie der Behinderung" zwar viele Besonderheiten entdecken, schaffen und reflektieren darf und soll, aber nicht als Sondertheologie für eine bestimmte Gruppe und/oder von einer bestimmten Gruppe, sondern nur als vitaler, kritischer Beitrag zu einer wahrhaft inklusiven Theologie sich selbst und ihrem Grundimpuls gerecht wird. Für alle an diesem Projekt Interessierten hat die Vf.in eine einladende Eingangstür geschaffen, durch die sich der aufregende Diskursraum „Behinderung und Theologie" komfortabel betreten lässt.

Landau Wolfgang Grünstäudl

Rieger, Hans-Martin: **Altern anerkennen und gestalten**. Ein Beitrag zur gerontologischen Ethik. – Leipzig: EVA 2008. 151 S. (Forum Literaturzeitung, 22), kt € 18,80 ISBN: 3–8252–2564–X

Kein Zweifel, mit der wachsenden durchschnittlichen Lebenserwartung steigt die Dringlichkeit für jeden Zeitgenossen, die Lebensjahre jenseits der beruflichen und familiären Verpflichtungen zu gestalten und für das hohe Alter angemessene Vorbereitungen zu treffen. Auch der gesellschaftlich-politische Diskurs um die Bedeutung der Alten nimmt entsprechend ihrer Zahl, ihrer finanziellen, politischen und kulturellen Potenz einerseits und ihrem Bedarf an medizinischer und pflegerischer Unterstützung andererseits an Bedeutung zu.[1] Deshalb sind ethische Vergewisserungen über den angemessenen Umgang mit dem Alter (durch die Betroffenen, also jeden von uns) und mit den Alten dringend erforderlich, allerdings im Bereich der Theologie viel zu selten.[2] Dabei haben gerade die Kirchen für die gegenwärtig alten Generationen noch eine wichtige individuelle und gesellschaftliche Orientierungsfunktion, und so sollte jeder Prediger, jeder Seelsorger, jeder Erwachsenenbildner und auch jeder Verantwortliche in Diakonie und Caritas nicht nur die wichtigsten Fakten kennen, sondern seinem Handeln auch eine verantwortete altertheologische Position zugrunde legen können.

Zugleich entbrennt um das Alter einer der interessantesten gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurse, weil hier viele unterschiedliche Disziplinen zur Zusammenarbeit herausgefordert sind, aber höchst strittige Optionen zum Umgang mit dem Alter zwischen Anerkennung und Gestaltung einerseits und Abschaffung durch biomedizinische Eingriffe andererseits verfolgen. Biologen und Mediziner erheben die natürlichen Bedingungen, warum wir altern und welche Möglichkeiten zur Verfügung stehen, dieses Geschehen zu beeinflussen, zu verlangsamen und vielleicht sogar umzukehren. Historiker, Demografen und Soziologen beschreiben die kulturellen Bedingun-

[1] Vgl. zum Beispiel Schumpelick, Volker / Vogel, Bernhard (Hg.), Alter als Last und Chance. Freiburg (Herder) 2005.

[2] Eine der wenigen Ausnahmen: Auer, Alfons, Geglücktes Alter. Freiburg (Herder) ^{4}1996.

gen, die den Wert des Alters bedingen, Psychologen klären, wie Menschen ihr Alter erleben und wie sie sich dazu verhalten können, und Philosophen formulieren Lebensziele und -ideale. Doch keine Disziplin kann wirklich sinnvolle Fragen formulieren und Erkenntnisse präsentieren, ohne das Problembewusstsein und Wissen der Nachbardisziplinen wahrgenommen zu haben, und auch wenn die Zusammenarbeit noch nicht die strengen Kriterien einer wirklich interdisziplinären Forschung erfüllt, so haben sich doch in den letzten Jahren beeindruckende Gesprächsgemeinschaften gebildet, die das Alter als eine gut erhellte menschliche Lebenslage dastehen lassen.[3] Doch tauchen in den großen multidisziplinären Studien und Projekten nur selten theologische Diskussionsbeiträge auf.[4] Zwar gibt es mittlerweile eine gute Tradition der Rezeption lebens- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse insbesondere in der pastoraltheologischen Fachliteratur[5], doch gelingt es selten, dem gerontologischen Forschungsstand einen theologischen Beitrag hinzuzufügen, der seinerseits psychologische, medizinische oder gar biologische Forschungen oder zumindest Reflexionen zu beeinflussen vermag.[6] Dabei zeigen sich im aktuellen gesellschaftlichen wie wissenschaftlichen Altersdiskurs genügend Problemstellungen, die es erforderlich machen, „die ethische und anthropologische Reflexion aus ihrer Appendix- und Legitimationsfunktion zu befreien" (Rieger 17).

Aber nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch hält Hans-Martin Rieger, der die vorliegende Studie im bewusst interdisziplinären Forschungszusammenhang des Altersnetzwerkes an der Friedrich-Schiller-Univ. Jena erarbeitet hat, eine „interdisziplinär-umfassende Zugangsweise (zum Altern) unter Einbeziehung von ethischen und theologischen Disziplinen" (39) für unbedingt gerechtfertigt und notwendig. Zum ersten gilt es, im gerontologischen Forschungsfeld auf eine sorgfältige Trennung zwischen Deskription und Präskription hinsichtlich der Voraussetzungen und Zielvorstellungen vom guten Leben im Alter zu achten, wo insbesondere die Lebens- und Humanwissenschaften schnell zu einer Vermischung neigen. Zweitens schreibt er den Geistes- und Kulturwissenschaften die Aufgabe zu, deutlich zu machen, dass sich ein menschlicher Lebenssinn auch jenseits von Produktion und Reproduktion konstituieren lässt. Drittens trägt das interdisziplinäre Gespräch seine Berechtigung quasi in sich selbst, denn gerade im Blick auf menschliche Lebensbedingungen kann jede wissenschaftliche Disziplin nur einen perspektivisch eingeschränkten Blick bieten. Allerdings wird gerade die theologische Ethik genau klären müssen, wo sie zwischen gleich fragwürdiger „Theologisierung" einerseits und „Säkularisierung" andererseits (42) ihre Ausgangsposition für dieses Gespräch findet.

Unter diesem Anspruch stellt sich R. die theologisch-ethische Aufgabe, Scheidewege für die aktuellen gerontologischen Forschungsstrategien einerseits und für die Lebenspraxis alternder Menschen andererseits aufzuzeigen und theologische Entscheidungskriterien für diese existentiellen Fragen herauszuarbeiten, die so weit wie eben möglich interdisziplinär nachvollziehbar sind bzw. von Menschen guten Willens mitgegangen werden können.

Als wesentliches ethisches Problem identifiziert er zunächst die gängige Unterscheidung zwischen Drittem und Viertem Alter[7], die der früheren Altersphase in erster Linie Gestaltungsräume und mögliche Produktivitätsverpflichtungen und dem hohen Alter „den Widerfahrnis- und Verlustcharakter" zuweist. Solche Dichotomisierungen und Sortierungen führen zu bedenklichen Unterscheidungen zwischen einem guten, weil produktiven und leid-armen Alter einerseits, das das mittlere Erwachsenenalter möglichst unendlich fortsetzt, und einem (multi-)morbiden Alter, das durch mächtige Anstrengungen der Anti-Aging-Bewegung wenn nicht aufzuheben, dann wenigstens auf eine kurze Zeitspanne an einem weit hinausgeschobenen Lebensende zu begrenzen ist.[8] Demgegenüber geht R. von einem „anthropologischen Bezugsrahmen" aus, „welcher die Endlichkeit und Angewiesenheit des Menschen nicht als zu überwindende Einschränkung, sondern als Auszeichnung versteht" (35).

Dazu bedarf es der vertieften Auseinandersetzung mit der im Alter unweigerlich aufscheinenden Endlichkeit menschlichen Lebens. Die Akzeptanz dieser Endlichkeit gibt R. allerdings nicht vorschnell als Idealnorm vor, denn das könnte sowohl für das individuelle Leben (Zwang zum Sich-Abfinden) als auch für die Sozialethik (einseitige Ressourcenverweigerung für die medizinisch-pflegerische Versorgung) verheerende Folgen haben (vgl. 56). Vielmehr gilt es, die Spannung zwischen Annahme der Endlichkeit und dem Protest gegen diese ernst zu nehmen. Dazu ist „Endlichkeit" aus einer ausschließlich negativen Konnotation zu befreien, die im Rahmen der Endlichkeit bestehenden Gestaltungsspielräume sind aufzuweisen und überhaupt ist Endlichkeit von einer ausschließlichen Bindung an Zeitlichkeit und Tod zu befreien. Vielmehr ist die gesamte menschliche Lebensspanne in ihrer Spannung zwischen Gottebenbildlichkeit und Geschöpflichkeit als „endliche", d.h. angewiesene, begrenzte, aber in dieser Begrenzung handlungsfähige Existenz in den Blick zu nehmen. Wohl wird diese Endlichkeit im umfassenden Sinne im Alter besonders sinnenfällig, deshalb könnte das Alter sowohl für das individuelle Leben als auch für die Gesellschaft eine heilsame Funktion als „Endlichkeitsindikator" gewinnen. „Endlichkeit" wird in der theologisch-ethischen Perspektive gerade nicht als Defekt, als Makel menschlicher Existenz eingeführt (womit automatisch eine Gegenposition zu allen radikalen Anti-Aging-Bemühungen formuliert ist), sondern als Existenzform, die „selbst Würde, Achtung, Sorge und Rücksicht" (65) verdient und die Bemühung um Gestaltung keinesfalls ausschließt. Wird dieses Leben unter theologischen Vorzeichen – hier argumentiert R. mit Karl Barth – als ein von Gott begrenztes und von ihm als Leihgabe gegebenes Leben ernst genommen, so stehen die im Alter zwangsläufig abnehmenden Vitalfunktionen nicht mehr der Lebensgestaltung, ja nicht einmal der (geistlichen) Produktivität entgegen, weil im Gottesverhältnis jenseits körperlich-geistiger Verfasstheit große Gestaltungsspielräume bleiben oder sich sogar erst eröffnen.

Auf der Basis dieser methodischen und begrifflichen Vorarbeiten führt R. „Angewiesenheit als Grundkategorie einer gerontologischen Ethik" (68ff) in vier Thesen als humane Grundkonstitution, die im Alter besondere Konkretion erfährt, in den gerontologischen Diskurs ein. Damit kann er das Verständnis menschlicher Bedürftigkeit aus einer Verengung auf „Pflegebedürftigkeit" oder gar „Fremdbestimmtheit" lösen. Bedürftigkeit erscheint nun nicht mehr einfach als Defizit, sondern als Grundlage eines sozialen und transzendenten Mensch-Seins und führt die gegenwärtig die Diskussion um das hohe Alter bestimmende Dichotomie zwischen Autonomie und Heteronomie ad absurdum (vgl. bes. 75ff). Es gilt darum „rekonstruktiv bewusst zu machen […]: Menschen sind als endliche Wesen angewiesene Wesen, angewiesen auf Widerfahrnisse, angewiesen auf vorangehende Lebensbestimmungen, angewiesen auf ihren Körper, angewiesen auf Ressourcen und Beziehungen." (78) Wer eine solche Angewiesenheit als Grundbedingung menschlicher Exstenz anerkennt, wird auch die Gestaltungsspielräume, die noch in extremen Lebenslagen bleiben, wahrnehmen und ausschöpfen können. Eine solche Anerkennung der menschlichen Angewiesenheit wird allerdings erst demjenigen (alternden) Menschen möglich, der im Laufe seines Lebens ein „Netz an Überzeugungen und Lebensbedeutungen" (85) ausbilden konnte, mit dessen Hilfe auch Lebenslagen jenseits von Leistung und Erfolg als sinnvoll erfahren – und gestaltet – werden können. Der Glaube an einen gnädigen Gott, der die Lebensbilanz nicht an Leistung und Erfolg misst, kann einen zentralen Knotenpunkt in einem solchen Netz bilden.

Doch ist die Anerkennung des Alterns nicht nur eine individuelle Leistung. Sie erfordert vielmehr einen Wechsel in der Bewertung des Alters durch die Gesellschaft insgesamt. Erst eine solche soziale Wertschätzung fördert die subjektive Wahrnehmung der Gestaltungsspielräume für die eigene Lebensführung. Auf einer solchen Grundlage kann sich sodann auch das, was „ältere Menschen für die Gesellschaft zu tun bzw. zu geben vermögen" (114), entfalten.

[3] Kruse, Andreas / Martin, Mike (Hg.), Enzyklopädie der Gerontologie. Alternsprozesse in multidisziplinärer Sicht. Bern (Huber) 2004; Baltes, Paul B. / Mittelstrass, Jürgen, Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung (Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Forschungsbericht 5). Berlin (de Gruyter) 1992; Mayer, Karl-U. / Baltes, Paul B., Die Berliner Altersstudie. Berlin (Akademie Verlag) 1999; weiterhin der Vierte Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland: Risiken, Lebensqualität und Versorgung Hochaltriger – unter besonderer Berücksichtigung demenzieller Erkrankungen, hg. v. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Berlin 2002 sowie der Fünfte Bericht zur Lage der älteren Generation in der Bundesrepublik Deutschland: Potenziale des Alters in Wirtschaft und Gesellschaft – der Beitrag älterer Menschen zum Zusammenhalt der Generationen, hg. v. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Berlin 2006.

[4] Ausnahme: Der Beitrag in der Enzyklopädie der Gerontologie von Sperling, Uwe, Religiosität und Spiritualität im Alter, in: Kruse/Martin 2004, vgl. Anm. 3.

[5] Etwa Blasberg-Kuhnke, Martina, Gerontologie und Praktische Theologie. Düsseldorf (Patmos) 1985; Schilling, Hans, Des Menschen Schönheit Ende? Voraussetzungen, Bedingungen und Maßstäbe kirchlicher Altenarbeit. München (Don Bosco) 1997; Fürst, Walter / Wittrahm, Andreas / Feeser-Lichterfeld, Ulrich / Kläden, Tobias, Auch die Senioren sind nicht mehr die alten. Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns. Münster (Lit) 2003.

[6] Eigene Akzente versuchen in neuester Zeit zwei praktisch-theologische Sammelwerke aus dem kath. und ev. Bereich zu setzen: Das Handbuch christlicher Altenarbeit: Altern in Freiheit und Würde, hg. v. Martina Blasberg-Kuhnke / Andreas Wittrahm, München (Kösel) 2007 arbeitet mit dem Programm einer auch von Rieger angemahnten Dialektik von Angewiesenheit und Produktivität im Alter, die nicht eindeutig verschiedenen Altersphasen und Lebenslagen zugewiesen werden dürfen; die ev. Praktische Theologie des Alterns, hg. v. Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz, Berlin (de Gruyter) 2009 versammelt einen ersten Überblick über die Erträge der deutschsprachigen Religionsgerontologie für die Praktische Theologie, aber auch für die interdisziplinäre Gerontologie.

[7] Laslett, Peter, Das Dritte Alter. München (Juventa) 1994.

[8] Zum Überblick über die Diskussion um Anti-Aging und lebensverlängernde Maßnahmen vgl. Feeser-Lichterfeld, Ulrich, Wollen wir ewig leben? Die Provokation des Anti-Aging-Booms und der biogerontologischen Forschung, in: HerKorr. 61/2007, 238–243.

Theologisch gewendet lässt sich „Angewiesenheit" als Zentralkategorie zum Verstehen des Alters als Erfahrung, „auf Gott ganz und gar angewiesen zu sein" (118), deuten. Auf der Basis dieser Überzeugung vermag der Glaubende die eigene Zerbrechlichkeit und Begrenzung – ob des Körpers und der sozialen Beziehungen, ob der Sinnkonstruktionen und Identität – anzuerkennen, ohne das Bemühen um entsprechende Integrität von vornherein für obsolet erklären zu müssen. Unter solchen Vorzeichen erkennt R. das individuelle Bemühen, das Alter in seiner gesamten Mehrdeutigkeit – seiner Dialektik von „Weisheit" und „Starrsinnigkeit", von Vollendung des Lebens und Scheitern, von diskretem Rückzug aus allen Rollen und erneutem Engagement – zu leben als „Gottesdienst in Leiblichkeit und Lebenslauf", den der Mensch, so gut es geht, gestaltet, bis er „seine Gaben und seine Kräfte dem wieder zurück(gibt), der sie ihm gegeben hat" (132).

Ergibt sich aus einer solchen Korrelation einer Gerontologie, die das Alter anerkennt, statt es aus der Welt schaffen zu wollen, und einer Alterstheologie, die die Wirklichkeit des Lebens im Alter zur Kenntnis nimmt, statt sie zu spiritualisieren, die Basis für eine „Religionsgerontologie"? R. bleibt skeptisch, weil er in den aktuellen Bemühungen, die Bedeutung der Religiosität für ein gutes (gesundes) Altern nachzuweisen, zu viel Funktionalisierung der Religion entdeckt. Demgegenüber möchte er stärker den Dialog, das gegenseitige Hinweisen auf blinde Flecken bzw. die wechselseitige Eröffnung von Deutungsspielräumen betonen, damit „die funktionale Deutung des Glaubens als religiöse Ressource für die Gesundheit nicht das genuine Anliegen des Glaubens selbst verdeckt" (140).

Mit einer biblisch-anthropologischen Meditation schließt R. seine Studie ab: Er liest Jesaja 46 sowie den Psalm 71 im Lichte der gegenwärtigen Erfahrungen des Alterns und mit dem Alter und resümiert, dass der Glaubende angesichts aller Erfahrungen der Angewiesenheit oder gar des Ausgeliefertseins darauf bauen kann, sich in der Gottes- und Nächstenbeziehung tragen zu lassen. Dies befreit den alternden Menschen von allen Bemühungen, bis zuletzt seine Identität aus eigener Kraft aufrechterhalten zu müssen. So findet R. am Ende eine theologisch-ethisch begründete Gegenposition zu allen Tendenzen, das Alter aufzuhalten (Anti-Aging) oder aber auszugrenzen (Ageism) – im individuellen Lebenslauf wie im gesellschaftlichen Zusammenleben.

R.s Studie bietet einen umfassenden Überblick über den aktuellen Diskussionsstand der interdisziplinären Gerontologie – bis weit in den angelsächsischen Sprachraum. Sie ist – dem interdisziplinären Gegenstand angemessen – methodisch sorgfältig reflektiert. Es gelingt dem Autor, gerontologische Problemstellungen und Konzepte mit theologischen Wirklichkeitsdeutungen zu korrelieren. Allerdings führt seine klar dialektisch-theologisch positionierte Anthropologie und Ethik letztlich zu einer eindeutigen Begrenzung im interdisziplinären Dialog: Als unhintergehbare Voraussetzung für R.s Ansatz erweist sich die Akzeptanz der unbedingten Angewiesenheit des Menschen auf Gott. Diese stellt die Basis für die Anerkennung der menschlichen Geschöpflichkeit als Schlüssel zur individuellen und kulturellen Bewältigung des Alters dar. Ein solcher selbstbewusster (und in dieser Selbstbewusstheit den anderen gerontologischen Disziplinen sicher vergleichbarer) Anspruch an die Bereitschaft von Biologen, Psychologen und anderen Alterswissenschaftlern setzt vor das interdisziplinäre Gespräch eine hohe Schwelle. Die der Studie zu wünschenden Reaktionen aus anderen Disziplinen werden erweisen müssen, ob sich dort Partner finden, die eine solche pointierte Einrede aus dem Kontext der Glaubenswissenschaft in ihren Kontexten aufzugreifen vermögen, oder ob in heutiger Zeit der Weg eher über die Identifizierung konvergierender Optionen zu gemeinsamen Handlungsstrategien führt.[9]

Aachen Andreas Wittrahm

Religion und Laicité in Frankreich. Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven, hg. v. Benedikt Kranemann / Myriam Wijlens. – Würzburg: Echter 2009. 165 S. (Erfurter theologische Studien, 37), brosch. € 16,00 ISBN: 978–3–429–03037–7

Im Rahmen eines deutsch-französischen Jahrs 2006 gedachte man in Thüringen der Schlacht von Jena und Auerstedt, in der ein französisches Heer 1806 die Truppen Preußens und Sachsens besiegte. Obwohl das Datum kirchengeschichtlich und theologisch höchstens von indirekter Bedeutung ist, beteiligte sich die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt an dem Gedächtnis mit einer Tagung zum Thema „Religion in der französischen Öffentlichkeit: Positionen, Probleme, Perspektiven". Im Mittelpunkt des Interesses standen die beiden größten Religionsgemeinschaften Frankreichs, die kath. Kirche und der Islam. Nur am Rand fanden der französische Protestantismus und das Judentum Beachtung. Einige Referenten näherten sich dem Thema in wissenschaftlicher, andere in essayistischer Form. Der vorliegende Bd. enthält vier der damals gehaltenen Vorträge sowie fünf weitere Aufsätze und eine Einleitung der Hg. Die Mehrzahl der Autoren arbeitet im Dienst der Kirche oder einer theologischen Einrichtung. Dazu kommen eine Religionswissenschaftlerin (Astrid Reuter), ein Historiker (Winfried Becker), ein „Professor für Zeitdiagnostik" (Michael Hochschild) und zwei Publizisten (Alfred Grosser, Klaus Nientiedt). Ziel der Autoren ist es, deutschen Leser/inne/n die besondere französische Situation verständlich zu machen.

Zwischen Tagung und Drucklegung präzisierte sich der Titel in signifikanter Weise. Als Signet der spezifisch französischen Ordnung des Verhältnisses des Staates zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften erschien der Begriff der Laïcité. Frankreichs diesbezügliche Gesetzgebung im Jahr 1905 zielte in erster Linie darauf ab, eine klare Trennungslinie zwischen dem Staat und der als übermächtig empfundenen katholischen Kirche zu ziehen. Ohne dass der Trennungsgrundsatz selbst in Frage gestellt würde, entwickelten sich jedoch seit dem Zweiten Weltkrieg und verstärkt in den letzten Jahren neue Formen der Zusammenarbeit des Staates mit den Religionsgemeinschaften. Dazu dürfte der Aufstieg des Islams zur zweitgrößten Religionsgemeinschaft Frankreichs entscheidend beigetragen haben. Besondere Aufmerksamkeit widmen die Hg. und einige Autoren ferner den Veränderungen im Selbstverständnis der Religionen und insbesondere des Katholizismus. Nach längeren Diskussionen gelang diesem 1996 eine Neupositionierung durch das Hirtenschreiben der französischen Bischöfe: „Proposer la foi dans la société actuelle", das den Pluralismus der Gesellschaft akzeptiert. Die Aufgabe der Kirche sei es nun, den Glauben vorzuschlagen. Damit lösten sich die Bischöfe von der Idee, die Gesellschaft zu missionieren oder deren Neuevangelisierung anzustreben. Der Bd. präsentiert die neun Beiträge in drei Abschnitten unter den Titeln „Religion und Gesellschaft", „Laicité" und „Theologie und Kirche".

Im ersten Abschnitt berichtet zunächst Winfried Becker über „christliche Parteien im Frankreich des 19. und 20. Jahrhunderts". Ausgerechnet in diesem traditionell katholischen Land gelang es nicht, dauerhaft eine christliche Partei zu etablieren. Schwierigkeiten ergaben sich nicht nur durch die Polarisierung des französischen Parteiensystems, sondern auch durch Interventionen des Hl. Stuhls. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte der „Mouvement républicain populaire" in der Vierten Republik einen steilen Aufstieg und stellte mehrmals den Ministerpräsidenten. Dennoch verlor die Partei schon ab 1947 viele Wähler. In der Fünften Republik spielten die Christdemokraten nur noch eine marginale Rolle.

Astrid Reuter vergleicht die migrationsbedingte Präsenz des „Islam in Frankreich und Deutschland". Anders als in Deutschland sind in Frankreich etwa 50% der Muslime französische Staatsbürger. Der Staat reagiert auf ihre wachsende Zahl durch zahlreiche Initiativen, die zwar eine Neudefinition der Laïcité erfordern, aber die Integration dieser Bevölkerungsgruppe fördern sollen. Möglicherweise ergibt sich daraus für den Staat auch eine Neubewertung der Rolle des Christentums.

Für Alfred Grosser ist die katholische Kirche Frankreichs trotz schwindender Mitgliedszahlen und geringer finanzieller Spielräume gut aufgestellt. Schwierigkeiten auf dem Weg der „Öffnung" (62) bereite allerdings der unter den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. von Rom geförderte stark konservative Flügel des Katholizismus.

Den zweiten, „Laicité" überschriebenen Abschnitt eröffnet ein Beitrag des Bischofs von Troyes, Marc Stenger, zum Thema „Laïcité und ihre Bedeutung für die Verfassung Europas". Die Staats- und Regierungschefs der EU-Mitgliedstaaten hatten 2004 den „Vertrag über eine Verfassung für Europa" (VVE) unterzeichnet. Nach gescheiterten Referenden in Frankreich und den Niederlanden trat er jedoch nicht in Kraft. Der Wunsch einiger Länder nach einem expliziten Gottesbezug in diesem Verfassungsentwurf, wie er sich etwa in der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland befindet, traf auf den entschiedenen Widerstand Frankreichs. Daher begnügten sich die Vertragspartner in der Präambel des VVE mit dem Bekenntnis zu „dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben". Stenger erläutert in seinem Beitrag, warum und wie sich in Frankreich eine besonders scharfe Trennung von Kirche und Staat entwickelt habe. Er weist darauf hin, dass diese Trennung „von drei Päpsten verurteilt" und diese „Verurteilung [...] bis jetzt nicht aufgehoben worden" (70f) sei. Dennoch erklärten die französischen Bischöfe 1996: „Wir fühlen uns mit der Laizität ganz wohl." (73) Das besondere Staat-Kirche-Verhältnis Frankreichs eröffnet nach Stenger ideale Bedingungen, um den Glauben in vollem Respekt der individuellen Gewissensfreiheit zu verkünden.

Arnaud Join-Lambert vergleicht die Krönungszeremonie Napoleons 1804 in der Pariser Kathedrale Notre-Dame mit den beiden Requiems für Präsident Mitterand 1996 ebenfalls in Notre-Dame und in der Kirche seines Heimatortes Jarnac. Im Hinblick auf die strikte Trennung des kirchlichen und staatlichen Rituals 1804 und die Vermischung beider 1996 meint Join-Lambert (94): „Meines Erachtens wurde die französische Laizität im Bereich der Riten mit der Krönung Napoleons geboren und mit der Begräbnisfeier von Mitterand zu Grabe getragen."

[9] Wittrahm, Andreas, Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität. Stuttgart (Kohlhammer) 2001.

Michael Hochschild konstatiert „das Ende der katholischen Welt Frankreichs", da die Kirche kaum noch Spuren im kollektiven Gedächtnis hinterlasse. Im kulturellen Gedächtnis der Franzosen sei sie nur noch episodisch vertreten. Im aktuellen „Rausch der Rituale" (104) konkurrierten Staat und Kirche. Während die Kirche mit einem niedrigschwellig unterhalb des sakramentalen Eheversprechens angelegten neuen Verlobungsritual „auf Seriosität und Moralität der bürgerlichen Lebensführung zielt" (105), installiert der Staat ebenfalls im Dienst der Ethik eine republikanische Taufe „zur bürgerlichen Reorientierung" (106). So kehre der staatliche Laizismus in einer Schleife zu religiösen Formen zurück.

Im dritten Abschnitt „Theologie und Kirche" präsentiert Laurent Villemin zunächst „die gegenwärtige französische Theologie". Er stellt als deren Spezifika den Dialog mit der Kultur, den Rekurs auf die Kirchenväter und den stark hermeneutischen Ansatz vor. Zwar würde die um die Mitte des 20. Jh.s erreichte Höhe der theologischen Reflexion nicht mehr erreicht, doch seien die Resultate beachtenswert. Wenn sie im Ausland nicht ausreichend gewürdigt würden, liege das „am Fehlen von Übersetzungen der französischen Werke in andere Sprachen" sowie „an der sehr eigenen Situation der französischen Theologie".

Klaus Nientiedt beschreibt facettenreich das Verhältnis der französischen Kirche zur „postkirchlichen" Gesellschaft. Die Zahl der Gläubigen sei weiterhin groß. Allerdings bastelten sie sich ihre Religion aus sehr unterschiedlichen Elementen selbst zusammen. Stärker als die anderen Autoren des Bd.es betont er die Bedeutung der für den französischen Katholizismus typischen „neuen geistlichen Gemeinschaften". Entstanden seit den späten 1970er Jahren, werden sie inzwischen immer stärker in die pastoralen Strukturen der Kirche eingebunden.

Zuletzt zeichnet Walter Zahner Tendenzen des Kirchenbaus in Frankreich im 20. Jh. nach. Besonders erhellend ist seine Darstellung zur Finanzierung des Kirchenbaus, die durch das Trennungsgesetz von 1905 rechtlich geregelt ist. Da die Möglichkeiten des Staates, unterstützend zu helfen, sehr gering sind, ist der Kirchenbau auf private Stiftungen angewiesen. Dennoch seien im 20. Jh. mehr als 4000 Neubauten entstanden. Einige prominente Bauten stellt Zahner vor. Den bühnenähnlichen Altarraum in Mario Bottas vielbeachteter Kathedrale von Evry hält er für liturgisch unbefriedigend. Als Sonderfall schildert er die von Le Corbusier entworfene Kirche Saint-Pierre in Firminy, deren unvollendeter Bau 1978 eingestellt, aber 2003 bis 2006 anscheinend auf Wunsch der Kommune vollendet wurde. Die öffentliche Finanzierung der Arbeiten konnte nur erfolgen, als sichergestellt war, dass das Gebäude in Zukunft als Museum genutzt wird, in dem, „wie man hört" (164), nur ausnahmsweise Gottesdienste gefeiert werden. Zahner sieht darin ein gelungenes Beispiel für das Projekt der französischen Bischöfe, „den Glauben vorzuschlagen".

Der vorliegende Bd. enthält eine Fülle von Informationen zur Lage der katholischen Kirche und zum Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Frankreich. Zu den einzelnen Beiträgen ließe sich viel bemerken. Becker etwa beobachtet an der französischen Résistance gegen die deutsche Besatzung, dass sie „anders als die Resistenz in Deutschland eine betont nationale Note trug" (27). Dagegen lässt sich einwenden, dass Stauffenberg 1944 mit den Worten „Es lebe das heilige Deutschland" starb. Im Beitrag Villemins hätte man sich auch Anmerkungen zur Lage der Kirchengeschichtsschreibung gewünscht. Zahner übersieht in seiner Darstellung die fundamentale Arbeit von Paul Winninger, Construire des églises. Les dimensions des paroisses et les contradictions de l'apostolat dans les grandes villes (= Rencontres 49), Paris 1957.

Ein geschlossenes Bild ergibt sich bei der Lektüre des Bd.es nicht. Die Bewertung schwankt zwischen dem Optimismus v. a. der französischen Autoren (Grosser, Stenger, Villemin) und Skepsis seitens der deutschen Beobachter (Hochschild, Nientiedt). Undiskutiert bleibt die Frage, wann die Franzosen begannen, das Konzept der Laïcité neu zu fassen. Hochschild diagnostiziert den „Wechsel von der kämpferischen zur offenen, eher kooperativen Laizität [...] 1989", als der Conseil d'État das „Tragen religiöser Zeichen durch Schülerinnen und Schüler im öffentlichen Raum der Staatsschule" (100) gestattete. Zahner sieht im Bau der Kathedrale von Evry von 1992 bis 1996 „eine Art Startschuss für eine neue Epoche im Staat-Kirche-Verhältnis" (151). Join-Lambert lässt die Wende erst mit der Beerdigung Mitterands 1996 beginnen (79, 93f). Niemand erklärt, warum „der französische Protestantismus" die von Nicolas Sarkozy vorgeschlagene Novellierung der Trennungsgesetze unterstützt, während sie vom Episkopat vehement abgelehnt wird (139). Wünschenswert wäre auch ein Beitrag über die Haltung der in Frankreich starken Traditionalisten zur Laïcité gewesen.

Abschließend soll auf die nachlässige Redaktion dieses Bd.es und bes. der übersetzten Texte hingewiesen werden. Irritierend ist die wechselnde Schreibweise für das zentrale Thema: Im Titel heißt es „laicité", im Text alternierend „laicité" und – orthographisch richtig – „laïcité". Welcher staatliche Funktionsträger ist gemeint, wenn Stenger vom „Regierungspräsident[en] meines Departements" (73) spricht? Bizarr klingt auch die deutsche Formulierung in Stengers Feststellung, „dass die Religion [...] für die Gesellschaft eine Quelle wichtiger Werte wie Dialogfähigkeit, wechselseitiger Respekt, Bemühung zur Freundschaft, Bruderschaft und Solidarität darstellt" (78). Hier stand wahrscheinlich das Wort „fraternité", das statt mit „Bruderschaft" besser mit „Brüderlichkeit" wiedergegeben worden wäre. Fand Papst Pius VII. den Krönungsritus Napoleons wirklich in einem Graduale? Bei der „main de justice", die in diesem Zusammenhang kurzerhand mit „Justizhand" übersetzt wird, handelt es sich um das kurze Gerechtigkeitszepter der französischen Könige, bei dem „Kaiserglobus" um den „Reichsapfel" (82). Die Ordensschwester Geneviève Comeau verwandelt sich in der Übersetzung versehentlich in einen Mann, „der zunächst im Dialog mit dem Judentum aktiv war, [...] sein Forschungsfeld" dann aber „auf den interreligiösen Dialog ausgedehnt" habe (115).

Gerleve Marcel Albert

Praktische Theologie

Schregle, Franz: **Pastoral in ländlichen Räumen.** Wegmarkierungen für eine landschaftliche Seelsorge. – Würzburg: Echter 2009. 351 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 77), pb. € 36,00 ISBN: 978–3–429–03064–3

Der Autor ist Gemeindeentwickler der Diözese Augsburg und wurde von der Diözesanleitung beauftragt, das „Seelsorgekonzept ‚Pfarreiengemeinschaft als Seelsorgeeinheit' auf seine Zukunftsfähigkeit hin zu überprüfen" (316). Bereits in der Einleitung betont der ehemalige Diözesanreferent der Kath. Landvolkbewegung die Vorteile von Pfarreiengemeinschaften und bekennt, dass er die Aufgabe der Gemeindeentwicklung mit Überzeugung und Begeisterung lebt und vom Konzept der Pfarreiengemeinschaften als richtigem Weg für die Landseelsorge in den überwiegend katholischen Landschaften Südbayerns überzeugt ist. Der Zusammenschluss von Pfarreien zu Pfarreiengemeinschaften löst seiner Beobachtung nach jedoch tiefgreifende und beunruhigende kirchliche Raumveränderungen aus.

In den Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung stellt Franz Schregle deshalb den Begriff des Raumes. Der Publikation „Pastoral in ländlichen Räumen" liegt ursprünglich die Habil.schrift S.s „Zur Bedeutung des Raumbegriffs in der Praktischen Theologie. Markierungen auf dem Weg zu einer landschaftlichen Seelsorge" (15) zugrunde. Der Titel dieser Schrift charakterisiert den Prozess des Autors treffender als der Buchtitel. Aus der Beschäftigung mit Raumtheorien erwächst S.s Kritik am „handlungstheoretischen Übergewicht der Zeit gegenüber dem Raum quer durch alle kirchlichen Seelsorgekonzepte" (24). Zugleich stellt er die Vermutung an, dass sich insgeheim die Raumvorstellungen der Kirche „dominierender erweisen als alle Bemühungen um die Zeit" (25), und geht der Frage nach, auf welchen Raumvorstellungen kirchliches Handeln heute gründet. S. ermuntert die Kirche, nicht nur die „Zeichen der Zeit", sondern intensiver die „Zeichen des Raums" (25) zu beachten. Seelsorge ist seiner Ansicht nach „spatiologisch" (nach lateinisch „spatium": der Raum) (25) zu orientieren.

Die umfangreiche Einleitung der Publikation enthält zahlreiche Fragen, die S. im Laufe seiner Arbeit angehen will, z. B.: Wie findet Kirche Raum? Helfen die kirchlichen Räume den Menschen, ihren Platz zu finden? Wird es den Gläubigen im Dorf gelingen, auf eigenständigere Weise als früher und mit dem Sinn für die mittlerweile pluralen christlichen, religiösen und weltanschaulichen Welten im Dorf ein kirchliches Gemeinschaftsleben zu gestalten, ihr Leben gemeinsam am Evangelium zu orientieren und dieses den kommenden Generationen zu tradieren? Wird es den Diözesanleitungen gelingen, für die Dörfer eine eigenverantwortliche Form der Gemeindeleitung zu finden, die der sakramentalen Grundstruktur der Kirche, dem „Nicht-aus-sich-selbst-sein" und „Nicht-für-sich-selbst-sein" christlicher Gemeinschaft entspricht? Wie verändern sich die derzeitigen Räume der Pastoral, wenn sie wirklich zu Orten für alle Menschen werden? Wie verändern sich die Räume der Menschen, wenn sie zu Orten der Pastoral werden (12ff)?

In den Kap. 1–4 erarbeitet S. pastorale und theologische Raumbilder, wobei er auf eine Differenzierung nach Stadt und Land verzichtet. Er orientiert sich in seinen Ausführungen am Raumbegriff der Soziologin Martina Löw, die Raum als sozialen Prozess definiert. Auf der Grundlage dieser Überlegungen macht der Autor zentrale Raumideen in kirchlichen Seelsorgekonzepten aus: Kirche als Herz des Dorfes, als lebendige Gemeinde, als sozialer Organismus und als Netzwerk. Aus dem Bild der Kirche als Herz des Dorfes entwickelt S. die Raumvorstellung einer Kirche als Seele der Landschaft. Er schließt die Erörterung mit der These, dass diesen Seelsorgekonzepten v. a. absolutistische Raumvorstellungen zugrunde liegen. In Kap. 3 führt S. den Raumbegriff Löws aus und benennt als Herausforderungen für die Landseelsorge, pastorale Räume relational zu entwickeln, zu untersuchen und zu strukturieren.

In Kap. 3.3 stellt er sich dieser Herausforderung im Selbstversuch und versucht Raumbilder mit seinen Erfahrungen in der konkreten Zusammenführung dreier Pfarreien zu einer Pfarreiengemeinschaft zu verknüpfen. Als Datengrundlage dienen S. einerseits die kirchliche Situation in der Diözesanregion Memmingen-Unterallgäu, die mit dem Landkreis Unterallgäu territorial identisch ist, andererseits Erinnerungen und persönliche Kontakte. Die diözesane Planung sieht vor, die 95 Pfarreien der Region zu 21 Pfarreiengemeinschaften zu verbinden. Anhand von Ankerbeispielen versucht S. den Entwicklungsprozess einer Pfarreiengemeinschaft zu veranschaulichen. Im vierten Bespiel zitiert er u. a. aus einem Brief an die Diözesanleitung, den ihm ein Regionaldekan zur Verfügung gestellt hat: „Frau N. beklage sich, [...] ‚dass am Sonntag in X (Einfügung der Rez.; S. nennt namentlich die Pfarrei aus der o. g. Pfarreiengemeinschaft) kein Gottesdienst' stattfindet. [...] Frau N. ist in X (Einf. d. Rez.) Mesnerin und Pfarrgemeinderatsvorsitzende. Ihr Anliegen ist die Eucharistiefeier am Sonntag. Ihre Spiritualität [...] speist sich aus der Herz-Jesu-Frömmigkeit und aus der Marienverehrung. Aus eigenen Begegnungen und Gesprächen mit ihr weiß ich, dass sie eng mit dem vorherigen Pfarrer zusammengearbeitet hat. Sie ist eine alleinstehende Frau, [...] Für sie bricht mit dem Weggang des bisherigen Pfarrers eine Welt zusammen, eine Welt der Beziehung, eine Welt der Frömmigkeit und eine Welt der örtlichen Orientierung. [...] Frau O. ist Pfarrsekretärin in X. Sie ist ebenso eine alleinstehende Frau, für die die Beziehung zu Kirche, Pfarrhaus, Pfarrer ‚ihre' Welt bedeutet." (196f)

Im vierten Kap. stellt S. die „Konstitution von kirchlichen Räumen" (27) in den Kontext theologischer Reflexionen und macht in der Theologie eine „spatiologische Wende" (236) aus. Beginnend mit der biblischen Perspektive von Elisabeth Jooß, die im Leben Jesu ein Umraumkonzept der Aufmerksamkeit verwirklicht sieht, über weitere ev. Theologen wie Dirk Evers, Wolf Eckart Feiling und Jürgen Moltmann, der den dreifaltigen Gott im Bild von drei sich dynamisch durchdringenden Räumen denkt, endet er mit dem einzigen kath. Vertreter raumtheologischen Forschens, Hans Joachim Sander, der einen theologischen Ortswechsel von der Utopie zur Heterotopie vollzieht. Im Schluss-Kap. führt S. den Begriff der Landschaft ein und plädiert für relationale Strukturen in einer landschaftlichen Seelsorge.

Aus der von S. attestierten spatiologischen Wende in Soziologie und Theologie heraus entsteht im fünften Kap. am Ende der Arbeit ein „Plädoyer für eine landschaftliche Seelsorge". Darin formuliert der Gemeindeentwickler ein klares und unterstützenswertes Bekenntnis zu einem relationalen Raumbegriff, d. h. Räume entstehen aus dem Handeln von Menschen. Kernforderung seines Konzepts ist in Folge dessen, die Handlungskompetenz von Betroffenen in weit höherem Maße einzubeziehen als bisher. Zum Weiterdenken möchte der Autor mit der Verknüpfung von „alter" und „neuer" Landpastoral anregen. Erstere will S. als stabilen, weil erprobten und verlässlichen Ort Gottes in dieser Welt wahrgenommen wissen. Neue Landpastoral entsteht seiner Ansicht nach in ungewöhnlichen und kreativen Raumwahrnehmungen. S. macht dafür Anleihen beim Begriff der Kulturlandschaft des Soziologen Detlev Ipsen, der von Landschaften als „Raumpersönlichkeiten" (279) spricht. Für seine raumpersönlichen Pastorallandschaften fordert S., dass sie kultur- und sozialland-schaftliche Herausforderungen sowie traditionelle Stabilität und Fluidalität moderner Räume relational verknüpfen müssen, „da sich Gott für den Menschen als stabiles Gegenüber und als fließender Prozess erweist" (287).

Als Gemeindeentwickler ergibt sich für S. daraus die Option, Seelsorger und Seelsorgerinnen zu qualifizieren und legitimieren, die, analog der „Beziehungsräumlichkeit" Gottes, zum „Ermöglichungsgrund von personalen, enthierarchisierten, dynamischen Kommunikationsverhältnissen unter Menschen" (297) werden. Kirchliche Strukturen müssen sich hinterfragen lassen, ob sie zu starr als „Behälterräume" (305) organisiert sind, die die „eigene Wer-Identität" (306) absichern und erst sekundär Beziehungen in den Blick nehmen. In seinem Schlussplädoyer führt S. Raumbilder, Raumsoziologie und seine eigenen Raumerfahrungen in der Gemeindeentwicklung zu einer Perspektive pastoraler Landschaften zusammen. Landschaftliche Seelsorge versteht er darin als sozialen Prozess, der sich auf soziale, zivilgesellschaftliche und kommunale Herausforderungen einlässt und sich mit deren Strukturen verknüpft. Begriff und Konzept der landschaftlichen Seelsorge sollen mithelfen, dass Menschen einander bewohnbar werden.

Mit seiner Arbeit unternimmt S. den Versuch, den Blick der kath. Theologie und Kirche auf den Aspekt des Raumes und davon ausgehend auf die Kirche im ländlichen Raum zu lenken. Herauszuheben ist der profunde Überblick über die landpastorale – zumeist „graue" – Literatur, die v. a. bis zu den 1980er Jahren entstanden ist, den der ehemalige Landvolkreferent in seiner Publikation bietet. Als Kenner verbandlichen Engagements mit dem entsprechenden Zugang zu verbandsinternen Papieren arbeitet er die Rolle der kath. Landverbände in der Entwicklung pastoraler Strukturen und Inhalte kompetent heraus.

Der Auftrag der Diözese, die Eingangsfragen, die Raumbilder, der Blick in die Geschichte der Landpastoral, Meinungen und Erinnerungen S.s verschwimmen in der Publikation bedauerlicherweise doch zu einer Nebel-Landschaft, in der sich die Leserin nach klaren Wegmarkierungen sehnt. S. versäumt es, sich auf eine eindeutige Fragestellung festzulegen, worunter die Stringenz seiner Ausführungen zwangsläufig leidet. Der Leserin fällt es in der Anhäufung von pastoralen Fragestellungen und Raumvorstellungen schwer, einen roten Faden oder gar Antworten auf die von S. gestellten Fragen zu entdecken. S. bleibt hinter seinen eigenen Zielvorgaben zurück, z. B. der, „eine Theorie zu finden, die es der Landpastoral ermöglicht, sich aus der vorherrschenden Denkform des Stadt-Land-Gegensatzes zu lösen" (22). Ein Vorschlag, das Verhältnis von Stadt und Land neu zu denken, lässt sich nicht eindeutig ausmachen. S. kritisiert, dass die aktuellen Seelsorgekonzepte vom Stadt-Land-Gegensatz dominiert werden, hält die Denkfigur aber zugleich für die Existenz von Landpastoral für notwendig (159), obwohl er sie als zunehmend unhaltbar betrachtet.

Mit Tebartz van Elst sieht S. Chancen in einem neuen Stadt-Land-Dialog. Die Aufforderung zum Dialog geht einseitig an die Vertreter einer ebenfalls nicht klar definierten Landpastoral: „Die Landpastoral müsste die Fähigkeit zu differenzierten Übergängen entwickeln, die zu einer Schnittmenge mit städtisch verorteten Innovationen führe." (103f) Nicht transparent ist, wie der Autor zu Einschätzungen wie folgender gelangt: „Mit der Fokussierung der Praktischen Theologie auf die Stadt zeigen sich Anzeichen, dass es zur Neuauflage der Stadt-Land-Debatte in der Pastoral kommt, denn wer immer von der Stadt spricht, scheint genötigt zu sein, auch auf das Land und die Dörfer zu sprechen zu kommen." (159) Irritierend ist die unspezifische Verwendung des Begriffs „*die* Landpastoral". Es bleibt unklar, wer für *die* Landpastoral steht, was S. in welcher regionalen oder diözesanen Ausprägung darunter fasst. Die Adressaten der von S. konjunktivisch formulierten Forderungen an und Kriterien für diese Landpastoral („raumsensibel", „alltagssensibel", „wertesensibel", „kreativitätssensibel", „symbolsensibel", „orts-sensibel", „atmosphärensensibel", „strukturensibel" [222ff]) bleiben im Verborgenen.

Kritisch ist trotz des von S. betonten wissenschaftlichen Ethos die Verschränkung von wissenschaftlicher Arbeit und diözesanem Auftrag sowie die Verquickung der Rollen des Forschenden und des Gemeindeentwicklers, der hauptberuflich für die Bildung von Pfarreiengemeinschaften in der Diözese Augsburg verantwortlich ist. Besonders heikel wird diese Rollenverquickung in der Beschreibung seiner Erinnerungen beruflicher Begegnungen, die S. als empirische Grundlage für seine Ausführungen heranzieht. „Durch Erinnerungen an berufliche Begegnungen versuche ich zu rekonstruieren, wie in den Jahren 1998–2006 eine der ersten Pfarreiengemeinschaften der Diözese Augsburg, die Pfarreiengemeinschaft ‚Ettringen / Markt Wald / Siebnach / Immelstetten' entstanden ist und sich entwickelte. Dabei beschwört die Erinnerung immer wieder den ‚Zauber des Anfangs' herauf." (189f) Eigene Bewertungen wie: „Ein weiteres Plus war meine Identifikation mit dem Konzept der Pfarreiengemeinschaft und dessen relativ gute Kenntnis" und mangelhaft anonymisierte Aussagen über Gemeindemitglieder fließen zu einem unübersichtlichen Informationsgemenge ineinander, in dem sich die zahlreichen interessanten Denkansätze schwer weiterverfolgen lassen.

Würzburg Birgit Hoyer

Beck, Annegret: **Christ sein können**. Religiöse Kompetenz in der katholischen Diaspora Ostdeutschlands. – Würzburg: Echter Verlag 2009. 319 S. (Erfurter Theologische Studien, 95), kt € 24,00 ISBN: 978–3–429–03018–6

Wohl kaum ein anderer Begriff als der Begriff *Kompetenz* hat in den zurückliegenden zehn Jahren die bildungspolitische und bildungstheoretische Diskussion sowie die fachdidaktische und die empirische Bildungsforschung maßgebender bestimmt. Durch große Vergleichsstudien wie PISA, DESI oder TIMSS[1] wurde die notwendige Umstrukturierung von Schule und Unterricht in Deutschland sichtbar. Seitdem bemühen sich die empirische Bildungsforschung, die Allgemeine Erziehungswissenschaft und die entsprechenden Fachdidaktiken in interdisziplinärer Zusammenarbeit darum, die administrativen Vorgaben der Kultusministerkonferenz in Forschung und Praxis umzusetzen. Dabei wird v. a. auf die von Franz E. Weinert vorgelegte Definition von *Kompetenz* zugegriffen. Nach Weinert sind Kompetenzen die „bei Individuen verfügbaren oder von ihnen erlernbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, bestimmte Probleme zu lösen, sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, die Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können" (Weinert 2002, 27f).[2] Aber nicht nur im Lichte schu-

[1] *PISA*: Programm for International Student Assessment; *DESI*: Deutsch-Englisch-Schulleistung-International; *TIMSS*: Third International Mathematics and Science Study.

[2] Weinert, F. E., Leistungsmessungen in Schulen. Weinheim/Basel (Beltz) ²2002, 27f.

lischen Unterrichts wird die Diskussion um Kompetenzen und deren Erwerb geführt. So zeigt schon der Titel des hier zu besprechenden Buches von Annegret Beck – *Christ sein können. Religiöse Kompetenz in der katholischen Diaspora Ostdeutschlands* –, dass der Begriff *Kompetenz* auch mit anderen menschlichen Praktiken in Verbindung gebracht werden kann.

Der Titel des Buches ist zugleich Programm der vorgelegten Forschungsarbeit. Kompetenz wird als *religiöse* Kompetenz ausgelegt. Dabei geht die Autorin von einer konkreten Religionsform (Christentum) aus, argumentiert soziologisch, psychologisch und theologisch im Hinblick auf das *katholische* Christentum und will, im Horizont pastoraltheologischer Fragestellungen, die historisch entstandene Situation von kath. Christen in *Ostdeutschland* beleuchten. Die Verknüpfung von so unterschiedlichen Problemhorizonten soll durch die Entfaltung der historischen, systematischen, religionspsychologischen, religionssoziologischen und empirischen (Forschungs-)Dimensionen unter Bezugnahme auf den Begriff *Diaspora* gewährleistet werden. Dabei wird von der Autorin die These vertreten, dass „Katholisches Christsein in der besonderen Situation der postmodernen und säkularen ostdeutschen Diaspora [...] eine spezifische ‚religiöse Kompetenz' [erfordert]; eine zeitgemäße Diasporapastoral hat diese zu befördern." (3) Diese These zu „entfalten und [zu] verifizieren" (ebd.) ist Anliegen des Buches. Die Autorin kommt im Ergebnis zu einer Reihe von Kompetenzbeschreibungen, die auf den persönlichen Glauben als religiöse Erfahrungskompetenz (280) und daraus schlussfolgernd auf eine liturgische Kompetenz (288) sowie auf eine religiöse Sprach- und Kommunikationskompetenz (297 bzw. 304f) und eine religiöse Handlungskompetenz (313) abzielen. Parallel zu den Beschreibungen von Kompetenzen für ein gelebtes kath. Christsein in einer Diasporasituation werden konkrete Vorschläge zur Förderung der einzelnen Kompetenzen durch eine Diasporapastoral (z. B. 288ff) expliziert. Das Buch setzt mit einem historischen Exkurs ein (ab der Zeit der Reformation), um in groben Zügen die Entstehung der Diasporasituation kath. Christen bis zur sogenannten friedlichen Wende nachzuzeichnen. Dabei wird Wert darauf gelegt, dass sich während der DDR-Zeit die „Pfarrseelsorge [...] darum [mühte], die Katholiken in der Diaspora in Gruppen und Kreisen zu sammeln und intensive Kerngruppen zu profilieren" (21). Diese Situation änderte sich mit Beginn des Prozesses, der als friedliche Wende in die Geschichte einging, wobei die Autorin historisch recht ungenau wird, wenn sie die Friedensgebete „im Frühherbst 1989" (25) beginnen lässt, da diese bereits seit 1982 regelmäßig an den Montagen stattfanden. Wie durch alle verfügbaren ‚Wendechroniken'[3] gut belegt, kann deshalb auch nicht davon gesprochen werden, dass „erstmals viele kirchen- und glaubensferne Menschen zu der Erfahrung der Bedeutsamkeit von Religion" (ebd.) geführt worden wären. Gegen die Autorin ist festzuhalten, dass Oppositionelle, Jugendliche, Ausreisewillige und auch gläubige Menschen im Gebäude oder in der Institution *Kirche* einen ‚Schutzraum' sahen. Die Rede von einer Erfahrung mit Religion trifft nicht den Kern, eher ist von einer Wahrnehmung des Rechtes auf Versammlungs- und Meinungsfreiheit auszugehen. Dennoch gelingt es B. aus dem Ansatz einer Rekonstruktion zur DDR-Realität, Prämissen für eine Pastoraltheologie zu identifizieren, die den Begriff der Diaspora in den Mittelpunkt der theologischen Reflexion stellt. Die Autorin zieht aus den beschriebenen theologischen Deutungen, z. B. Karl Rahner: „Diaspora als ein *heilsgeschichtliches Muss*" (55ff, Hervorh. TW) anthropologische Schlussfolgerungen, um ihre eingangs aufgestellte These zu vertiefen. Dabei konfrontiert sie die gewonnenen historischen und theologischen Erkenntnisse im Spannungsbogen zwischen Wollen, Sollen und Können (73) mit einer erweiternden Fragestellung: „Angesichts einer zunehmenden Pluralisierung gesellschaftlicher Realitäten scheint es an der Zeit, genauer zu fragen, welche signifikanten Befähigungen Menschen in die Lage versetzen, so zu leben und zu handeln und ob bzw. wie diese erwerbbar sind." (75) Um solche signifikanten Befähigungsmerkmale ausweisen zu können, werden im Fortgang des Buches zentrale Thesen der Theorie der Dissonanz (z. B. nach Leo Festinger, 77ff) und der Theorie des Minderheiteneinflusses (z. B. nach Serge Moscovici, 89ff) referiert. Der damit vollzogene Perspektivenwechsel ist für das angestrebte Ergebnis von Bedeutung, weil gerade die Theorie der Dissonanz Einstellungsvertiefungen und Einstellungsänderungen (80) problematisiert. Im Zusammenhang mit dem gestellten Thema sind beide Exkurse folgerichtig: Menschen mit einem christlich-katholischen Hintergrund können, dies soll ja bewiesen werden, bestimmte Fähigkeiten erwerben, um *als* kath. Christen in einer Diasporasituation leben zu können. Um als Christ leben zu können, bedarf es, so die Autorin, einer bestimmten Prägung von Religiosität (105). In einem erneuten Wechsel der Forschungsperspektive wird jetzt dem religionspsychologischen Ansatz von William James (ab 110) und dem religionssoziologischen Ansatz nach Charles Y. Glock (ab 127) nachgegangen. Dem Ansatz von James deshalb, weil dieser nicht nach dem Ursprung von Religion und religiöser Erfahrung fragt, „sondern nach der Weise, wie sie sich auswirkt", und dabei die „biografische[n] Sichtweise der Zugänge zu Religion im Lebensverlauf" in den Mittelpunkt rückt (117). In der Entfaltung und Erläuterung der fünf Dimensionen der religiösen Erfahrung nach Glock (die ideologische, die ritualistische, die religiöse, die intellektuelle Erfahrung und die Konsequenzen aus den religiösen Überzeugungen) kommt die Autorin zum Ergebnis: „Wenn Glaube, Liturgie, Erfahrung, Wissen und Konsequenzen als verschiedene Dimensionen von Religiosität dazu dienen können, dieses Phänomen näher zu beschreiben, müssten sich in ihnen auch jene Grundlagen finden lassen, die der Religiosität eines Menschen ein Fundament verleihen." (135) Diese beiden Analyseergebnisse werden übertragen, indem der Frage nachgegangen wird, „welche Rolle Religiosität im hier beschriebenen Sinne in ausgewählten Leitbildern für das Leben in der Diaspora spielt", sowie in einem zweiten Schritt „die Diasporachristen selbst in den Blick" (137) genommen werden. Die Frage nach den Leitbildern wird im Rahmen der Vorstellung der beiden kath. Bischöfe Weskamm (Bischof in Berlin von 1951–1956, 139ff) und Wanke (Bischof in Erfurt ab 1981, 155ff) erörtert und im Anschluss mit James und Glock konfrontiert, und zwar auf Makro- und auf Mikroebene. Gerade Bischof Wanke, so konstatiert die Autorin, verweist als Leitbild darauf, dass „notwendig zum Christsein [...] z. B. Auskunftsfähigkeit, Deutungskompetenz und die Fähigkeit, die eigenen religiösen Erfahrungen in eine Sprache des Alltags zu übersetzen" gehören (179). Im Fortgang der Untersuchung und unter Bezugnahme auf die Ansätze von James und Glock wird jetzt der einzelne Christ in den Mittelpunkt gestellt: „Dies geschieht anhand der im Rahmen dieser Untersuchung vorgenommenen Zweitauswertung einer Interviewstudie mit Diasporachristen aus den neuen Bundesländern." (182)[4] Ausgewertet werden die Antworten von vier Ehepaaren (jeweils getrennt vom Partner befragt), zweier einzelner Personen und eines Ehepaares (gemeinsam befragt), zusammen also zwölf Personen.

Die Autorin verweist auf die aus den Sozialwissenschaften stammende qualitative Methode des Interviews. Aus den methodischen Erläuterungen geht allerdings nicht hervor, welche Form dieser empirischen Methode in der ursprünglichen Studie angewandt worden ist. Handelt es sich dabei um ein narratives, ein problemzentriertes oder um ein Experteninterview? Aus der Anzahl der Probanden ergibt sich dann auch ein methodisches Problem bei der Auswertung. Der Titel des Buches suggeriert eine Untersuchung der Diasporasituation in Ostdeutschland. Wird dieses Anliegen mit den beiden Bischöfen vielleicht noch annähernd eingehalten, so dürfte bei zwölf Befragten, wohnhaft in Erfurt (Thüringen), nur von einer unzulässigen Verallgemeinerung allein schon des historischen Bezugsrahmens zu sprechen sein. Die Autorin gestattet es dem Leser auch nicht, das Interview selbst nachzuvollziehen, denn weder im Buch noch im Anhang sind die gestellten Fragen aufgeführt. Erschwerend kommt hinzu, dass die einzelnen Aussagen der Befragten zum größten Teil in die Fußnoten verbannt werden, im Sinne von „z. B.". Es muss leider festgestellt werden, dass dieser Teil der Untersuchung aus methodologischer, methodischer und inhaltlicher Sicht mangelhaft ist. Wissenschaftlich wäre es gewesen, bei der Verwendung einer bestimmten empirischen Methode auch deren Quellen[5] zu benennen. Eine Zweitauswertung hätte begründete Kriterien erfordert, weshalb gerade diese Probanden erneut ausgewertet worden sind und nicht andere. Deshalb wäre auch der Hinweis notwendig gewesen, dass es sich um eine explorative Studie handelt. Die vollständige Wiedergabe mindestens eines Interviews hätte vielleicht geholfen, zuallererst den Fragehorizont von Religiosität in einer konkret beschriebenen ‚Diasporagemeinde' zu eröffnen. Die Autorin wählte einen anderen Weg, sie leitet aus den nur marginal wiedergegebenen Antworten Setzungen für eine pastorale Theologie ab, die den Anschein des Willkürlichen nicht verbergen können. Dies lässt sich an den Kompetenzformulierungen deutlich ablesen. Religiöse Erfahrung: „In der Erfahrung des Getragenseins und der Angewiesenheit des Lebens die kontinuierliche, immer neue und doch unveränderte Nähe Gottes erahnen können" (280); Sprachkompetenz: „Die Fähigkeit, Alltags- und Glaubenssprache miteinander kritisch ins Gespräch zu bringen" (297, das Leitbild von Bischof Wanke); Handlungskompetenz: „Maßstäbe für das heutige Handeln aus der Begegnung mit Gott und seiner Botschaft erschließen und begründen können" (313). Wurden im theoretischen Teil historische, theologische, religionspsychologische und religionssoziologische Perspektiven begründet in ein fruchtbares Gespräch gebracht, so muss für den Ergebnisteil festgehalten werden, dass der Anspruch, „den realen Christen in der Diaspora" (318) in den Blick zu nehmen, nicht eingehalten worden ist. Es wäre sinnvoller gewesen, aus der theologisch sauberen Analyse Forschungsansätze für z. B. eine repräsentative Erfassung religiöser Erfahrungen

[3] Vgl. z. B. Archiv Bürgerbewegung Leipzig e. V.: http://www.archiv-buergerbewegung.de/ (letzter Zugriff: 05.11.2009).

[4] Die Autorin verweist dabei auf eine DFG-geförderte Studie in den Jahren 1998–2000 unter der Leitung von Prof. Dr. Andreas Wollbold (Sinn- und Beziehungsressourcen). Leider sieht sich der Leser gezwungen, die erwähnte Studie selbst zu finden, da sie nicht im Literaturverzeichnis auftaucht. Der Titel lautet: Sinn- und Beziehungsressourcen von katholischen Familien in Ostdeutschland in den Jahren der Transformation. Vgl.: http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/einrichtungen/lehrstuehle/pastoral_theol/personen/wollbold/forschung/index.html (Zugriff am 08.11.2009).

[5] Wie z. B. Flick, U., Qualitative Sozialforschung – Eine Einführung. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 2002 und Flick, U. / Kardorff, E. v. / Keupp, H. / Rosenstil, L. v. / Wolff, S. (Hg.), Handbuch Qualitative Sozialforschung. München (Psychologie Verlag Union) 1991.

anzugeben. Vorsichtig formuliert: Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit liegt die Crux des Buches in einer unzulässigen Übertragung des Begriffes *Kompetenz* auf pastoraltheologische Ambitionen. Was Weinert kognitionspsychologisch zusammenfassend definierte und von der empirischen Bildungsforschung aufgegriffen wurde[6], kann nicht einfach auf ein theologisches Konstrukt übertragen werden, welches in Gott den Handelnden sieht. Zum Schluss nur ein Beispiel dazu: „Wo religiöse Kompetenz ausgebildet werden soll, wird sie immer angesichts des anwesenden und handelnden Gottes zur Vertiefung kommen. Eine solche Sichtweise relativiert die Machbarkeit und abschließende Erwerbbarkeit, die im Begriff der religiösen Kompetenz mitgehört werden könnte. Religiöse Kompetenz aber empfängt sich auch immer neu und fortschreitend vom schenkenden Gott und ist von ihm her vertiefbar." (250) Mit diesem Zitat wird ein fundamentales Missverständnis klar: Im Zusammenhang mit dem in einer breiten Öffentlichkeit diskutierten Kompetenzbegriff kann weder von „ausbilden" noch von „abschließender Erwerbbarkeit" gesprochen werden. Es ist also neben einer exakten Erarbeitung und Anwendung empirischer sozialwissenschaftlicher Methoden auch darauf zu achten, dass es nicht zu einer Theologisierung des Begriffes *Kompetenz* kommt. Denn dieser ist in Bezug auf den Erwerb menschlicher Fähigkeiten und Fertigkeiten (Kognitionsleistungen) konzipiert worden und nicht für ein *Göttliches Handeln*.

Berlin Thomas Weiß

Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spiritualität, hg. v. Paul Josef Cordes. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 200 S., geb. € 19,95 ISBN: 978-3-451-29870-7

Zur öffentlichkeitswirksamen Vorstellung dieses Buches hatte der SPD-Politiker Franz Müntefering eine Stellungnahme zugesagt. Es war in der Zeit, in der er sich von politischen Aufgaben und Ämtern zurückgezogen hatte, um seiner schwerkranken Frau beizustehen. In seiner Stellungnahme betonte er, dass die Hungernden nicht die Motivation des Gebers interessiere, sondern allein der Reis, der ihrer lebensgefährlichen Not unmittelbar ein Ende setzt und sie satt macht. Den Feuilletonisten (vgl. Welcher Reis macht satt? Münteferings hartes Wort, in: FAZ 02.06.2008, 37) überzeugte diese Kritik des Sozialdemokraten an einem Buch, das sich in verschiedenen Perspektiven der Motivation zum helfenden Handeln aus christlichem Glauben widmet. In der Tat ist von der akuten Notfall- und Katastrophenhilfe in diesem Buch jedoch kaum die Rede. Das Leitwort des Deutschen Caritasverbandes „Not sehen und handeln" meint auch bei Weitem nicht nur materielle Nöte; die Caritas der Kirche will jegliche schwere Not von Nächsten – „Armen und Bedrängten aller Art" (*Gaudium et spes* 1) – lindern und wo möglich Abhilfe schaffen.

Das erfordert schon in der akuten Notfallhilfe, viel deutlicher aber in der über sie hinausgehenden Hilfe zur Selbsthilfe, kompetente Planung, Organisation, Know-how; es braucht Strukturen und stets v. a. darin Mitwirkende, welche den Notleidenden als Not leidenden *Menschen*, ihrer Würde und Selbstbestimmung, ihrer Teilhabe und ihren Möglichkeiten verlässlich dienen und möglichst gerecht werden (wollen). Also ist zu fragen: Wie geschieht die Stillung des schlimmsten Hungers mit dem Reis, und was folgt ihr? Oder auch: Wer unterstützt dauerhaft und wie die pflegenden Angehörigen einer schwer pflegebedürftigen Person oder diese selbst? F. Müntefering stellte sozialstaatliche Rahmenbedingungen, welche sich auf das Subsidiaritätsprinzip gründen, nicht in Frage und vertrat aus guten Gründen keinen etatistischen Versorgungsstaat. Er dürfte auch ohne Worte selbst gelebt und erlebt haben, dass es in der Begegnung mit Pflegebedürftigen oder ihren Angehörigen um mehr und anderes als um eine personennahe Dienstleistung wie die der freundlichen Flugbegleiterin geht. Auch im Feld sozialer Hilfe und Pflege ist jedoch weiter zu fragen: Gibt es Unterschiede zwischen Hilfe und Hilfe, Dienstleistung und Dienstleistung, zwischen „Essen reichen" und „Essen reichen" oder „Waschen" und „Waschen", selbst wenn sie nicht finanziell verrechenbar sind? Wenn ja, was macht sie aus? Zur Grundthese des Buches gehört die erfahrungsgesättigte Annahme, dass es solche Unterschiede gibt – und dass eine wesentliche Quelle dafür die christliche Spiritualität der Gottes- und Nächstenliebe ist. Sie ist *gezogen* von menschlichen Nöten, die nach Hilfe rufen, und *gedrängt* von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist und zu einer Erfahrung eigenen Geliebt- und Beschenktseins geworden ist.

[6] Z. B. Klieme, E. (et al), Expertise. Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards, hg. v. Bundesministerium fü Bildung und Forschung (BMBF), Referat Publikation; Internetredaktion 10115. Berlin ^{2}2003.

Veranlasst wurde dieses Buch durch die „Antritts-Enzyklika" *Deus caritas est* (25.12.2005) Papst Benedikts XVI., deren zweiter Teil insbesondere das organisierte, ekklesiologisch unverzichtbare Liebeshandeln der Kirche als ihren Wesensvollzug anspricht. Er schließt kohärent an den ersten Teil an, eine theologische Rückvergewisserung des christlichen Glaubens an den Gott, der die Liebe ist und in Jesus Christus alle Menschen zur existentiellen Annahme und Beantwortung der völlig vorleistungsfreien Liebe Gottes beruft. Seine fünf eigenen Beiträge versteht der Hg. und Hauptautor, Paul Josef Kardinal Cordes (Vf.), Präsident des Päpstlichen Rates *Cor Unum*, als Aufnahme des Grundakkords der Enzyklika und hofft auf einen geistigen Wohlklang aus dem Zusammenspiel seiner Überlegungen mit dem Echo dieses Grundakkords (vgl. 56).

Neben der Einführung widmet der Vf. seine vier Beiträge

- einer Kritik an anthropologischen Verkürzungen des Helfens (23–40), die mit der Ächtung von Religion und religiös fundierter Anthropologie in neuzeitlicher Philosophie begannen und sich bis heute in staatlichen und internationalen Hilfeprogrammen niederschlagen. Diese versagen religiösen Projekten prinzipiell die Förderung durch öffentliche Mittel (vgl. 37–39). Damit sei eine überholte ideologische Voreingenommenheit gegen Religion und insbesondere gegen das Christentum verbunden, die ein Jürgen Habermas inzwischen deutlich hinter sich gelassen habe;
- einer *Relecture* der Enzyklika mit theologisch-spiritueller Perspektive (56–92), in der der Vf. herausarbeitet: „Karitatives Engagement hat einen Sinn, der weit hinausgeht über die Philanthropie. Es ist Gott, der in uns auf Linderung des Elends drängt." (92)
- dem sich hieraus ergebenden unverzichtbaren Glaubensfundament für die Unternehmensphilosophie und Personalentwicklung kirchlicher Hilfsorganisationen als authentischen Lebensäußerungen der Kirche und ihrer Caritas/Diakonie (123–141). Es bedürfe neben kompetenter christlicher Organisationsentwicklung auch geeigneter Formationsprogramme für die Frauen und Männer, die in der organisierten Caritas mitarbeiten.[1] Zu Recht verweist der Vf. dabei auf die Vorreiterrolle des deutschsprachigen Raumes (vgl. 140f), auch wenn er die kirchlichen Fach- und Hochschulen für Soziale Arbeit und Pflege sowie Diakonie- und Caritaswissenschaft, die bereits gestufte Curricula (BA/MA) entwickelt haben, nicht eigens erwähnt;
- einem „Klärungsbedarf für die Beschreibung der karitativen Aufgaben des Hirtenamtes" (142) im Kirchenrecht (142–154), zumal angesichts der detaillierten kirchenrechtlichen Regelungen für die beiden anderen Grunddienste *Leiturgia* und *Martyria*. Es fehle eine „vollständige und theologisch qualifizierte Darstellung der bischöflichen Verantwortung für die kirchliche Liebestätigkeit mit all ihren Hilfswerken" (154). Zwar thematisiert das Direktorium für den pastoralen Dienst der Bischöfe, *Apostolorum Successores* (22. Februar 2004), diese Seite des bischöflichen Dienstes recht ausführlich, doch zeigt der Vf. unverkennbar mehr noch als eine kanonistische eine theologische Caritasvergessenheit und ein ekklesiologisches Bewusstseinsdefizit an, deren Überwindung ein Grundanliegen von *Deus caritas est* ist.

Seinen eigenen Beiträgen hat der Vf. Aufsätze weiterer Autoren beigesellt. Seiner anthropologischen Kritik einer übertrieben religionskritischen Aufklärung folgt die Laudatio des Bundesverfassungsrichters Udo di Fabio aus Anlass der Verleihung des Oswald-von-Nell-Breuning-Preises der Stadt Trier an den Päpstlichen Rat *Cor Unum* am 16.03.2007. Unter dem Titel „Menschenbild und Motivation" erkennt di Fabio die Leistung dieses Rates auch deshalb an, „weil er die dahinter stehende Anthropologie des Helfens als Sinnstiftung richtig zu verstehen sucht" (50). Im Unterschied zu der besserwisserischen, adoleszenten Unreife einer Aufklärung erster Ordnung, „die immer noch ein massenkulturelles Phänomen ist" (51), begreife eine Aufklärung zweiter Ordnung, dass die christliche Anthropologie des Helfens jede Funktionalisierung der Hilfe ablehnt: sei dies zur Systemstabilisierung oder Fortschrittsbehinderung, sei es als Unterordnung unter politische oder ideologische Zwecke. Zum Konzept des neutralen Staates müsse darum gehören, „dieser religiösen Quelle des Helfens Achtung zu erweisen" (51). Denn „die religiöse Verankerung der Anthropologie des Helfens [stelle] auch das unentbehrliche Grundgerüst des Humanismus dar" (53). Di Fabio geht dann anscheinend weiter als Benedikt XVI.: „Jeder Christ, der hilft, sollte sich in Tat und Wort als Christ erkennbar machen, um in der wirksamen Hilfe seine Glaubensbotschaft zu bekräftigen." (55) Die Enzyklika hingegen traut den christlichen Helferinnen und Helfern zu wissen zu, „wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und einfach die Liebe reden zu lassen" (Dce 31c). Solche Unterscheidungsfähigkeit setzt die Bereitschaft voraus, von der Liebe Gottes Zeugnis zu geben – insbesondere „nicht nur mit Wort und Zunge, sondern in Tat und Wahrheit" (vgl. 1 Joh 3,18).

An die Überlegungen des Vf.s zur Organisations- und Personalentwicklung und zu kirchenrechtlichen Lücken schließen sich zwei Beiträge an, welche sich dem Dritten Weg der konfessionellen Wohlfahrt *in Deutschland* widmen. Mit ihm ist der Begriff der „Dienstgemeinschaft" verbunden, der für Karl Kar-

[1] Darum muss der folgende Satz um „*nicht*" ergänzt werden und so lauten: „Dennoch kann in unseren Tagen auf das Glaubensfundament und das christliche Zeugnis der Träger kirchlicher Liebestätigkeit *nicht* verzichtet werden; es ist in der ‚Postmoderne' keineswegs vorauszusetzen oder gar verzichtbar." (141)

dinal Lehmann (156–172) „gewissermaßen das Herz des Dritten Weges darstellt" (157) und „die Eigenart des kirchlichen Dienstes" (159) kennzeichnet. Die Kontroversen um diesen Begriff sind für Kenner der Materie auf den Punkt gebracht, eine Auseinandersetzung mit aktuellen Kritiken (H. Lührs) unterbleibt. Lehmann will am Konzept der Dienstgemeinschaft auch in wirtschaftlich schwierigen Zeiten – im Blick hatte er bei der Abfassung die schwierigen, inzwischen erfolgreichen Verhandlungen der Arbeitsrechtlichen Kommission um „AVR neu" im Bereich des Deutschen Caritasverbandes (vgl. *neue caritas 109. Jg.* [2008] Hefte 15–17) – festhalten, und zwar aus theologischen Gründen. „Es muss jedoch heute stärker als früher deutlich gemacht werden, dass mit dem fachlich qualifizierten Dienst die christliche Spiritualität, die das besondere dieses Dienstes ausmacht, unlösbar verbunden sein muss." (160f) Als Qualitäts- und Profilmerkmal sei dies auch im Wettbewerb von Vorteil (vgl. 172).

Diesem System wirft der Chefarzt des Kölner Alexianer-Krankenhauses, Manfred Lütz (173–197), vor, trotz allen Herunterschraubens der Ansprüche an die professionellen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter eine künstliche, unehrliche Kirchlichkeit zu erzeugen. Es erhalte nur eine institutionelle Situation aus der hohen Zeit karitativer Ordensgemeinschaften aufrecht, die dem soziologischen Befund nicht mehr entspreche. Da außerdem „‚bezahlte Liebe' ja gewiss nicht kirchlicher Auftrag" (188) sei, plädiert Lütz für ein Ende des Dritten Weges. Ein Caritasverband mache überhaupt keine Caritas, sondern er solle der Caritas, „die ausnahmslos alle Christen zu tun verpflichtet sind" (188), nur professionell dienen, indem er Christen subsidiär hilft, ehrenamtlich Menschen karitativ beizustehen. Dies wäre Teil von Lütz' Lösungsansatz zu einer „Vitalisierung der Basis für die Caritas" mit einer Reduzierung und Verlagerung ihrer Einrichtungen auf die Felder der „‚Misserfolgsmedizin', das heißt die menschliche Sorge um unheilbar Kranke, die einsam und mit Schmerzen leben" (196). Lütz' zugespitzte Fragen haben als Fragen ihre Berechtigung; der Lösungsansatz scheint trotz wertvoller Anregungen jedoch zu kurz zu greifen, wie sich in der polemischen Formulierung „katholische Herzoperation" (196) spiegelt, auf die er wenig später dann doch die Frage von Mutter Teresa folgen lässt: „Mit wie viel Liebe hast du das getan, was du getan hast?" (197) Ähnlich gilt es ernst zu nehmen, was Benedikt XVI. klar ausdrückte: „Daher besteht die beste Verteidigung Gottes und des Menschen eben in der Liebe. Aufgabe der karitativen Organisationen ist es, dieses Bewusstsein in ihren Vertretern zu kräftigen, so dass sie durch ihr Tun wie durch ihr Reden, ihr Schweigen, ihr Beispiel glaubwürdige Zeugen Christi werden." (Dce 31c). Dies ist zugleich allen Christgläubigen mit dem gesamten Klerus gesagt.

Darüber hinaus stellt Benedikt XVI. die praktizierte Nächstenliebe nicht nur als Konsequenz, sondern auch als initialen Ort der Gotteserfahrung heraus: „Nur meine Bereitschaft, auf den Nächsten zuzugehen, ihm Liebe zu erweisen, macht mich auch fühlsam Gott gegenüber. Nur der Dienst am Nächsten öffnet mir die Augen dafür, was Gott für mich tut und wie er mich liebt." (Dce 18) Anschaulich wird dies im vorliegenden Bd. in Zeugnissen davon, wie Christen weltweit in heutiger Zeit exemplarisch *caritas* leben. Ihre Erfahrungen in Favelas, mit Drogenkranken, Aids-Infizierten, „Gestrandeten des Postkommunismus" u. a. hat der Spiegel-Journalist Alexander Smoltzcyk zusammengestellt (93–122). Sie sprechen für sich selbst. Die Beteiligten hatten mit ihren Zeugnissen auch den Kongress bereichert, den *Cor Unum* zwei Tage vor der Veröffentlichung von *Deus caritas est* in Rom durchgeführt hatte.

Der vorliegende Bd. stellt erstmals auf dem Buchmarkt die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Teilnehmer dieses Kongresses am 23.01.2006 zur Verfügung (18–22). In dieser Selbstauslegung zu *Deus caritas est* formulierte er im italienischen Original eine geradezu kühne theologische Analogie: „Come al *Logos* divino corrisponde l'annuncio umano, la parola della fede, così all'*Agape*, che è Dio, deve corrispondere l'*agape* della Chiesa, la sua attività caritativa."[2] In der 2006 publizierten deutschsprachigen Kongressdokumentation war die Übersetzung einer auswärtigen Agentur abgedruckt, welche diese Analogie völlig verdrehte: „So wie dem göttlichen *Logos* die menschliche Verkündigung, das Wort des Glaubens entspricht, so muss die *Agape*, die Gott ist, der *Agape* der Kirche, das heißt ihrer karitativen Tätigkeit, entsprechen." Auf diese Sinnentstellung aufmerksam geworden, ließ der Vf. die Übersetzung für den vorliegenden Bd. korrigieren. Dort steht nun: „So wie dem göttlichen *Logos* die menschliche Verkündigung, das Wort des Glaubens entspricht, so muss der *Agape*, die Gott ist, die *Agape* der Kirche, das heißt ihrer karitativen Tätigkeit, entsprechen." (21) Die Korrektur blieb also unvollständig[3]; denn es muss heißen: „so muss der *Agape*, die Gott ist, die *Agape* der Kirche, ihre karitative Tätigkeit, entsprechen." Präzision ist gerade wegen der Pointe dieser bislang viel zu wenig beachteten Aussage des Papstes so wichtig: Eindeutig werden hier die Verkündigung der Kirche und ihre Liebestätigkeit miteinander korreliert. Man kann erstens zu Recht fragen, ob denn das Wort des Glaubens wirklich dem göttlichen Logos entspricht und nicht auch vielerlei Entstellungen, Verzerrungen und Verdrehungen in der menschlichen Verkündigung erleidet, im Inhalt und im kommunikativen Beziehungsgeschehen als solchem. Zum zweiten aber kommt es Benedikt XVI. auf die Korrespondenz von Logos und Agape kirchlicher- bzw. menschlicherseits an, die jeweils Gottes Logos bzw. Agape zu entsprechen berufen sind. Drittens gilt es zu bedenken, dass der göttliche Logos in seiner Menschwerdung, im Leben, Wirken und Sterben Jesu Christi, in seiner Auferstehung und Geistsendung gerade diese *Agape* offenbaren, mitteilen und unter den Menschen ausbreiten will. So wird als Viertes erkennbar, dass die menschliche Verkündigung eben der Liebe zu dienen und zu entsprechen hat, während die Liebe durch den Logos erhellt wird wie auch umgekehrt; denn der Logos selbst ist Liebe.

Der vorliegende Bd. stellt in der Vielfalt seiner Beiträge und Themen einen sehr wichtigen Beitrag zur vertieften Rezeption von *Deus caritas est* dar. Er lädt ein und fordert heraus zu größeren Anstrengungen in Theologie, Pastoral und organisierter Caritas. Er bietet zahlreiche Ansätze und Aufforderungen dazu, das pastorale und theologische Wahrnehmungs- und Bewusstseinsdefizit gegenüber der organisierten Caritas zu überwinden und ihr als Wesensvollzug und Schatz der Kirche mehr gerecht zu werden – zumal überall dort, wo sie die Hungernden und Notleidenden nicht nur materiell speist, sondern auch die Zuwendung des Herzens erfahren lässt (vgl. Dce 31a). Dazu gehört auch, wenn ein Mann auf viel verzichtet, um seiner schwerkranken Ehefrau beizustehen und ihre Last mitzutragen (vgl. Gal 6,2), ob dies ausdrücklich so gedeutet wird oder auch nicht.

Freiburg i. Br. Klaus Baumann

[2] Abgedruckt im italienischen Tagungsband Pontificium Consilium ‚Cor unum', Deus caritas est. Atti del congresso mondiale sulla carità, Vaticano, Aula Nuova del Sinodo, 23–24 gennaio 2006, 7–10, hier: 9.

[3] In Zeiten schneller elektronischer Textbearbeitung dürfte der Textbaustein („das heißt…") einfach kopiert oder beibehalten worden sein.

Spiritualität

Aufbruch zu neuer Gottesrede. Die Mystik der Gertrud von Helfta, hg. von Siegfried Ringler. – Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2008. 199 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–7867–2708–8

„Die bindende Lebenskraft der Liebe" befähigt zum „Aufbruch". Der Hg. schreibt in der Einführung: „So ist Mystik bei Gertrud von Helfta Theologie, ist Gottesrede und Verkündigung, ist Seelsorge. Letztlich und zuallererst ist sie ein bedingungsloses Sich-Verlassen auf Gott auf einem ‚Weg, der führt zu neuen Grenzen'." (12) In der Benediktinerinnenabtei St. Scholastika in Burg Dinklage trifft sich eine Projektgruppe von Ordensschwestern und anderen Frauen, die im kirchlichen Dienst tätig sind, um sich über Mystik und Seelsorge zu verständigen. „Darüber hinaus ist Mystik immer wieder Anstoß auch für Einzelne, den Aufbruch zu wagen, wahrnehmbar besonders in den Formen künstlerischer Aussage." So ist eine Neubegegnung mit der Mystik Gertruds von Helfta nötig und möglich. Die Beiträge zur Mystik-Tagung in Helfta im Gertrudenjahr 2006, die den Geistlichen Übungen Gertruds gewidmet war, gaben den Anstoß zu dem vorliegenden Buch. Beteiligt sind Angehörige unterschiedlicher Konfessionen. Der Hg. wagt den kühnen Satz: „Im Bereich der christlichen Mystik sind konfessionelle Grenzen hinfällig." (13) Das soll deutlich werden an den Beiträgen, die im Buch abgedruckt sind.

Der erste Teil hat das Thema: „Die Gegenwart der Mystik" (15–36). Es geht darum, betend dem Leben und Sterben zu begegnen und in der Freiheit des lebendigen Geistes Helfta als geo-historischen Ort der deutschen Mystik wahrzunehmen. In Klöstern werden die „Exercitia spiritualia" „zunehmend praktiziert, nicht als Rückschritt in die Vergangenheit, sondern als Vision, sich den Herausforderungen der eigenen Gegenwart zu stellen und zu einer heutigen Gottesrede aufzubrechen. Wo dies gelingt, erweist sich die Gegenwart der Mystik auch im 21. Jahrhundert." (34) So schreiben Hildegund Keul, Leiterin der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der kath. Dt. Bischofskonferenz in Bonn, und der Hg.

Der zweite Teil hat den Titel: „Mystische Theologie und Anthropologie" (37–75). Wichtig sind besonders die beiden Texte „‚Sieh her auf mich!' – Die Botschaft vom liebenden Gott" von Sr. M. Assumpta Schenkl OCist (Helfta) und „Gott hülle dich in Licht – Gott und Mensch in der Lichtmetaphorik Gertruds von Helfta" von Sr. Pia Luislampe OSB (Burg Dinklage). Letztere schreibt mit Recht, der heutige Mensch sehne sich nach Licht, nach Leben, nach persönlicher Nähe. Nötig sei eine mystagogische Theologie.

„Mystische Gottesrede": So lautet der Titel des dritten Teils (76–121). Es geht um Leib und Sinne sowie um das Christusbild in den Visionen Gertruds, sodann um ein Bildprogramm im ev. Kloster Mariensee („Auf Glas gebetet") und um eine Vertonung mystischer Texte Gertruds und ausgewählter Bibelstellen („Cantus amoris").

Im vierten Teil geht es um „Mystische Gottesrede" (122–196). Zunächst kommen die „Exercitia spiritualia" als heutige Exerzitien zur Sprache. Es folgt der Text „Betende Theologie – Beten und Beten-Lehren als Ort theologischer Erkenntnis im Exerzitienbuch Gertruds von Helfta" (S. Ina Eggemann FMVD). „Gertruds mystisch-theologische Gedanken unterliegen im Gebetsprozess einem anderen Gesetz als die damals zeitgenössische scholastische und damit schlussfolgernde Theologie." (164) Das hat eine große Bedeutung für die heutige Theologie in einer neuen Lebendigkeit. Hildegund Keul schreibt dann über „Das Sakrament des Wortes – Mystik und Seelsorge in den Brüchen der Zeit": „Der heutige Umbruch in der Gottesrede, der vielerorts sprachlos macht, ist […] kein Grund zur Resignation, sondern ein Grund zum Aufbruch in eine neue Sprache hinein." Das menschliche Wort partizipiert „am sakramentalen Charakter des Gotteswortes" (180).

Sehr begrüßenswert ist die Aufnahme von kurzen Texten Gertruds in lateinischer oder deutscher Sprache. Hier nehmen Leserinnen und Leser an der Kraft und Schönheit von Gertruds Sprache teil. Die einzelnen Beiträge des Buches enthalten zumeist Anmerkungen.

Das Buch ist eine weitreichende Einführung in die Mystik der Gertrud von Helfta – auf Haupt- und Nebenwegen, die zu Gott führen.

Münster Karl-Friedrich Wiggermann

Schmitz, Ulrich / **Zwierlein**, Eduard: **Management und Spiritualität**. Ein Erfahrungs- und Arbeitsbuch. – Würzburg: Echter 2009. 247 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–429–03066–7

Management und Spiritualität scheinen auf den ersten Blick nicht kompatibel zu sein. Die des Turbokapitalismus geziehene Wirtschaftswelt zeichnet sich durch alles andere denn durch Besinnung, Einkehr, Meditation und Kontemplation aus. Mammon gilt als ihr Götze und ihre Tempel sind die glitzernden Paläste der Banken und Versicherungen, ihr Allerheiligstes die Vorstandsbüros der Aktiengesellschaften und ihr Kult der Konsumismus der postmodernen säkularen Gesellschaften. Damit sind wir beim Stichwort, das unsere Zeit kennzeichnet: Die Postmoderne ist die in die Krise gekommene Moderne. Der Fortschrittsglaube ist obsolet geworden. Aus Wissenschaft und Technik ist dieses Bewusstsein nun auch in der Wirtschaft angekommen. Das „immer mehr, immer größer, immer schneller" hat zu virtuellen Vermögensmassen geführt, die in der aktuellen Wirtschafts- und Finanzkrise wie Luftblasen geplatzt sind. Besinnung tut not. Welche Werte sind wirklich wichtig? Welche Tugenden helfen unserer ökonomischen Elite bei ihren Führungs- und Leitungsaufgaben?

Da scheint das Buch von Ulrich Schmitz und Eduard Zwierlein gerade recht zu kommen. Der Erstere ist Generalsuperior der Hausener Franziskaner, einer v. a. im Gesundheits- und Pflegebereich engagierten kleinen Ordensgemeinschaft, der andere, ein ausgewiesener Blaise-Pascal-Experte, lehrt Philosophie an der Univ. Koblenz-Landau und arbeitet als Unternehmensberater. Sie nennen ihr gar nicht so kleines Opusculum „Ein Erfahrungs- und Arbeitsbuch", was darauf hindeutet, dass es aus der Beratertätigkeit Zwierleins für die „Werke" verschiedener kirchlicher Institutionen entstanden ist. Der kleine Abschnitt „Leitbild in einer christlichen Einrichtung" am Ende des Buches stützt diese Vermutung. Wie also passen Spiritualität und Management zusammen? Spiritualität ist ein relativ junger Begriff der Theologie, der nicht eindeutig zu definieren ist. Er hat eine sehr offene Bedeutung, dies ist zugleich seine Crux: Spiritualität wird allzu oft auch unterschiedslos im esoterischen Bereich verwendet. Wer, wie unsere beiden Autoren, eine rettende Übersetzung christlicher Begriffe im Habermas'schen Sinn für den scheinbar christentumsfernen Bereich moderner Wirtschaftsführung versucht, wird sich des zumindest stillschweigenden Vorwurfs einer Verwässerung und Verzweckung des zweckfreien religiösen und ethischen Raumes ausgesetzt sehen. Eine Erfahrung, die auch der Rez. des Öfteren machen musste. So definieren die Autoren Spiritualität als Offenheit für etwas, das größer ist als wir selbst, und Ausdruck einer Kunst lebendiger Begegnungen. Sie helfen damit Führungskräften, v. a. zuerst sich selbst zu führen und dann aus einem inneren Selbststand heraus andere Menschen zum gemeinsamen Ziel zu führen. Dabei legen sie Wert auf die (so im Buch nicht erwähnte) *discretio*, die wichtigste Führungstugend, die Benedikt von Nursia in seiner Regel dem Abt ins Stammbuch schreibt. Es ist die Gabe der Unterscheidung, die die Mitarbeiter in ihrer Unterschiedlichkeit wahrzunehmen hilft. Sie ermöglicht es, die verschiedensten Talente und Potentiale zu einer Wertegemeinschaft zu formen und dabei die Persönlichkeit jedes einzelnen Mitarbeiters zum Klingen zu bringen. Dies vermag einen nachhaltigen, dauerhaften und langfristigen Erfolg zu generieren. Ansonsten werden vor dieser Folie eines christlichen Menschenbildes die gängigen Felder moderner Managementlehren dargeboten: Mitarbeiterführung, Teambildung und Organisationsentwicklung. Die beigefügten „Weisheitssprüche", Meditationen und Reflexionshilfen bilden ein Florilegium bedenkenswerter Texte, die in ritualisierter Form zu einer gelingenden Lebens- und Leitungskultur verhelfen können. Der Ansatz hilfreicher Übersetzung zur Fruchtbarmachung von Bibeltexten für eine Gestaltung des Führungsverhaltens von Managern wäre noch ausbaufähig gewesen, genauso wie man sich konkrete Beispiele aus der Beratungs- und Führungspraxis wünschen könnte.

Insgesamt ein lesenswertes Buch, das auch für Führungskräfte im Non-Profit-Bereich hilfreiche Ratschläge bereithält.

München Anselm Bilgri

Kirchenrecht

Dennemarck, Bernd: **Die Statuten des Eichstätter Domkapitels von der Säkularisation bis zur Gegenwart**. Mit einem kritischen Kommentar zum geltenden Statut. – St. Ottilien: EOS Verlag 2008. (XXXIX) 282 S. (Münchener Theologische Studien, 61), geb. € 40,00 ISBN 978–3–8306–7346–0

Bernd Dennemarcks Diss. über die Statuten des Eichstätter Domkapitels wurde vom Münchener Ordinarius Prof. Dr. Stephan Haering OSB angeregt, der ihn auf das Desiderat einer noch anstehenden Anpassung der Statuten des Domkapitels Eichstätt an die geltende Rechtslage aufmerksam gemacht hatte. Auf diese Weise verfolgt D., Bischofsvikar des Bischofs von Eichstätt und als Domvikar teilberechtigtes Mitglied des Eichstätter Domkapitels, eine höchst praktische Fragestellung, konnte die von ihm konzipierte Neufassung der Kapitelsstatuten doch inzwischen – in gegenüber dem Entwurf geringfügig veränderter Form – in Kraft gesetzt werden. Der Ertrag der Studie erschöpft sich aber keineswegs in der Erarbeitung einer kommentierten Neufassung der Kapitelsstatuten. Allein vom Umfang her stellt die Darlegung der historischen Entwicklung des mit Blick auf das Domkapitel zu Eichstätt geltenden Rechts den Schwerpunkt der Untersuchung dar.

Hierbei befasst sich der Vf. zunächst mit dem Untergang des Eichstätter Domkapitels in der Säkularisation und dem sich anschließenden Wiederaufbau der Kirche im Zusammenhang der Neuordnung Europas. Um den nötigen Vergleichspunkt zu haben, stellt er in knappen Zügen die Struktur und die Funktion des Eichstätter Domkapitels vor der Säkularisation vor. Sodann legt er dar, welche Auswirkungen die Säkularisation auf die Kirche von Eichstätt im Allgemeinen und auf ihr Domkapitel im Besonderen hatte. Er unterlässt es dabei nicht, die Säkularisation zu Beginn des 19. Jh.s in den größeren Zusammenhang der politischen und gesamtgesellschaftlichen Veränderungen in Europa zu stellen, wobei sein Augenmerk selbstverständlich auf Bayern und v. a. auf Eichstätt und sein Domkapitel gerichtet ist, das im Jahre 1803 enteignet und im Jahre 1806 formalrechtlich aufgehoben wurde, wie auch das weltliche Hochstift Eichstätt mit der Säkularisation aufgehoben wurde. Vor diesem Hintergrund beschreibt D. sodann den erfolgten Wiederaufbau der Kirche in Bayern, der auch die Wiedererrichtung der Domkapitel mit sich brachte, wodurch es ab dem 25. November 1821 – faktisch nach 19 Jahren, de jure nach 14 Jahren – an der Eichstätter Domkirche wieder ein Kathedralkapitel gab. Das neuerrichtete Domkapitel war in seiner Struktur von den Kapiteln des alten Reiches deutlich unterschieden. Umfasste das Eichstätter Domkapitel vor der Säkularisation noch 28 Kanonikate, waren es nach der Wiedererrichtung nunmehr acht Kanonikate mit den beiden Dignitäten Dompropst und Domdekan. Hinzu kamen sechs Domvikare. War das Domkapitel alter Prägung noch wesentlich an der Herrschaftsausübung in Diözese und Hochstift beteiligt, fungierte das Domkapitel nach der Wiedererrichtung in seiner Gesamtheit als Ratsgremium für den Bischof, während die Domkapitulare als einzelne zum Dienst in der Diözesankurie bestimmt waren, was auch für die sechs Domvikare zutraf, die ausschließlich für den Dienst in der Kurie bestimmt waren. Diese mit dem Konkordat erfolgte Funktionsveränderung des Kapitels kann nach D. nicht als Oktroi seitens des Staates verstanden werden, sondern habe auch dem Selbstverständnis des Domkapitels entsprochen.

D. beschreibt sodann das lange Ringen um ein Statut des Domkapitels, das erst mit der Approbation der Statuten durch Bischof Franz Leopold am 7. Februar 1883 und damit gut sechzig Jahre nach Wiedererrichtung des Domkapitels ein Ende gefunden hat. Hierbei ist der lange Zeitraum ohne ein förmliches Statut mit Blick auf die Gesamtheit der Domkapitel der Diözesen in Bayern eher die Regel als die Ausnahme. Als Grund für das lange Zögern des Eichstätter Domkapitels, Kapitelsstatuten zu erstellen, kann D. die noch ausstehende Realdotation seitens des Staates aufzeigen. Er legt dar, wie sich das Eichstätter Kapitel zunehmend selbstbewusst den wiederholten Nachfragen des Bayerischen Königs, aber auch der jeweiligen Bischöfe von Eichstätt nach Erlass von Statuten widersetzte und es zunächst bei provisorischen Regelungen anstelle von förmlichen Statuten beließ. Erst Bischof Franz Leopold von Leonrod (1867–1905) gelang es, die Frage nach Kapitelsstatuten erfolgreich voranzubringen. Zuvor hatte der Bischof aber durch die Ankündigung eines erfolgreichen Bemühens um Erlass von Statuten gegenüber der römischen Kurie Erwartungen geweckt. Aus heutiger Sicht mag es erstaunen, wie beharrlich das Domkapitel auf die wiederholten Anläufe des Bischofs schlicht nicht reagiert hat, wie auch die peinliche Situation des Bischofs gegenüber Rom das Kapitel lange Zeit nicht zu Aktivitäten veranlasst hat. Nachdem im November 1881 ein erster Gesamtentwurf vorgelegt und per Umlaufverfahren beraten werden konnte, verlief der weitere Weg bis zur Approbation der ersten Statuten des Eichstätter Domkapitels am 7. Februar 1883 in einem überschaubaren zeitlichen Rahmen.

Der Vf. stellt sodann Struktur und Inhalt der Kapitelsstatuten von 1883 vor. Hierbei kommt es der Lesbarkeit der Darstellung zugute, dass der Text der Statuten im Anhang dokumentiert ist. Die Statuten sehen vor, dass bis zur noch ausstehenden Fundierung des Domkapitels mit Gütern und Stiftungen an der provisorischen Besoldung durch den Staat festgehalten wird und legen fest, dass die Mitglieder des Domkapitels Anspruch auf die staatlichen Bezüge haben, „und zwar mit dem Tag der Ernennung bzw. Wahl, also abweichend vom kanonischen Recht, das den Genuss der Früchte einer Präbende erst mit dem Tag der Investitur vorsieht" (77). In der Folge legt D. die Redaktionsgeschichte dieser ersten Kapitelsstatuten dar, soweit sich diese aufgrund fehlender Archi-

valia aus den wenigen überkommenen Entwürfen rekonstruieren lässt. Hierbei haben die Bestimmungen über die Aufgaben und Ämter der Dignitäre, Kanoniker und Domvikare die intensivste Überarbeitung erfahren, namentlich die Abgrenzung der Kompetenzen der beiden Dignitäre Dompropst und Domdekan sowie die Beschreibung des Prozedere der Installation. Bemerkenswert ist weiter, dass die gedruckte Textausgabe der Kapitelsstatuten an drei Stellen vom approbierten Text abweicht, ohne dass diese Veränderungen durch Kapitelsbeschlüsse und bischöfliche Approbation eine rechtliche Legitimation gefunden hätten.

Das Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici von 1917 wie auch die Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat durch das Bayerische Konkordat von 1924 machten eine Neuordnung der Statuten des Eichstätter Domkapitels von 1883 erforderlich. Hierzu beschreibt D. zunächst die Konsequenzen, die sich aus dem Inkrafttreten des CIC/1917 und dessen Verwerfungsklauseln hinsichtlich früheren Rechts für die Domkapitel und deren Statuten ergeben. Zu beachten sind hier v. a. die gesamtkirchlichen Bestimmungen über die Domkapitel in den cc. 391–422 CIC/1917, die als erste Aufgabe der Domkapitel die Durchführung der feierlichen Gottesdienste an der Kathedralkirche vorsehen, das Domkapitel aber auch als mit bestimmten Mitwirkungsrechten ausgestatteten Rat und Senat des Bischofs fassen, was für die Stellung der nicht zu diesem Rat und Senat zählenden Kapitelsvikare Konsequenzen hat. Anschließend skizziert er die für den Untersuchungsgegenstand relevanten Aspekte des Zustandekommens und Inhalts des Bayerischen Konkordats von 1924, bspw. hinsichtlich der Mitwirkung an der Bestellung des Diözesanbischofs durch die Aufstellung der Triennallisten. Bei der anschließenden Darlegung der Entstehungsgeschichte der im Jahre 1927 approbierten neuen Kapitelsstatuten kann sich D. auf eine bessere Quellenbasis stützen. Obschon es zunächst den Eindruck macht, dass die Initiative zur Neubearbeitung anders als bei den Statuten von 1883 ganz beim Domkapitel lag, kann aus der Setzung einer Frist zur Vorlage der neuen Statuten durch Bischof Leo von Mergel geschlossen werden, dass die Initiative wohl doch nicht allein vom Kapitel ausging. Nach der Vorstellung der Struktur wie des Inhalts der Statuten zeigt D. sodann die Redaktionsgeschichte der neubearbeiteten Statuten von 1927 auf.

In einem weiteren Unterkap. legt er zunächst die rechtliche Entwicklung der Domkapitel zwischen dem CIC/1917 und dem CIC/1983 und die geltende Rechtslage mit Blick auf die Domkapitel dar. Hierbei gelingt es ihm anschaulich, einerseits die feste Verankerung der Domkapitel aufgrund konkordatsrechtlicher Bestimmungen in Deutschland aufzuzeigen, andererseits aber auch darzulegen, dass es in der unmittelbaren Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil die gleichsam gegenläufige universalkirchliche Tendenz einer Infragestellung der Domkapitel gegeben hat. In der gebotenen Deutlichkeit illustriert D. sodann, dass der Kompromiss des Vatikanum II, wonach die Domkapitel mit dem Ziel einer effizienteren Beratung des Bischofs umgestaltet werden sollen, im Zuge der nachkonziliaren Gesetzgebung durch die Einrichtung der Priesterräte im Ergebnis durchaus bedroht war. Anhand der parallel zur nachkonziliaren Legislation laufenden Revisionsarbeiten am kirchlichen Gesetzbuch kann D. aufzeigen, wie sich die anfangs divergierenden Positionen der Konsultoren annäherten und wie es zur Ausformung des im Jahre 1983 kodifizierten Ergebnisses kam, auf eine umfassende und detaillierte gesamtkirchliche Ordnung der Domkapitel zu verzichten und stattdessen den teilkirchlichen Gesetzgebern größeren Gestaltungsspielraum einzuräumen.

Unter Bezugnahme auf die Vorschrift des c. 94 § 2 CIC, wonach durch Statuten einer Gesamtheit von Personen allein die Personen verpflichtet werden, die rechtmäßig deren Mitglieder sind, kommt D. zu dem Ergebnis, dass auch Domvikare, Ehrendomherren und Emeriti als – wenn auch nur teilberechtigte – Mitglieder des Domkapitels gefasst werden müssen. Im Unterschied zu den genannten Gruppen beschreibt er die im aktiven Dienst stehenden Domkapitulare (Kanoniker und Dignitäre) als vollberechtigte Mitglieder des Domkapitels, eine Differenzierung, die in die geltenden Statuten des Eichstätter Domkapitels von 2005 Eingang gefunden hat. Auch wenn die Frage des diözesanbischöflichen Präsidialrechtes bei Handlungen des Konsultorenkollegiums wohl auch aufgrund der Antwort der Arbeitsgruppe Neues Kirchenrecht praktisch affirmativ gelöst sein dürfte, kann D. auch für die gegenteilige Auffassung gute Gründe benennen. Den Abschluss der Darlegung der geltenden Rechtslage bildet die detaillierte Beschreibung der Staatsleistungen an das Eichstätter Domkapitel, die der Verfasser differenziert in Konkordatswohnungen, Besoldung und Verpflichtungen mit Blick auf die Domkirche vornimmt.

Im zweiten Teil seiner Studie legt D. einen kritischen Kommentar des revidierten und aktuell geltenden „Statuts des Domkapitels Eichstätt" aus dem Jahre 2005 vor, das auf einem von ihm selbst vorgelegten Entwurf basiert. Bei der Kommentierung berücksichtigt er hierbei wegen der teilkirchlich weitgehend übereinstimmenden Rechtslage v. a. die Statuten der anderen bayerischen Domkapitel. Aufgrund der Autorschaft des Statutenentwurfes gewährt die kritische Kommentierung durch D. authentische Einblicke in das Mühen um gelungene Rechtschöpfung und kann auf diese Weise wie auch die von Stephan Haering, Burghard Pimmer-Jüsten und Martin Rehak im Jahre 2003 besorgte Edierung der Statuten der deutschen Domkapitel (siehe auch die 2007 von Haering und Hirnsperger erfolgte Edierung der Statuten der österreichischen Kathedral- und Kollegiatkapitel) auch für die Überarbeitung anderer Kapitelsstatuten vorbildhaft sein.

Als Anhang der Studie dokumentiert D. die Statuten des Eichstätter Domkapitels von 1883 und 1927 und fügt eine Aufstellung aller Dignitäre, Domkapitulare und Domvikare seit der Wiedererrichtung des Domkapitels im Jahre 1821 an.

Limburg Peter Platen

Spuren in die Kirche von morgen. Erfahrungen mit Gemeindeleitung ohne Pfarrer vor Ort – Impulse für eine menschennahe Seelsorge, hg. v. Johannes Panhofer / Sebastian Schneider. – Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2009, 240 S. (Kommunikative Theologie, 12), kt € 22,90 ISBN: 978–7867–2791–0

In den deutschsprachigen Bistümern wird auf den zunehmenden Pfarrermangel verstärkt mit der Zusammenlegung von Pfarreien reagiert. Damit wird dem weithin bei den Bischöfen verbreiteten Anspruch Rechnung getragen, dass eine Pfarrei nur durch einen Pfarrer geleitet werden soll. Von daher verliert eine vom CIC von 1983 erstmalig mit c. 517 § 2 CIC in das kirchliche Gesetzbuch eingeführte Form der außerordentlichen Wahrnehmung von Hirtensorge in einer Pfarrei, in der das Amt des Pfarrers auf Dauer vakant ist, wieder an Bedeutung. In der Zeit zwischen 1983 und Anfang des neuen Jahrtausends waren viele Diözesanbischöfe angesichts des Pfarrermangels dazu übergegangen, die verantwortliche Wahrnehmung von Hirtensorge in vakanten Pfarreien einer ehren- oder hauptamtlich tätigen Person oder einer Gruppe von Gläubigen zu übertragen, die unter der Leitung eines nebenamtlich tätigen Priesters, der nicht Pfarrer dieser Pfarrei ist, diese Aufgabe wahrnehmen. Während in Deutschland das Bistum Limburg mit seinem erstmalig 1995 in Kraft gesetzten Statut für die Pfarrseelsorge nach c. 517 § 2 CIC eine gewisse Vorreiterrolle einnahm, die der neue Bischof von Limburg inzwischen aber zurückgenommen hat, waren es v. a. in Österreich die Bistümer Linz, Innsbruck und Salzburg, die mit eigenen diözesanen Gesetzen die Anwendung dieses Seelsorgemodells normierten.

Im vorliegenden Buch von Panhofer und Schneider erfährt man nun durch den Innsbrucker Kirchenrechtler *Wilhelm Rees* (*Die Sicherung der Hirtensorge. Can. 517 § 2 CIC und die österreichischen diözesanen Rahmenordnungen*, 156–174, hier 160), dass bis auf die Diözese Graz-Seckau auch alle anderen österreichischen Bistümer mit partikularrechtlichen Normen diesen Kanon anwenden. Bevor nun auch in Österreich verstärkt dazu übergegangen wird, durch Zusammenlegung von Pfarreien größere „Pfarrverbände" und „Seelsorgeräume" (9) zu schaffen, versuchen P. und S. die über Jahre mit diesem Modell der pfarrgemeindlichen Seelsorge gemachten Erfahrungen einerseits durch Erfahrungsberichte der in der Pastoral Handelnden als auch andererseits durch Berichte von Gläubigen aus diesen Pfarreien in diesem Buch zu dokumentieren. Es liegt also ein Versuch der Vergewisserung im Sinne geschichtsbewusster narrativer Theologie vor, die bei den Erfahrungen der Gläubigen ansetzt.

Zu dieser Erzählgemeinschaft gehören auch die sog. „Pfarrassistent/inn/en", die sich seit 1997 „in Salzburg zum Austausch und zur gegenseitigen Stärkung und zum Lernen aus den Erfahrungen – seit 2001 gemeinsam mit den Pfarrmoderatoren" (10) treffen, wie P. und S. in ihrem einleitenden Beitrag (*Dürfen wir die Augen öffnen? Erlaubnis zur Wahrnehmung neuer Gemeinde- und Kirchengestalten*, 9–12, 10), erläutern. Bei diesen Treffen wurde, unterstützt durch verschiedene Referenten aus unterschiedlichen theologischen Blickwinkeln, die pastorale Situation dieser Form der pfarrgemeindlichen Leitung und Hirtensorge in pfarrerlosen Pfarrgemeinden reflektiert. Einige dieser Referate sind in dem Sammelbd. abgedruckt, wie z. B. der kirchenrechtsgeschichtliche Beitrag von Peter Stockmann (*Der Laie als verlässlicher Partner der Hierarchie*, 39–52), der auf seiner Diss. (Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung – Kirchenrechtliche Analyse – Offene Positionen, Frankfurt a. M. 1999) aufbaut. Diese Studie zählt zu den drei Beiträgen, die unter dem Stichwort „Vorzeichen" den ersten Teil des Sammelbd.es ausmachen. Darin geht der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs (*Dem Charisma trauen. Zur Wahrnehmung unterlegener, aber nicht zu vergessender Zeichen der Zeit*, 14–24) der Frage nach, wie trotz der kritischen Anfragen an das Seelsorgemodell nach c. 517 § 2 CIC, denen die vom Bischof beauftragten Männer und Frauen ausgesetzt sind, deren Erfahrungen als wertvoller Schatz von Charismen verstanden werden können, der neue pastoraltheologische Einsichten vermitteln kann. Johann Pock, inzwischen als Nachfolger von P. M. Zulehner Pastoraltheologe in Wien, plädiert in seinem Beitrag (*Plädoyer für eine Vielfalt von Gemeindeformen. Neutestamentliche Gemeinden als Lernschulen für heute*, 25–38) zum einen für eine deutliche Unterscheidung der Begriffe Pfarrei und Gemeinde, zum anderen „dafür, die Vielfalt von Gemeindeformen, wie sie schon das Neue Testament darbietet, als Chance einer pluralitätsfähigen Kirche wahrzunehmen" (25). In dem bereits erwähnten dritten Artikel von P. Stockmann skizziert dieser einige kirchenrechtsgeschichtliche Fälle, in denen aufgrund besonderer Umstände wie z. B. während der türkischen Okkupation Ungarns (1526–1699) die Bischöfe ausgewählten Laien Leitungsverantwortung für die unbesetzten Pfarreien inklusive Vollmachten im Bereich der Sakramentenspendung (Taufe, Assistenz bei der kirchlichen Eheschließung) übertrugen.

Der Schwerpunkt des Buches ist nun aber der zweite Teil, in dem unter dem Stichwort „Erfahrungen" (53–142) sog. Pastoralassistent/inn/en über ihre Erfahrungen mit der pfarrgemeindlichen Leitung und Wahrnehmung der Hir-

tensorge gemäß c. 517 § 2 CIC berichten, aber auch die sog. Pfarrmoderatoren zu Wort kommen, die nach österreichischem Partikularrecht die nebenamtlich leitenden Priester darstellen. Aufschlussreich ist auch der Beitrag des amtierenden Salzburger Generalvikars Hansjörg Hofer, der in seinen Ausführungen (*Ein Konzept der pastoralen Nähe,* 119–125) ungeschminkt und theologisch reflektiert Stärken und Schwächen der Wahrnehmung von Seelsorge nach c. 517 § 2 CIC benennt. Bemerkenswert ist die pastoraltheologische Entscheidung in diesem Erzbistum, trotz Pfarrermangel nicht vorschnell Pfarreien zu fusionieren, sondern sich wegen des pastoraltheologischen Postulats der „pastoralen Nähe" (119) für dieses Modell der außerordentlichen Wahrnehmung der pfarrlichen Pastoral zu entscheiden. Sein Fazit lautet: „Die PfarrassistentInnen sind für die zuständigen Priester eine große Hilfe und für mich als Generalvikar und Personalreferent – trotz aller theologischen Unebenheiten und noch offener Fragen – ein gut gangbarer Weg in die Zukunft, den wir im Vertrauen auf die Hilfe des Heiligen Geistes voll Zuversicht weitergehen wollen." (125) Es ist einfach nur spannend zu lesen, wie unterschiedlich die Formen der Wahrnehmung von Seelsorge nach c. 517 § 2 CIC sind. So setzt das Erzbistum Wien augenscheinlich auf sog. Teams, die aus dem Moderator, einem hauptamtlichen Pastoralassistenten und einem sog. ehrenamtlichen Gemeindeassistenten bestehen, und die als Gruppe von Gläubigen vom Bischof mit der gemeinsamen verantwortlichen Wahrnehmung der Seelsorge betraut werden. Den entsprechenden Artikel von Christian Kneisz (*Leiten im Team,* 75–80) darf man zur Lektüre nur empfehlen, weil er aufzeigt, welche Chancen und zugleich Entlastungspotentiale in einem Team stecken, wenn nicht alle Aufgaben auf einer Schulter abgeladen werden und jeder im Team seine spezifischen Stärken einbringen kann. Kennzeichen dieses Wiener Modells sind die Befristung der Beauftragung auf fünf Jahre und die Feststellung, dass der ehrenamtliche Gemeindeassistent seine Aufgabe nur wahrnehmen konnte, weil er als Pensionär entsprechend Zeit hatte. Dieser Aspekt verdient Beachtung, wenn man Stimmen einzelner Bischöfe vernimmt, die eher bereit sind, Ehrenamtliche mit dieser Aufgabe zu betrauen, als hauptamtlich pastoralen Mitarbeiter/inne/n oder ständigen Diakonen dieses Amt zu übertragen. Erfahrungen aus dem Bistum Aachen, wo der Bischof immer Frauen und Männer aus dem Pfarrgemeinderat zusammen mit einem Hauptamtlichen als Team mit der Wahrnehmung der Seelsorge nach c. 517 § 2 CIC betraut, bestätigen diese Wahrnehmung. Will man die Erfahrungsberichte ergänzt um die der Gläubigen (126–142) auf ihre wesentlichen Punkte zusammenfassen, so sind es wohl die Aspekte Wiedergewinnung der seelsorglichen Nähe, charismenorientierte Gemeindeentwicklung, partizipatives Leiten, konstruktive Zusammenarbeit von Priester und Laien in einem Team, wie sie Panhofer in seinem abschließenden Beitrag (*Kirche mit einem neuen Gesicht. Zum ekklesiologischen Beitrag dieses Leitungsmodells für eine Kirche von morgen,* 221–240) aus seiner Analyse der Erfahrungsberichte herausarbeitet.

Damit ist schon der dritte Teil des Buches angesprochen, der mit „Einblicke" (144–184) überschrieben ist. Schneider beschreibt die bereits erwähnten Treffen in Salzburg, bei denen jeweils unter einem ganz bestimmten Thema die Situation der Pfarrmoderatoren und Pfarrassistent/inn/en und ihrer Pfarreien beleuchtet wurde (*Eine wechselvolle Geschichte. Zu den Österreich-Treffen von Pfarrmoderatoren und PfarrassistentInnen,* 144–155). S. gibt an, dass seit 1995 „ca. 100 Frauen und Männer als hauptamtliche GemeindeleiterInnen in den Diözesen Österreichs tätig" (153) sind. Zum Abschluss seiner Ausführungen formuliert er offene Fragen, die nicht nur für die Situation in Österreich zutreffen. Eine lautet: „Die Differenz zwischen dem Vorstehen der Eucharistie und der Gemeindeleitung bleibt trotz aller guten Kommunikation aufrecht. Diese Differenz bleibt der Stachel in dieser Geschichte." (154) Und weiter: „Es wird also ein ungeheures Maß an Kommunikations-, Kooperations- und Konfliktfähigkeit verlangt. Wie lange können sie dies ertragen?" (154) Instruktiv ist der bereits erwähnte Artikel von W. Rees, in dem er aus kirchenrechtlicher Sicht die partikularrechtliche Umsetzung des c. 517 § 2 CIC in den Diözesen Österreichs analysiert. Am Ende konstatiert Rees, dass sich in manchen Diözesen Österreichs das Modell des c. 517 § 2 CIC bewährt habe – augenscheinlich z. B. im Erzbistum Salzburg –, wobei allerdings aus seiner Sicht zu beobachten ist, dass „es gegenwärtig ein Auslaufmodell" (173) zu sein scheine – wofür wohl die Bistümer Linz und Innsbruck stehen, die unter ihren neuen Bischöfen verstärkt auf die Strategie der Zusammenlegung von Pfarreien zu setzen scheinen. Im dritten Artikel (*Gemeindeleitung zwischen Notlösung und Außerordentlichkeit. Erfahrungen aus der Deutschschweizer Kirche,* 175–184) skizziert Bernd Kopp unter dem Stichwort Einblicke die Gemeindeleitung durch Laien und Diakone in der Deutschschweizer Kirche. Die Zahlen, die er nennt, lassen aufhorchen. „In Basel werden knapp 45% der nicht vakanten Pfarreien durch Diakone (66) und Laientheolog/innen (139) geleitet. [...] Im zum Bistum Chur gehörenden Kanton Zürich werden 48% der 98 Pfarreien durch 32 Laientheolog/innen und 15 Diakone und 52% durch Priester geleitet [...]: Diese Zahlen deuten bereits an: Eine ‚Notlösung', die 50% bewährter Praxis ausmacht, verliert ihr Notvolles und mutiert zur Lösung, zumindest zur außerordentlichen." (175)

In drei unterschiedlichen Beiträgen wird in einem vierten Kap. (Reflexionen, 185–240) aus liturgiewissenschaftlicher, systematischer und ekklesiologischer Perspektive die Situation der Seelsorger und Seelsorgerinnen, die in Pfarreien nach c. 517 § 2 CIC tätig sind, betrachtet. Während Frank Walz (*Gottes Heilshandeln feiern. Der Ort des ‚beamteten' Laien in der Liturgie,* 186–204) den Ort der Pfarrassistentent/inn/en in der Liturgie beschreibt, wobei dieser Beitrag in Duktus und Gedankenführung leider sprunghaft bleibt, regt der Beitrag von Roman A. Siebenrock (*Leiten als Mit-leit(d)en mit Christus,* 205–220) zum kritischen Nachdenken an, wie in Zukunft Leiten aus systematisch-biblischer Perspektive in den Pfarreien zu gestalten ist. Er stellt die zunehmend zu beobachtende Tendenz in Frage, das priesterliche Amt durch Exklusivrechte zu stärken und zu profilieren. Ergebnis sei, dass dann in Bezug auf die anderen Mitarbeiter in der Seelsorge bei deren Arbeit der Blickwinkel nur darauf ausgerichtet sei, was diese nicht dürfen. Dieses Phänomen fasst Siebenrock mit der Formel der „einseitigen Klerikeraufmerksamkeit" (207, Anm. 7) zusammen, die meine, „dass sowohl in der Pastoralplanung als auch in den Rollenbestimmungen von einer der Gemeinde vorausgehenden Identität des Priesters her gedacht wird. Das scheint mir aber der entscheidende Fehler zu sein. Priesterliche Existenzen und Berufungen erwachsen und gedeihen in und aus lebendigen Gemeinden, die sie mittragen, fördern und in ihrer Annahme auch und gerade in ihrem Amt ‚konstituieren'– nicht umgekehrt." (207) Von daher sind aus seiner Sicht größere Seelsorgeräume auch keine adäquate Antwort. „Weil z. B. die Seelsorgeräume an die abnehmende Zahl der Geweihten angepasst werden und deshalb vergrößert werden müssen, verliert die priesterliche Existenz nicht nur ihre geistlich-kreative Tiefe, sondern auch die Variabilität in der konkreten Ausgestaltung. Dass man sich einen Priester nur noch als Pfarrer oder als Bischof vorstellen kann, halte ich für eine Verarmung, zumal auch diese Sendungen von der Bedrängnis der Termingestaltung in Atem gehalten werden." (208) Der bereits genannte abschließende Beitrag von Panhofer wurde bereits vorgestellt und ist eine gute Zusammenfassung v. a. der Erfahrungsberichte, die P. ekklesiologisch auswertet.

P. und S. ist mit diesem lesenswerten Sammelbd. gelungen, dass auf Zukunft hin diese Epoche der österreichischen Pastoralgeschichte gut dokumentiert vorliegt und die positiven wie negativen Erfahrungen mit dem Modell der außerordentlichen Wahrnehmung der Seelsorge nach c. 517 § 2 CIC transparent nachzulesen sind. Von daher kann dieses Buch nur zur Lektüre empfohlen werden.

Münster Thomas Schüller

Kurzrezensionen

Davies, Paul: **Der kosmische Volltreffer.** Warum wir hier sind und das Universum wie für uns geschaffen ist. – Frankfurt / New York: Campus 2008. 370 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–593–38540–2

Der durch mehrere populärwissenschaftliche Veröffentlichungen bekannte Kosmologe Davies begibt sich auf die „Suche nach der Erklärung der kosmischen Lebensfreundlichkeit" (257). Er tut dies in allererster Linie auf seinem Spezialgebiet, der Physik des Universums und der Elementarteilchen. Damit verbindet sich *ein* Barwert des Buches: Auch der laienhafte Leser erhält einigermaßen Einblick in die aktuellen Fachdebatten, wenngleich die Schwierigkeit des Themas nicht völlig durch die anschauliche Darstellung ausgeglichen werden kann. Sympathisch ist ferner, dass D., obgleich kein Theist, dennoch die Militanz des szientistischen Neoatheismus nicht zu seiner Sache macht – eher im Gegenteil. Als Ergebnis seiner Suche ergibt sich, dass offenbar „Leben und Geist tief im Gerüst des Kosmos verankert sind" (337), was u. a. mit dem Prinzip der Beobachter-Abhängigkeit quantenphysikalischer Ereignisse begründet wird (Welle-Teilchen-Dualismus des Lichts, Heisenbergs Unschärferelation).

Unbeachtet bleiben leider (in diesem Zusammenhang eigentlich unverzichtbare) wissenschafts*theoretische* Überlegungen, man wünscht sich etwa an einigen Stellen eine kritischere Begriffsverwendung: Der mathematische Charakter naturwissenschaftlicher Gesetze (nach Popper übrigens allesamt Verbote!) ist z. B. keine *Tatsache* (so 303), sondern eine induzierte Annahme.

Auch die bedeutendste Voraussetzung wird kaum hinterfragt, nämlich dass wir Menschen (oder, je nachdem: Beobachter) ausdrücklich *Glückspilze* (so und ähnlich passim) sind, sofern es uns *gibt*. Mit welchem Recht kann man dies *voraussetzen*? Jo. B.

Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen, hg. v. Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder. – Berlin: De Gruyter 2008. 435 S. (Millennium-Studien, 16), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–11–018621–5

Die Beiträge des Sammelbd.es beschäftigen sich mit prophetischer Eschatologie und apokalyptischen Vorstellungen der monotheistischen Religionen in Europa und im Mittelmeerraum während der ersten anderthalb Jahrtausende u. Z. Das Hauptaugenmerk der von den Ansätzen her sehr unterschiedlichen, stets äußerst detaillierten religionshistorischen Studien liegt dabei darauf, die unterschiedlichen Quellen nicht nur ausführlich textkritisch zu entschlüsseln und auf ihre Prägung durch pagane, biblische und apokryphe Vorstellungen hin zu untersuchen, sondern die Prophetien im Kontext des jeweils aktuellen politischen Zeitgeschehens zu verstehen. V. a. die Rezeptionsgeschichte zeigt, dass viele Texte seitens der politisch Mächtigen wahrgenommen und diskutiert wurden und tatsächlich politische Konsequenzen hatten (vgl. z. B. die Beiträge von Wolfram

Brandes und Hannes Möhring über Kaiserprophetien im MA). Besonders interessant ist bei dem Bd. die kultur- bzw. religionsübergreifende Perspektive. V. a. die intensive Auseinandersetzung mit orthodoxen prophetischen Eschatologien zeigt auf der Ebene der kulturellen Kommunikation und religiösen Imagination beeindruckend sowohl die zunehmende Trennung des westlichen und östlichen christlichen Kulturraums zum Ende der Antike als auch die bisher kaum erforschte gegenseitige Prägung durch Rezeption von Übersetzungen eschatologischer Texte ab dem MA. Auch der Einbezug jüdischer und muslimischer Eschatologien und ihre politische Kontextualisierung eröffnet eine neue interessante transkulturelle Perspektive auf die kultur- und geistesgeschichtliche Entwicklung des historischen Europa. L. T.

Die Welt als Bild. Interdisziplinäre Beiträge zur Visualität von Weltbildern, hg. v. Christoph Markschies / Johannes Zachhuber. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2008. 257 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 107), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–11–020029–4

Der vorliegende Bd. bringt die insgesamt 13 Beiträge einer Tagung zum Begriff des Weltbildes zur Publikation, der von der Warte verschiedener Disziplinen aus beleuchtet wird.

Das Werk setzt mit der Entfaltung der altisraelitischen Theologie ein, welche die altorientalische Praxis der Verehrung von Kultbildern verdammt und unter dem Eindruck des Exils nach und nach eine im Alten Orient einzigartige Konzeption eines streng welttranszendenten Gottes entwickelt. Von dort spannt es einen weiten thematischen Bogen von der Antike, in der Weltbilder wie das christlich-platonische der Gnosis oder das quasideterministische der Astrologie überaus kontrovers diskutiert werden, über die von Astronomen wie Kopernikus, Galilei und Kepler herbeigeführten Umbrüche, in denen lange Zeit kaum hinterfragte Kosmologien wie die aristotelische und die ptolemäische in Zweifel gezogen werden, bis hin zu den gegenwärtigen Bildern eines nach mathematischen und mechanischen Gesetzlichkeiten begreifbaren Gesamtkosmos. Dabei wird nicht nur mit einigen weit verbreiteten, aber irrigen Vorstellungen wie der, dass man die Welt im MA für eine Scheibe gehalten habe, oder der, dass die Kirche Galilei im Namen einer aus theologischen Gründen notwendigen Geozentrik widersprochen habe, gebrochen. Zugleich erscheinen Weltbilder als kontingente Produkte einer Vielzahl von konkurrierenden Perspektiven auf die eine Welt, wie sie etwa von der Naturwissenschaft und der traditionellen christlichen Theologie propagiert werden. Neben die vielfältigen historischen „case studies" treten allgemeine Analysen zum Begriff des Weltbildes als solchem, das im Rückgriff auf neuere Theorien der Visualität in Literatur- und Textwissenschaft und die Philosophie in der Tradition des kantischen Kritizismus im Sinne eines universalen *a priori* als Bedingung der Möglichkeit erkennender und tätiger Weltbewältigung interpretiert wird.

Ergebnis der vorbildlichen interdisziplinären Arbeit ist ein überaus lesenswerter und anregender Gang durch die Geschichte der Weltbilder, der trotz der immensen Materialfülle die philosophischen Implikationen, die Visualität der Welterkenntnis und ihre transzendentalen Bedingungen nicht vernachlässigt. Ch. H.

Messinese, Leonardo: **Die Gottesfrage in der Philosophie der Neuzeit**. Aus dem Italienischen übers. u. hg. v. Christian Göbel. – Berlin: Duncker & Humblot 2007. 81 S. (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, 45), kt € 28,00 ISBN: 978–3–428–12593–7

Der Essay, der auf die Antrittsvorlesung des Vf.s an der Päpstlichen Lateran-Univ. in Rom zurückgeht, widmet sich der Darstellung der Diskussion der Gottesfrage bei Hauptvertretern der Philosophie der Moderne (Descartes, Hume, Kant, Hegel) und sucht so die Kennzeichen einer philosophischen Theologie im Kontext moderner Philosophie zu skizzieren. Dabei wird auch auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede vorzugsweise der Kantischen und der Hegelschen Thematisierung der Gottesfrage eingegangen. Hier wird wenig Neues vorgestellt. Interessant ist das Bändchen in erster Linie deshalb, weil in Verweisen, Fußnoten und Anhängen zugleich italienische Philosophen vorgestellt werden, die in Italien als bedeutende Religionsphilosophen bzw. Theoretiker der Gottesfrage gelten – neben Messinese selbst etwa G. Bontadini, C. Fabro, A. Del Noce, S. Nicolosi, A. Molinaro, P. Faggioto, A. Rigobello. So dient der Essay als Hinführung zu diesen italienischen Philosophen und macht neugierig auf deren Beiträge zu einer philosophischen Gotteslehre und zu einer Philosophie der Religion, wiewohl deren Werke noch kaum übersetzt sind. S. W.

O'Collins, Gerald: **Jesus Our Redeemer**. A Christian Approach to Salvation. – Oxford: University Press 2007. 292 S., pb. £ 55,00 ISBN: 0–19–920312–1

Dieser Bd. präsentiert die gediegenen, aber auch unspektakulären soteriologischen Überlegungen eines langjährigen Theologielehrers an der römischen Jesuiten-Univ. Gute Gliederung, klare, kurze Sätze, durchgehend biblischer Bezug und die kirchliche, spirituelle Ausrichtung machen das Buch zum Enchiridion für einen dogmatischen Traktat, der in aller Regel mit der Christologie Hand in Hand geht. Der Vf. setzt bei subtilen Begriffsunterscheidungen in der früher wie heute gebräuchlichen Fachsprache an, um dann – aus röm.-kath. Perspektive – eine Erlösungstheologie vorzustellen, welche sowohl die *conditio humana* (Sünde, Erbsünde) als auch die heilschaffenden Lebensdaten Jesu (von der Empfängnis bis zum Höllenabstieg und der österlichen Verklärung) im Auge behält. Dem schließt sich ein systematischer Rekurs auf jene Theologumena an, die seit der Väterzeit die Reflexion bestimmt haben: Erlösung als Befreiung vom tyrannischen Bösen, als Frucht der Stellvertretung von Sündern durch den einzigen Gerechten, als reinigendes Opfer, als verwandelnde Liebe. Gedanken über den Hl. Geist und den sakramentalen Charakter der Kirche leiten zur Frage nach dem Heil von Nichtchristen oder den Möglichkeiten der materiellen und geistigen Erneuerung des gesamten Seins über. Kurzweilige Einstreuungen aus der Kunst-, Literatur- und Filmgeschichte verraten die Herkunft des Buches aus dem gesprochenen Wort der Vorlesung, wobei die erschließende, großmaschige Vermittlung, nicht der spekulative Höhenflug im Mittelpunkt stand. Der Vf. legt mit vielen nüchternen Daten ein theologisches Glaubensbekenntnis ab, mit dem er gewiss auf viele Hörer und Hörerinnen aus aller Welt eingewirkt hat. Wer die Soteriologie in Grundzügen kennenlernen möchte oder gar die Absicht hat, einen neuen Gesamtentwurf zu wagen, findet bei O'Collins dank dessen ebenso biederer wie unbeirrter, sorgfältiger Art eine zuverlässige Arbeitshilfe. B. St.

Schäfer, Christian: **Platon-Lexikon**. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition. – Darmstadt: WBG 2007. 408 S., geb. € 79,90, ISBN: 978–3–534–17434–8

In der bewährten Aufmachung der von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft herausgegebenen Reihe philosophischer Begriffslexika zu ausgewählten Denkern erschließt der Platon-Bd. den Forschungsstand zu zentralen Themen des platonischen Philosophierens.

Nach einer sehr allgemein gehaltenen Einleitung, die kurz die Biographie Platons vorstellt und in bekannter, wenn auch nicht unumstrittener Weise von der literarischen Dialogform auf ein unbegrifflich undogmatisches Denken schließt, folgen die z. T. überaus umfang- und gehaltreichen Einzelartikel durchweg einem klaren Schema. So werden zunächst die Geschichte und die verschiedenen Gebrauchsweisen des jeweiligen Terminus dargestellt, ehe unter Beibringung einschlägiger Stellen aus dem Dialogwerk und ggf. auch der Parallelüberlieferung die philosophische Verwendung bei Platon dargelegt wird. Ein Abriss der weiteren Begriffsgeschichte, der bei den meisten Lemmata mit der Übersetzung des jeweiligen terminologischen Gehalts in die strengere aristotelische Begriffssprache einsetzt, kurz die materialistischen Schulen des Hellenismus streift und mit den großen neuplatonischen Systementwürfen Plotins und Proklos' schließt, rundet die essayartigen Artikel ab. Eine umfangreiche Bibliographie sowie ein überaus hilfreiches Stellenglossar, das sich, thematisch gegliedert, als Grundlage weiterer Forschung empfiehlt, beschließen den Bd.

Dank der verschiedenen Herangehensweisen der Autor/inn/en, die ebenso eher philologisch-dialogische Lesarten im Sinne Schleiermachers wie mehr philosophisch-systematische in der Tradition der Tübinger Schule einschließen, bietet das Platon-Lexikon einen facettenreichen Überblick über die Platonforschung der Gegenwart. Als solcher stellt es einen unerlässlichen Begleiter für das Studium der platonischen Philosophie und ihrer weiteren Geschichte in der Antike dar. Ch. H.

Die Privatbibliothek Johann Michael Sailers. Nachdruck des Verzeichnisses von Büchern aus Sailers Nachlass (Sulzbach/Oberpfalz 1833), hg. v. Peter Scheuchenpflug. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2006. 197 S. (Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft, Reihe A / Quellen, 14), pb. € 41,10 ISBN: 978–3–631–54254–5

Johann Michael Sailer (1751–1832), der „bayerische Kirchenvater" (Georg Schwaiger), gehört zu den bedeutendsten kath. Theologen der Übergangszeit von der Aufklärung zur Romantik. Als akademischer Lehrer und Bischof von Regensburg prägte er eine ganze Gene-

ration von Theologen und Bischöfen. Im Kontext des aufkommenden Ultramontanismus, der der Neuscholastik römischer Prägung ein Monopol in der kath. Theologie zusprach, wurde Sailer mehr und mehr verketzert. Sogar einen postumen Inquisitionsprozess strengte man gegen ihn an.

Nachdem S. über ein Jahrhundert totgeschwiegen wurde, kam es im Umfeld des II. Vatikanums zu einer S.-Renaissance mit zahlreichen historischen und systematischen Studien über den großen Theologen. Der hier anzuzeigende Nachdruck des Versteigerungskatalogs der Privatbibliothek Sailers stellt der weiteren Forschung ein wichtiges Hilfsmittel zur Verfügung. Da S. in seinen Werken selten präzise bibliographische Hinweise bringt, kann man sich jetzt anhand der Bücherliste, die durch ein Personenregister erschlossen ist, rasch über die in seiner Privatbibliothek vorhandenen (und von ihm gelesenen?) Titel informieren. Die Einleitung des Pastoraltheologen und S.-Kenners Peter Scheuchenpflug bietet eine erste kundige Erschließung von S.s vorrangigen Leseinteressen, würdigt die zentrale Bedeutung von Lesen und Büchersammeln im S.-Kreis und informiert über das Schicksal von S.s Bibliothek. Sie blieb wie so viele Gelehrtenbibliotheken nicht zusammen, sondern wurde durch Versteigerung in alle Winde zerstreut. Wf.

Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche, hg. v. Klaus Arntz u. a. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 208 S. (Theologische Module, 5), brosch. € 17,95 ISBN: 3–451–29783–0

Die Verlagsreihe *Theologische Module* des Herder-Verlags, die sich explizit an Theologiestudierende richtet, ist um einen Bd. zur theologischen Ethik erweitert worden. Eine „Ethik der Lebensbereiche" – so der Titel des Buches – soll in vier jeweils rund 50 S. umfassenden Artikeln entfaltet werden, die, so der Rückentext, „heiße Eisen" der Ethik-Diskussion behandeln. Diese etwas reißerisch klingende Ankündigung trifft jedoch nicht auf alle Themenbereiche gleichermaßen zu. Mit Sexualethik befasst sich der Augsburger Moraltheologe Klaus Arntz, mit Bioethik als Thema der Moraltheologie der em. Moraltheologe Johannes Reiter aus Mainz. Darüber hinaus stellt Herbert Schlögel, Moraltheologe in Regensburg, Grundprobleme der Umweltethik dar, und die Münsteraner Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins erklärt, was Christliche Sozialethik ist und will. Allen vier Autoren gelingt es, eine solide und gut lesbare Einführung in den jeweiligen Themenkomplex zu geben. Für Theologiestudierende eignen sich diese Texte hervorragend, um sich einen ersten Überblick über das jeweilige Thema zu verschaffen. Besonders positiv hervorzuheben sind die ausführlichen Literatur- und Linklisten zu den jeweiligen Aufsätzen und das leserfreundliche Layout. Wer sich kritisch mit einigen der heißen und weniger heißen Eisen aktueller Ethikdebatten befassen will, für den ist dieser Bd. ein guter Ausgangspunkt. K. Kl.

Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart, hg. v. Thorsten Bonacker / Andreas Reckwitz. – Frankfurt a. M. / New York: Campus 2007. 324 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–593–38354–5

Die starke Fokussierung gesellschaftlicher, überindividueller Strukturen in den über lange Zeit dominanten Theorien der Modernisierung wird heute zunehmend als einseitig empfunden. Sie liefern, so die Kritik, kaum umfassende Deutungsschemata für die deutlich zu verzeichnenden Kontingenzen und Diversitäten im Prozess einer globalisierten Moderne. In diesem Zusammenhang bündeln sich variantenreichere modernetheoretische Zugänge unter dem nicht selten als wissenschaftlich untauglich erachteten Begriff der Kultur. Der vorliegende Bd. bietet Einblick in eine Reihe kulturtheoretischer Perspektiven auf Moderne, denen bei aller Heterogenität der Versuch zugrunde liegt, alternative bzw. komplementäre Deutungen von Moderne zu entwerfen. Sie eint ein kritischer Impetus etwa im Hinblick auf den ethnozentristischen und monistischen Einschlag bestehender Modernisierungsnarrative. Demgegenüber erhält unter der Forschungsperspektive ‚Kultur' bzw. ‚Kulturen' das Denken von Vielfalt, Partikularität und Divergenz stärkere Geltung. Einer der prominentesten Vertreter einer kulturtheoretischen Begründung der Moderne ist Shmuel N. Eisenstadt, der in seinem Beitrag den analytischen Rahmen des Konzeptes der „multiple modernities" erläutert. Sein Ansatz steht im Zeichen der Überwindung einer allzu eindimensionalen Modernisierungstheorie, die sich zugleich als nahezu blind gegenüber jenen der modernen Kultur innewohnenden *religiösen* Dynamiken erwies. Der kulturtheoretische Blick, der in diesem Bd. gewagt wird, dürfte so nicht nur für die soziologische Modernetheorie eine gewinnbringende Komplementärperspektive darstellen. Bo. K.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhard Achenbach, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
P. Dr. Marcel Albert OSB, Gerleve 1, 48727 Billerbeck
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, 79098 Freiburg i. Br.
Anselm Bilgri, Gabelsberger St. 47, 80333 München
PD Dr. Klara Butting, Luisenstr. 54, 29525 Uelzen
Dr. Burkhard Conrad, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg
Dr. Jakob Deibl OSB, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Rainer Dillmann, Mainzer Str. 397d, 55411 Bingen a. R.
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
Prof. Dr. Josef Freitag, Domstr. 10, 99084 Erfurt
Prof. Dr. Klaus Ganzer, Gundelindenstraße 10, 80805 München
Dr. Hans-Georg Gradl, Hindenburgstraße 7, 54290 Trier
MMag. Wolfgang Grünstäudl, Fortstr. 7, 76829 Landau
Univ.-Prof. Dr. Alois Halbmayr, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Birgit Hoyer, Wittelsbacherplatz 1, 97074 Würzburg
Jeannine Kunert, Am Hügel 1, 99084 Erfurt
Prof. Dr. Bernhard Laux, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Elke Pahud de Mortanges, Universität Freiburg, 79085 Freiburg i. Br.
PD Dr. Peter Platen, Im Kohlgarten 6, 56414 Steinefrenz
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, 53332 Bornheim
Prof. Dr. Susanne Sandherr, Preysingstr. 83, 81667 München
Prof. Dr. Thomas Schüller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Dr. h.c. Horst Schwebel, Schuhmarkt 3, 35037 Marburg
Prof. Dr. Folker Siegert, Wilmergasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Straße 10, 51702 Bergneustadt
PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster
Dr. Thomas Weiß, Hans-Thoma-Straße 3, 12435 Berlin
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Melchersstr. 57, 48149 Münster
Dr. Andreas Wittrahm, Kapitelstraße 3, 52066 Aachen
Prof. Dr. Ansgar Wucherpfennig SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt

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.

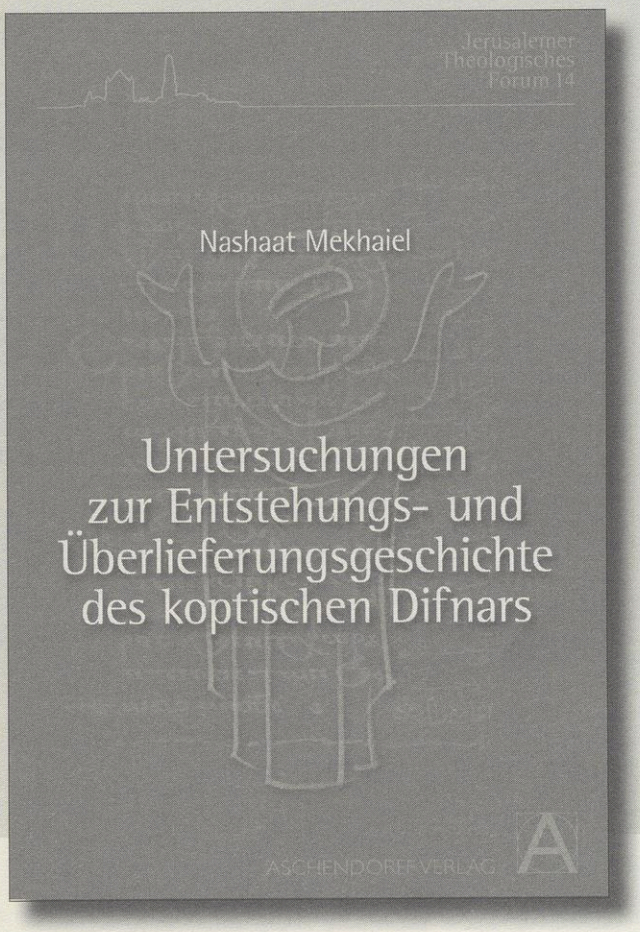
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2010
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

© 2010 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

Nashaat Mekhaiel

Untersuchugen zur Entstehungs- und Überlieferungs-geschichte des koptischen Difnars

anhand der Hymnen der letzten vier Monate des koptischen Jahres



2010, 506 Seiten, kart. 59,– € / sFr 100,–.
ISBN 978-3-402-11019-5
Jerusalemer Theologisches Forum, Band 14

Mit dem Difnar behandelt dieses Buch eines der wichtigsten Werke der liturgischen Literatur der koptischen Kirche. In den Hymnen dieser koptisch-arabischen Sammlung werden bis heute in den Kirchen und Klöstern Ägyptens Engel, Apostel, Propheten, Synoden, Kirchweihen und besondere Feste in Erinnerung gerufen und gefeiert.

Trotz der hohen Bedeutung, die dem Difnar bei der Herausbildung der Identität und der Wahrung der Tradition der Kopten zukommt, war es in der Fachwissenschaft bislang eher am Rande Gegenstand der Forschung. Insbesondere fehlte eine übergreifende Darstellung, die der Frage nach der Entstehungsgeschichte und Kompilation der heterogenen Sammlung sowie nach dem Verhältnis ihres Inhaltes zu älteren Texten nachgeht. Diese Lücke schließt der Autor mit vorliegender Untersuchung. Sie basiert auf der ältesten bekannten, noch unedierten bohairischen Difnar-Handschrift, einem Manuskript des 14. Jahrhunderts aus dem Antonius-Kloster am Roten Meer. Der Verfasser, der sich inbesondere der Erforschung der koptisch-arabischen Literatur widmet, vergleicht hier den Text der ältesten Difnar-Handschrift nicht nur mit den jüngeren bohairischen Textzeugen, sondern auch mit dem sahidischen Antiphonar aus dem 9. Jahrhundert (Edition: JThF 12). Auf diese Weise wird der Wert der Handschrift des Antonius-Klosters als Ausgangspunkt der weiteren Überlieferung deutlich. Zudem wird auch das Verhältnis des Difnars zu einzelnen Viten von Heiligen und dem arabischen Synaxarium der koptischen Kirche erhellt.

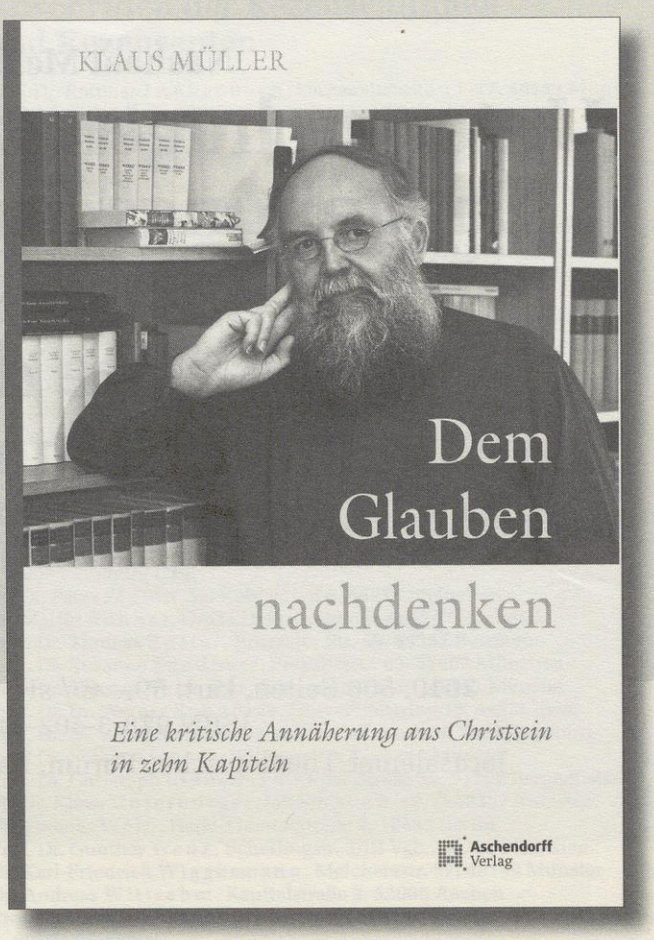
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Klaus Müller

Dem Glauben nachdenken

Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln

2010, 284 Seiten, geb. mit Schutzumschlag
24,80 € / sFr 43,50. ISBN 978-3-402-12835-0



Was macht Christsein heute aus? Worin besteht der unaufgebbare Kern christlicher Existenz unter den Bedingungen und vielfältigen Strömungen der Gegenwart? Diesen Fragen geht der münsteraner Philosoph und Theologe Klaus Müller in seinem neuen Buch nach.

Die zehn Kapitel des Bandes sind nicht als Fachbuch konzipiert, sondern unmittelbar aus der Verkündigung heraus entstanden, so dass die lebenspraktische Relevanz und die biblische Grundlegung der Überlegungen immer gewahrt bleiben. Auf hohem gedanklichen Niveau und in sprachlich packender und brillanter Weise werden dabei Versuche, die unaufgebbare Bedeutung des Glaubens für eine gelungene menschliche Existenz zu eliminieren, entlarvt. Gleichzeitig legt Müller den Finger in die Wunde und zeigt, wo sich das Christentum selbst in Geschichte und Gegenwart vom Kern seiner Botschaft entfernt hat.

Bei aller Vielschichtigkeit der Themen läßt Müller einen deutlicher roter Faden erkennen: Er wirbt in gewohnt reflektierter Weise, unaufdringlich, aber entschieden für den christlichen Glauben, womit das Buch auch zu einer echten und gewinnbringenden geistlichen Lektüre wird.

Beileibe nicht zuletzt wird sich das Buch auch dem Neugierigen als guter Griff für eine »kritische Annäherung ans Christentum« erweisen.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Rafael M. Rieger

Unternehmerisches Engagement von Orden

Sozialethische Orientierungen für korporatives Wirtschaften

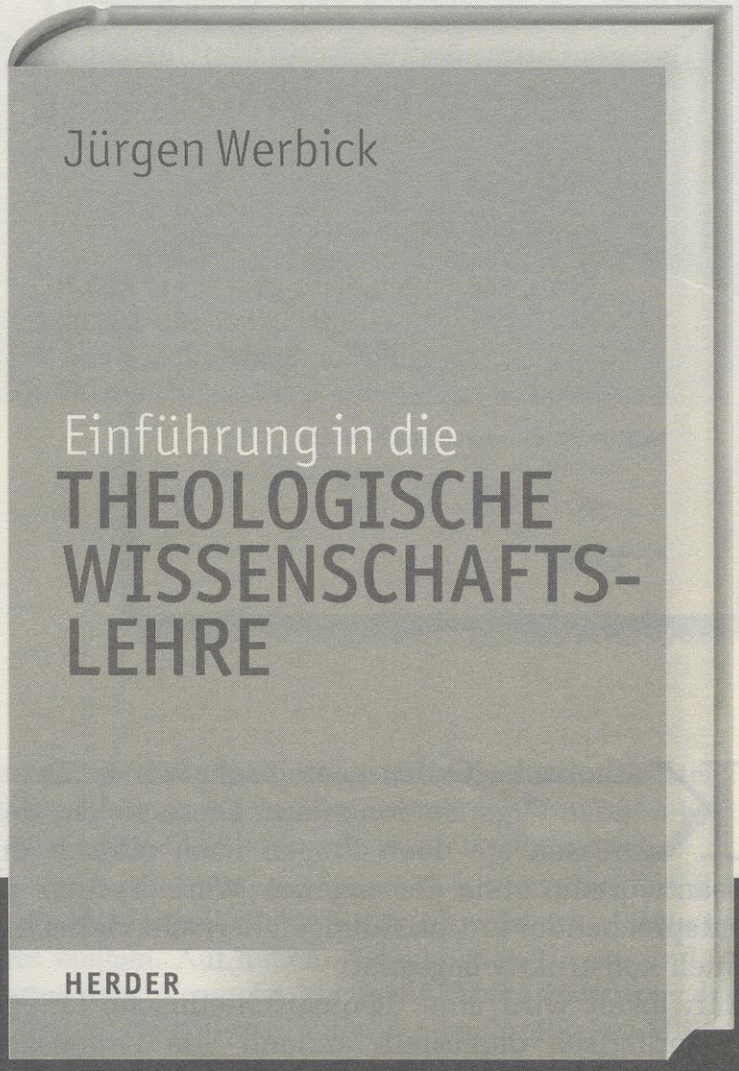
2010, 368 Seiten, kart. 29,– € / sFr 50,70.
ISBN 978-3-402-10633-4
Forum Sozialethik, Band 7



Katholische Ordensgemeinschaften in Deutschland treten oft als unternehmerisch tätige Organisationen auf. Diese stehen derzeit vor gewaltigen Herausforderungen, müssen sie doch Fragen nach ethisch und wirtschaftlich vertretbarem Handeln beantworten, ohne ihr eigenes Werte-System preiszugeben. Angesichts der Tragweite entsprechender Entscheidungen herrscht vielfach ein Gefühl der Ohnmacht vor, dem dieses Buch konstruktiv begegnet:
Entwickelt wird eine theologisch-ethische Orientierung für korporatives Wirtschaften – exemplarisch dargestellt anhand von Ordensgemeinschaften und ihrer Unternehmen. Gleichwohl ist die Studie grundlegend für die sozialethische Analyse aller Gruppen, Verbände und Gemeinschaften des intermediären Sektors, indem sie eine normative Theorie korporativer Akteure aufstellt. Die damit skizzierte *theologische Ethik korporativen Handelns* fehlte bislang sowohl in der das Handeln des Einzelnen reflektierenden Moraltheologie als auch in der institutionen-theoretisch dominierten christlichen Sozialethik.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Die erste Theologische Wissenschaftslehre seit 30 Jahren



Wie ist Theologie zu bestimmen: Ist sie wissenschaftlich und kirchlich zugleich? Erfordert ihre Kirchlichkeit nicht Abstriche an ihrer Wissenschaftlichkeit? Oder ihr Wissenschaftsanspruch Abstriche an ihrer Kirchlichkeit? Nach langer Zeit liegt mit Jürgen Werbicks Lehrbuch eine neue Wissenschaftslehre vor, die diese zentralen Fragen aufgreift und klärt. Didaktisch klug aufbereitet wird sie so den neu konzipierten theologischen Studienprogrammen gerecht und setzt weiterführende Impulse.

Jürgen Werbick
Einführung in die theologische Wissenschaftslehre
384 Seiten | Gebunden
€ 29,95 / SFr 49.50 / € [A] 30,80
ISBN 978-3-451-30222-0

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol Bes. fest: Liste d. Diss + Habil. i. akad. Jahr 2008/09

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 2 | **2010** | **106. Jahrgang**

Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert (Georg Steer) . . . . . Sp. 89

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 101

BERGES, Ulrich / HOPPE, Rudolf: Arm und reich (Rainer Kessler)

Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen. Für Joachim Gnilka, hg. v. Thomas SCHMELLER (Hans-Georg Gradl)

HENGEL, Martin: Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus (Ansgar Wucherpfennig)

Das Paulusbild der Apostelgeschichte, hg. v. Rudolf HOPPE / Kristell KÖHLER (Christoph Stenschke)

WOLTER, Michael: Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (Stefan Schreiber)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 110

VAN WILLIGEN, Marius A.: Ambrosii Episcopi Mediolanensis de Ioseph. Inleiding, filologisch commentaar en vertaling (Görge K. Hasselhoff)

HARTMANN, Wilfried: Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht (Bernward Schmidt)

Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bd.e, hier: Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, hg. v. Thomas KAUFMANN / Raymund KOTTJE; Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. v. Hubert WOLF (Jörg Ernesti)

ODENTHAL, Andreas / GERHARDS, Albert: Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst II. Interdisziplinäre Studien zum Bonner Cassiusstift (Jürgen Bärsch)

JEWETT, Robert / WANGERIN, Ole: Mission und Verführung. Amerikas religiöser Weg in vier Jahrhunderten (Knud Krakau)

XIBAUT, Bernard: Mgr Léon-Arthur Elchinger. Un évêque français au Concile. Préface par Mgr Joseph Doré (Marcel Albert)

Philosophie . . . . . Sp. 120

EVERS, Dirk: Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche (Bernd Irlenborn)

APPEL, Kurt: Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling (Saskia Wendel)

MCGRATH, Sean J.: Heidegger. A (Very) Critical Introduction (Michael Inwood)

Religion and the End of Metaphysics, hg. v. Dewi Z. PHILLIPS / Mario VON DER RUHR (Christian Hengstermann)

Denken im offenen Raum. Prolegomena zu einer künftigen postmetaphysischen Theologie, hg. v. Carl-Friedrich GEYER / Detlef SCHNEIDER-STENGEL (Christian Hengstermann)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 128

VERWEYEN, Hansjürgen: Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft (Johann Reikerstorfer)

DÖBERT, Marcus: Posthermeneutische Theologie. Plädoyer für ein neues Paradigma (Klaus von Stosch)

FEINENDEGEN, Norbert: Denk-Weg zu Christus. C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne (Johann Reikerstorfer)

RINGLEBEN, Joachim: Jesus. Ein Versuch zu begreifen (Günter Röhser)

TEUFFEL, Jochen: Mission als Namenszeugnis. Eine Ideologiekritik in Sachen Religion (Rainer Neu)

Theologie und Naturwissenschaften . . . Sp. 138

BEUTTLER, Ulrich: Gottesgewissheit in der relativen Welt. Karl Heims naturphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexion des Glaubens (Gunther Wenz)

KESSLER, Hans: Evolution und Schöpfung in neuer Sicht (Patrick Becker)

HATTRUP, Dieter: Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf (Ulrick Lüke)

LENNOX, John: Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen (Josef Kreiml)

Ethik / Moraltheologie . . . . . Sp. 147

BLEYER, Bernhard, Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie (Erhard S. Gerstenberger)

Feministische Ethik und christliche Sozialethik, hg. v. Christian SPIESS / Katja WINKLER (Sabine Plonz)

Der Wert der Menschenwürde, hg. v. Christian THIES (Nicole Hennecke)

SCHULZ, Christian: Die Enzyklika „Humanae Vitae" im Licht von „Veritatis Splendor". Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre (Stephan Goertz)

Theologische Friedensforschung . . . . . Sp. 155

VAN DE LOO, Stephanie: Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven (Markus Weingardt)

Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderungen für die christlichen Kirchen, hg. v. Judith KÖNEMANN / Adrian LORETAN-SALADIN (Nediljko A. Ančić)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 157

Bibel im Spiegel sozialer Milieus. Eine Untersuchung zu Bibelkenntnis und -verständnis in Deutschland, hg. v. Martin EBNER / Karl GABRIEL in Verbindung mit Johanna ERZBERGER / Helmut GELLER / Christian SCHRAMM (Norbert Mette)

KUBIN, Sarah: Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes (Klemens Richter)

GIEBEL, Michael: Predigt zwischen Kerygma und Kunst. Fundamentalhomiletische Überlegungen zu den Herausforderungen der Homiletik in der Postmoderne (Christian Grethlein)

BOSCHKI, Reinhold, in Zusammenarbeit mit Stefan Altmeyer und Julia Münch: Einführung in die Religionspädagogik (Björn Igelbrink)

Interreligiöse Beziehungen . . . . . Sp. 163

„...damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. Walter HOMOLKA / Erich ZENGER (Hubert Frankemölle)

GÄDE, Gerhard: Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen (Christian W. Troll)

MIDDELBECK-VARWICK, Anja: Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum (Klaus von Stosch)

Vielfalt und Wandel. Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet, hg. v. Erich GELDBACH / Peter Noss (Georg Röwekamp)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 171

Bibliographie . . . . . Sp. 173

Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert

von Georg Steer

I

Papst Johannes XXII. erklärte am 27. März 1329 in seiner Constitutio ‚In agro dominico', ein Jahr nach dem Tod Meister Eckharts († 28. Januar 1328)[1], 17 Sätze aus dessen Schriften für häretisch und weitere 11 Sätze für häresieverdächtig. Der Papst verurteilte Eckhart in seiner Person ausdrücklich nicht als Häretiker, sondern er verurteilte den Hervorbringer „zahlreicher Lehrsätze", die dieser aufgestellt habe, die für den Glauben gefährlich seien, die er sogar schriftlich niedergelegt habe und die er vor allem „vor dem einfachen Volke in seinen Predigten lehrte".[2]

[1] Walter Senner OP, *Meister Eckhart in Köln*, in: Klaus Jacobi (Hg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 7), Berlin 1997, 207–235, hier 233. Man glaubte lange, Eckharts Todesdatum sei verlorengegangen, aber Walter Senner entdeckte in einer Quelle des 17. Jh.s aus dem Dominikanerorden den Vermerk, in den deutschen Konventen werde alljährlich am 28. Januar Eckharts gedacht.

[2] Acta Echardiana, hg. v. Loris Sturlese (Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke, Bd. V [= LW V], Stuttgart 2006, 149–617), Processus contra magistrum Echardum n. 65 (Bulle ‚In agro dominico') LW V, 596–600, hier 597,7–17: *Sane dolenter referimus, quod quidam hiis temporibus de partibus Theutonie, Ekardus nomine, doctorque, ut fertur, sacre pagine ac professor ordinis fratrum Predicatorum, plura voluit*

ZD

Die päpstliche Verurteilung sollte das Zentrum von Eckharts Lehre und Predigt treffen. Doch Eckhart selbst nimmt der Verurteilung ihre Schärfe. Er widerruft alles, was ihm der Papst vorwirft. In einer Urkunde lässt dieser festhalten, dass „der besagte Eckhart [...] am Ende seines Lebens den katholischen Glauben bekannt" und die „26 Artikel widerrufen" habe. Es verlangt genau hinzuhören, wie dieser Widerruf formuliert ist: er (Eckhart) widerrufe seine Lehre und alles, was er gepredigt habe, nur insofern (*quantum*) das von im Gelehrte bei den Gläubigen eine häretische oder (*seu*) eine irrige und dem Glauben feindliche Meinung erzeugen könnte.[3] Die Bulle unterscheidet offensichtlich nicht, ob die Sätze im strengen Sinne häretisch sind oder ob sie nur einen Irrtum enthalten: [...] *invenimus primos quindecim memoratos articulos et duos etiam alios ultimos tam ex suorum sono verborum quam ex suarum connexione sententiarum errorem seu labem heresis continere* („Wir haben gefunden, dass die ersten fünfzehn der erwähnten Artikel und auch die beiden letzten sowohl ihrem Wortlaut nach wie auch nach dem Zusammenhang ihrer Gedanken Irrtum o d e r das Mal der Häresie enthalten").[4] Auf die Bedeutsamkeit der Partikel *seu* wurde erst in jüngster Zeit hingewiesen.[5] Winfried Trusen zieht daraus den Schluss: Eckhart „widerrief damit keineswegs die eigene Lehre, so wie er sie intendierte, sondern nur ihre mißverständliche Deutung. Aber damit gab sich das päpstliche Gericht zufrieden."[6] Bernard McGinn zieht sogar die Annahme in Betracht, dass Papst Johannes XXII. gar nicht verstanden hat, worum es Eckhart ging.[7] Eckhart wehrte alle Angriffe auf seinen guten Ruf und seine Orthodoxie immer wieder mit der Aussage ab, dass er gar kein Häretiker sein könne: *Errare enim possum, haereticus esse non possum. Nam primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem* („Denn zwar kann ich irren, aber ein Häretiker kann ich nicht sein. Das erstere ist nämlich eine Sache des Verstandes, das zweite eine Sache des Willens").[8] Bei dieser Argumentation hatte er Bonaventura auf seiner Seite, der in seinem Sentenzenkommentar schreibt: *contra Augustinum, qui dicit primo De Trinitate* (I c. 3 n. 5): *Errare potero, sed haereticus esse non potero.*[9] Eckhart gesteht sogar zu, dass einige Artikel *erronea et falsa* seien, aber niemals *haeretica*; er verlangt, man müsse sie immer im Lichte seiner guten Absichten lesen. So erklärt er zu den Auszügen zum Thema der Geburt des Wortes in der Seele: *Totum, quod dictum est, falsum est et absurdum secundum imaginationem adversantium. Verum est tamen secundum verum intellectum* („Alles Gesagte ist falsch und abwegig in dem Sinn, in dem die Gegner es sich vorstellen. Es ist jedoch wahr in dem Sinn, in dem es in Wahrheit verstanden werden kann").[10] Eckhart bindet seine Aussagen grundsätzlich an die Wahrheit: *Mir genüeget, daz in mir und in gote wâr sî, daz ich spriche und schrîbe* („Mir genügt es, dass in mir und in Gott wahr sei, was ich spreche und schreibe").[11] Es ist auffällig, wie schwankend das Urteil des Papstes über Eckharts angebliche Verfehlungen ist, und es ist gut nachvollziehbar, dass „die Bulle als ein Zeugnis für die Ängste des Papstes vor Eckharts volkssprachlicher Theologie"[12] eingeschätzt wurde. Aus Köln wurden rund 150 verdächtige Artikel nach Avignon geliefert. Kriminalisiert werden letztlich aber nur 28, wobei das ‚Votum Avenionense' des päpstlichen Gerichts in Avignon alle 28 Artikel gleichmäßig als häretisch einschätzt. In der Bulle hingegen wird die Liste der 28 Artikel in drei Kategorien unterteilt. Die erste Kategorie zählt 15 *articuli*, die „Irrtum oder das Mal der Häresie"[13] enthalten. Die zweite zählt 11 *articuli* auf, die „schlecht klingen, sehr kühn" und „der Häresie verdächtig" seien.[14] In der dritten Kategorie werden noch zwei *articuli* genannt, die auch häretisch seien, aber von denen Eckhart aussagt, er habe sie so nicht gesagt. Ganz besonders muss auffallen, dass Johannes XXII. in seinem Schreiben vom 15. April 1329 an den Kölner Erzbischof, in dem er die Veröffentlichung der Bulle in seiner Diözese befiehlt, nur von *errores* und nicht auch noch von der *labes haeresis* schreibt: *et maxime illi quibus idem Ekardus, dum vixit, predictos articulos predicavit, erroribus contentis in eis minime imbutantur.*[15] Wir wissen nicht, resümiert Bernard McGinn, „ob die verwirrende Unterscheidung zwischen den häretischen und den lediglich gefährlichen Artikeln vom Papst selbst oder in irgendeinem anderen Stadium des Prozesses von anderen eingebracht wurde".[16]

II

Nikolaus von Kues, der sich 130 Jahre nach Eckhart mit dem Text der Bulle eingehend beschäftigt,[17] befreit die 11 Artikel, die nach Johan-

sapere quam oportuit et non ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei [vgl. Rom. 12,3] *[...] dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quam maxime coram vulgo simplici in suis predicationibus, que etiam redegit in scriptis.* Neuhochdeutsche Übersetzung: *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. v. Josef Quint, München 1979, 449–455, hier 449. Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. v. Peter Hünermann, 39. Aufl. Freiburg i. Br. / Basel / Rom / Wien 2001, 399–404, Nr. 950–980. Die Bulle ist von Hünermann nicht vollständig übersetzt.

3 Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 600,117–123: *quod [...] prefatus Ekardus in fine vite sue fidem catholicam profitens predictos viginti sex articulos, quos se predicasse confessus extitit, necnon quecunque alia per eum scripta et docta, sive in scolis sive in predicationibus, que possent generare in mentibus fidelium sensum hereticum vel erroneum ac vere fidei inimicum, quantum ad illum sensum revocavit.*

4 Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 599,98–100.

5 Georg Steer, *Eckhart der meister*, in: Literarische Leben. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, hg. v. Matthias Meyer / Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 2002, 713–753, hier 739f.; ders., *Der Prozeß Meister Eckharts und die Folgen*, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft N.F. 27 (1986), 47–64.

6 Winfried Trusen, *Meister Eckhart vor seinen Richtern und Zensoren. Eine Kritik falsch gedeuteter Redesituationen*, in: Jacobi [Anm. 1], 207–237, hier 232; ders., *Zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, in: Heinrich Stirnimann / Ruedi Imbach (Hg.): Eckhardus Theutonicus homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart (Dokimion 11), Freiburg/Schweiz 1992, 7–30, hier 21 und 29: „Eckhart ist kein Häretiker gewesen. Er fühlte sich der Kirche immer verbunden. Die damalige Auffassung von der Häresie führte zu einer Verurteilung einiger seiner Äußerungen als häretisch, häretisch aber im wesentlichen im Hinblick auf die Formulierung. Seine eigentliche Lehre wurde damit rechtlich nicht tangiert." Es mag zutreffen, dass die Form der Verurteilung Eckharts durch den Papst dessen eigentliche Lehre nicht tangiert; die Theologenkommission des Papstes, deren Stellungnahme zu Eckharts Artikeln im ‚Votum Avenionense' erhalten ist, beanstandet jedoch keineswegs nur die irritierenden Formulierungen Eckharts, sondern massiv dessen metaphysische und theologische Positionen – freilich aus der Sicht ihrer eigenen metaphysischen und theologischen Positionen. Vgl. dazu Andrés Quero-Sánchez, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Freiburg i. Br. / München 2004, 200–262: Eckharts Inquisitionsprozeß. Ein Anhang enthält „Das Gutachten einer Avignonenser Theologenkommission über 28 Eckhart belastende Artikel (sog. Votum Avenionense)" mit deutscher Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen (331–395).

7 Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland. Bd. 4: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*. Aus dem Englischen übersetzt von Bernardin Schellenberger, Freiburg/Basel/Wien 2008 (engl. Originalausgabe: The Harvest of Mysticism in Medieval Germany 1300–1500. Vol. IV of: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, New York 2005), 190: „Schließlich absolviert der Papst am Ende seiner Bulle Eckhart als Person von der Häresie und stellt auf der Grundlage eines öffentlichen Dokuments fest, dass ‚der besagte Eckhart [...] am Ende seines Lebens den katholischen Glauben bekannt und die 26 Artikel widerrufen und auch bereut hat, von denen er gestand, sie gepredigt zu haben, [...] *insofern* sie in den Köpfen der Gläubigen eine häretische oder eine irrige und dem Glauben feindliche Meinung erzeugen könnten.' So wahrte Eckhart sogar noch am Ende seines Lebens seine Integrität, indem er ausdrücklich ein *inquantum* einbrachte, das der Papst entweder hatte durchgehen lassen oder gar nicht begriffen hatte."

8 Acta Echardiana n. 48 (Responsio), LW V, 277,4f. (Proc. Col. I n. 80).

9 Bonaventura, Sent. IV d. 13 dub. 4, Opera omnia IV, 313b.

10 Acta Echardiana n. 48 (Responsio), LW V, 341,24–26 (Proc. Col II n. 99; Übersetzung: Bernardin Schellenberger).

11 ‚Buch der göttlichen Tröstung', DW V, 60,13f. Vgl. auch *Meister Eckhart, Das Buch der göttlichen Tröstung. Vom edlen Menschen. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch*. Übers. und mit einem Nachwort v. Kurt Flasch, München 2007, 88.

12 McGinn [Anm. 7], 189.

13 Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 599,98–100: *primos quindecim memoratos articulos et duos etiam alios ultimos tam ex suorum sono verborum quam ex suarum connexione sententiarum errorem seu labem heresis continere.*

14 Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 599,100–600,102: *alios vero undecim [...] reperimus nimis male sonare et multum esse temerarios de heresique suspectos.*

15 Acta Echardiana n. 66, LW V, 602,16–18.

16 McGinn [Anm. 7], 189.

17 Neu hg. v. Georg Steer, *Die Predigten des Cusanus im Vergleich mit dem Predigtwerk von Meister Eckhart*, in: Klaus Kremer / Klaus Reinhardt (Hg.): Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 30: Die Sermones des Nikolaus von Kues. Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur. Akten des Symposions in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004, Trier 2005, 145–170, hier 167–169: Anhang: Des Nicolaus Cusanus Auszug aus der Bulle Johannes' XXII. vom 27. März 1329. Kues, Hospitalbibliothek Cod. 21, fol. 78^{rb}–78^{va}; Acta Echardiana, Anhang 4,

nes XXII. „übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig" (*male sonantes, temerarios et suspectos de heresi*) seien, schlichtweg vom Verdacht der Häresie. Er verkürzt den Zusatz der Bulle *suspectos de heresi* auf *suspectos*: *Sequentes articuli relicti sunt tamquam suspecti.*[18] Auch befreit Cusanus Meister Eckhart von dem Vorwurf der Böswilligkeit und der bewussten „Perfidie".[19] Er deutet in seiner Predigt Sermo CCLXII: h XIX, Nr. 25 den bösen Feind nicht auf die Person Eckharts, sondern auf den Teufel, den Vater der Lüge. Die Bulle schreibt: „Auf dem Acker des Herrn [...] müssen Wir die geistliche Pflege so wachsam und besonnen ausüben, daß, wenn irgendwann ein Feind auf ihm über den Samen der Wahrheit Unkräuter sät, sie im Entstehen erstickt werden [...], damit, nachdem der Same der Laster (*semen vitiorum*) abgetötet und die Dornen der Irrtümer (*spinae errorum*) herausgerissen sind, die Saat der katholischen Wahrheit fröhlich aufgehe."[20] Der Vorwurf des Papstes lautet demnach: Eckhart habe „verführt durch den Vater der Lüge" „auf dem Acker der Kirche" „Dornen und Disteln", also häretische Lehrsätze, hervorgebracht. Nicolaus Cusanus legt das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,24–30) mit Bezug auf die Präambel der Bulle, die er in seiner Textabschrift beiseite lässt, anders, nämlich theologisch aus: „Sie fragen, woher Laster (*vitia*) und Häresien (*haereses*) im Acker des Herrn entstehen, ob nämlich aus dem Acker oder von anderswo her. Er antwortet: ‚Ein feindlicher Mensch hat das getan'. Merke: Christus wird der Freund des Menschen genannt, ‚der Teufel' ‚der feindliche Mensch'. Da jener (= Christus) nämlich Geist ist, sät er (= der Teufel) geistige Schlechtigkeit darüber (*spiritalem nequitiam*), die nicht ohne Sämann aus dem Acker wächst. Die Seele ist von ihrem Schöpfer her rein und bringt aus sich keine ‚schlechte Frucht' hervor, da sie diesen ‚Samen' nicht von ihrem Schöpfer hat; wenn sie sie (= die schlechte Frucht) also hervorbringt, ist das, weil sie der Feind gesät hat."[21] Für Cusanus ist der Sämann (*sator*) nicht der Mensch (*homo* = Echardus), sondern der Teufel (*diabolus*). Cusanus streicht die Schlusspartie der Bulle, vermerkt aber ihre wesentliche Aussage: *Isti articuli sunt condempnati a papa* und fügt kommentierend hinzu: *et revocati in fine vite per magistrum Heckardum.* Das ist Eigentext des Cusaners. Sehr souverän kann Nikolaus auch den Angriff des Heidelberger Theologen Johannes Wenck von Herrenberg († 1460) abwehren, der ihn bezichtigte, er sei ein Parteigänger und Förderer der Häresie Eckharts. Nikolaus weist dem Heidelberger Professor nach, er (Johannes) kenne von Eckhart nichts außer der Verurteilungsbulle. Auch habe er seine ‚Docta ignorantia' schlecht gelesen. Mit gelassener Bestimmtheit kann er Johannes Wenck vorhalten, „er habe niemals gelesen, daß Eckharts Meinung nach das Geschöpf mit dem Schöpfer identisch sei".[22] Nikolaus indes kann sich rühmen, die Schriften Eckharts, die lateinischen zumal, nicht nur flüchtig, sondern gründlich gelesen zu haben. Josef Koch nennt ihn den kongenialen Rezipienten im 15. Jh.[23] Nikolaus gibt sich in der ‚Apologia' als Verteidiger und geistiger Nachfolger Eckharts aus. Er rühmt in der Kommentierung des Sermo XXIII der lateinischen ‚Sermones' Eckharts Kühnheit[24] der Beweisführung. Am Rande des Sermo XXIII vermerkt Cusanus: *alternatio dictionum multa obscura declarat et in hoc iste magister est in omnibus scriptis suis singularis* („Die Änderung der Begriffe erhellt viel Dunkles; und hierin ist dieser Meister in allen seinen Schriften einzigartig").[25] Er rechnet sich zu den wenigen *intelligentes*, die den Meister verstanden hätten und die seine Ideen weiterentwickeln könnten. Es entspräche deshalb seinem Wunsch, äußert er, „daß seine [Eckharts] Bücher der Öffentlichkeit entzogen würden; denn, wenn auch die Einsichtigen viel Feines und Nutzbringendes darin fänden, so sei das Volk doch nicht reif für das, was er oft konträr zur Gepflogenheit der anderen Gelehrten einflicht."[26] Im Vergleich mit Eckhart erscheint die Position des Cusaners eigentümlich konservativ. Eckhart hatte in seinem ‚Buch der göttlichen Tröstung' ein ekklesiologisches und bildungsgeschichtliches Programm entwickelt, das in die Zukunft weist und das er in die Form einer Apologie hüllt: *ensol man niht lêren ungelêrte liute, sô enwirt niemer nieman gelêret, sô enmac nieman lêren noch schrîben. Wan dar umbe lêret man die ungelêrten, daz sie werden von ungelêret gelêret. Enwære niht niuwes, sô enwürde niht altes* („Soll man nicht ungelehrte Leute lehren, so wird niemals wer gelehrt, und so kann niemand dann lehren und schreiben. Denn darum belehrt man die Ungelehrten, dass sie aus Ungelehrten zu Gelehrten werden. Gäbe es nichts Neues, so würde nichts Altes").[27] Ruedi Imbach erkennt in diesen wenigen Sätzen eine „neue Konzeption des Christentums", die „eine bahnbrechende Auffassung zur Stellung und Bildung der Laien in Kirche und Gesellschaft impliziere".[28]

III

Dass Eckhart bereits im 14. Jh., also vor Nikolaus von Kues, trotz des kirchlichen Verbots Wirkung entfaltete, enorme Wirkung sogar, beweisen die Nachfolgegestalten Heinrich Seuse (21.3.1295/97–25.1.1366)[29] und Johannes Tauler († 16.6.1361)[30]. Sie bewegen sich „innerhalb der geistigen Koordinaten des Eckhartschen Denkens".[31] Ihre schriftstellerische Produktion führt die mystische Bewegung der deutschen Dominikaner auf einen bisher nicht gekannten Höhepunkt. Bernard McGinn kann resümieren: „Die deutschen Dominikaner brachten also im frühen 14. Jahrhundert drei eng miteinander verbundene und doch unterschiedliche geniale mystische Autoren hervor."[32] Johannes Tauler hat ein schönes Wort über Eckhart gefunden, das oft zitiert wird: „Euch belehrt und zu euch spricht ein liebwerter

LW V, 612–614: Liste der verurteilten Thesen in der Cusanischen Eckhart-Sammlung.

[18] Kues, Hospitalbibliothek Cod. 21, fol. 78va.

[19] Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Dritter Bd.: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 216–353: XXXVI. Meister Eckhart, hier 255. Die Präambel der Bulle ‚In agro dominico' unterzieht Kurt Ruh einer harschen Kritik: „Als ausgemachte Perfidie darf diese Präambel gelten, als sie ausgerechnet das, woran niemand zweifeln konnte, selbst nicht die Eckhart übel gesinnten Kommissare in Köln, die subjektive Rechtgläubigkeit des verurteilten Predigers und Theologen nicht nur in Frage stellt, sondern in bewußte Häresie verkehrt."

[20] Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 597,2–6: *In agro dominico, cuius dispositione superna licet inmeriti sumus custodes et operarii, oportet nos sic vigilanter et prudenter spiritualem exercere culturam, ut, siquando in eo inimicus homo supra semen veritatis zizania seminet, priusquam se in incrementa noxie pullulationis extollant, prefocentur in ortu, ut enecato semine vitiorum et spinis errorum evulsis leta seges veritatis catholice coalescat.*

[21] Sermo CCLXVII: h XIX Nr. 25: *Admirantur unde oriantur vitia et haereses ›in agro‹ dominico, an scilicet ex ›agro‹ vel aliunde. Respondet: ›Inimicus homo hoc fecit‹. Nota, Christus dicitur amator hominum, ›diabolus‹ ›inimicus homo‹. Ille cum sit spiritus, superseminat spiritalem nequitiam, quae non oritur ex ›agro‹ sine satore. Anima est a creatore pura et ex se non producit ›malum fructum‹, cum non habeat hoc ›semen‹ a creante, ideo si producit, est quia ›inimicus seminavit‹.*

[22] ‚Apologia doctae ignorantiae': h II, 25,7–9 (Nr. 36): *Aiebat tamen praeceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem.*

[23] Josef Koch, *Kleine Schriften I*, Rom 1973, 452, spricht von einer „kongenialen Begegnung" zwischen Eckhart und Nikolaus von Kues.

[24] Die Verurteilungsbulle vom 27.3.1329 gebraucht den Ausdruck *temerarius.*

[25] Magistri Echardi Sermones (Meister Eckhart. Die lateinischen Werke. Bd. IV [= LW IV]), Stuttgart 1956, XXIII.

[26] Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 1, hg. u. eingeführt v. Leo Gabriel, übers. u. komment. v. Dietlind und Wilhelm Dupré, Wien 1964, 568f. Vgl. dazu den Text der ‚Apologia doctae ignorantiae': h II, 25,7–12 (Nr. 36): *Aiebat tamen praeceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem, laudans ingenium et studium ipsius; sed optavit, quod libri sui amoverentur de locis publicis, quia vulgus non est aptus ad ea, quae praeter consuetudinem aliorum doctorum ipse saepe intermiscet, licet per intelligentes multa subtilia et utilia in ipsis reperiantur.*

[27] ‚Buch der göttlichen Tröstung', DW V, 60,28–61,1.

[28] Kurt Flasch / Ruedi Imbach, *Meister Eckhart – in seiner Zeit*, Düsseldorf, Identity-Foundation 2003, 18.

[29] Alois M. Haas / Kurt Ruh, *Heinrich Seuse OP*, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (= ^{2}VL), Bd. 8, hg. v. Kurt Ruh zusammen mit Gundolf Keil, Werner Schröder, Burghart Wachinger, Franz Josef Worstbrock, Berlin / New York 1992, 1109–1129. Den Nachruhm verdankt Seuse v. a. dem ‚Buch der ewigen Weisheit' und dem ‚Horologium sapientiae'. Vom ‚Horologium' werden über 400 Abschriften und 10 alte Drucke von 1480–1539 gezählt. Eine deutsche Übersetzung des ‚Horologium' ist jetzt zugänglich: *Heinrich Seuse, Stundenbuch der Weisheit.* Das ‚Horologium Sapientiae', übers. v. Sandra Fenten, Würzburg 2007.

[30] Louise Gnädinger / Johannes G. Mayer, *Tauler, Johannes OP*, in: ^{2}VL [Anm. 29], Bd. 9, Berlin / New York 1995, 631–658. Das ‚deutsche Predigtbuch' Taulers ist als einziges ‚Predigtbuch' auch gedruckt und durch Surius ins Lateinische übersetzt worden. Zur Wirkung Taulers schreibt David Blamires, 'Introduction', in: *The Book of the Perfect Life*, Walnut Creek 2003, 14: „Tauler erfreut sich der Auszeichnung, der einzige mittelalterliche deutsche Mystiker zu sein, dessen Werk sowohl in Manuskript- wie Druckform in praktisch ununterbrochener Abfolge von seinen Lebzeiten bis heute gekannt und geschätzt wurde."

[31] Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit. Daz bůchli der warheit.* Kritisch hg. v. Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich. Mit einer Einleitung von Loris Sturlese. Übers. v. Rüdiger Blumrich. Mittelhochdeutsch – Neuhochdeutsch (Philosophische Bibliothek Bd. 458), Hamburg 1993, LI.

[32] McGinn [Anm. 7], 413.

Meister, aber ihr begreift nichts davon. Er sprach aus der Ewigkeit und ihr versteht es nach der Zeit."[33]

Das Wissen um Meister Eckhart hat zusammenfassend der Basler Taulerdruck von 1521/22 (Basler Taulerdruck, 242va–316vb) in die Neuzeit getragen. Das in die Mitte des Predigtbuches eingeschobene Vorwort stammt wahrscheinlich von dem Kartäuser Georg Carpentarius, der interessantesten Persönlichkeit unter den Basler Kartäusern des 16. Jh.s: „Es folgen jetzt eine Reihe sehr feinsinniger, vortrefflicher und wertvoller Predigten, von sehr gelehrten und frommen Vätern und Lehrern geschrieben, aus denen Doktor [Johannes] Tauler die Grundzüge seiner Lehre genommen hat, insbesondere aus Meister Eckhart, den er bisweilen in seinen Predigten auch zitiert. Dieser war ein vortrefflicher und hochgelehrter Mann gewesen und in allen Feinheiten natürlicher und göttlicher Wissenschaft so hoch ausgewiesen, daß viele gelehrte Leute zu seiner Zeit ihn nicht richtig verstehen konnten, weshalb auch ein Teil seiner Lehre an manchen Stellen und Artikeln verworfen worden ist, und von einfältigen Menschen mit Vorsicht gelesen werden sollte. Gleichwohl ist in dieses vorliegende Buch mit Bedacht nichts aufgenommen worden, das allgemein nicht recht verstanden werden kann. Es ist dies ein Teil seiner Lehre und Predigten, an denen man spüren kann, wie gelehrt und wie feinsinnig [*subtil*] Eckhart gewesen sein muß, und worauf der Grund seiner Lehre und aller seiner Predigten (wie auch der des Doktor Johannes Tauler) befestigt gewesen ist. Hierbei kann man weiterhin erkennen, daß es vor Zeiten (doch nicht mehr heute) viele gelehrte Leute in vielen Wissenschaften gegeben hat, die in deutschen Landen aufgetreten sind."[34]

Heinrich Seuses Absicht war es gewesen, Eckhart in seinem ‚Buch der Wahrheit', das Heinrich Denifle als „das schwierigste Büchlein unter den Schriften der deutschen Mystiker"[35] bezeichnete, zu verteidigen. Loris Sturlese vertritt die Meinung, dass Seuse „durch das ‚Buch der Wahrheit' versuchte, die geistige Nachfolge Eckharts anzutreten". Sturlese kann seine Meinung gut begründen: „Seuse setzte seine Ausführungen unter das Zeichen von Thomas von Aquin, er hob die Bedeutung des Augustinus hervor, der Kern seiner Antwort zur Frage nach der Seligkeit blieb jedoch ganz und gar eckhartisch (der Mensch, *übergewandelt in ein götlich bilde, ist gotes kint* geworden). Es handelte sich um einen erneuten Versuch zu zeigen, daß die Position Eckharts der kirchlichen Tradition entsprach."[36] Es kommt einer verdeckten Entschuldung Eckharts gleich, wenn der getreue Kirchenmann Seuse, ein glühender Verehrer Eckharts, von Papst Gregor XVI. am 16. April 1831 selig gesprochen wird. Doch eigentlich mag die Seligsprechung Seuses nicht mehr überraschen, wenn Eckhart, der nach Johannes XXII. persönlich kein Häretiker war, zu jenen Männern des Dominikanerordens gezählt werden konnte, deren Gelehrtheit und Heiligkeit öffentliche Anerkennung fand. Von Johannes Meyer (1422–20.7.1485), einem der wichtigsten Ordenshistoriographen der deutschen Dominikaner, stammen die Worte: *Eckhardus Theutonicus, magister in theologia, homo doctus et sanctus.*[37]

Bemerkenswert ist ein offener Entschuldungsversuch 100 Jahre später: Von einigermaßen verbindlicher Relevanz ist eine kirchenamtliche Verlautbarung der Diözese Köln, jener Diözese, die unter dem Erzbischof Heinrich II. von Virneburg 1326 so nachdrücklich die Verurteilung Eckharts betrieben hatte. In dieser offiziellen Bekanntmachung vollzieht die Kölner Kirche 1934 in Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus einen bemerkenswerten Wandel. In ihr wird von einer „unschuldigen Schuld" gesprochen, die man im 14. Jh. begangen habe. Und sie preist jetzt Eckhart als „eine der zartesten Blüten am weithinschattenden Baum der Weltkirche und eine der geistvollsten und lautersten Persönlichkeiten deutscher Katholizität".[38]

IV

Eine vom Generalkapitel des Dominikanerordens eingesetzte „Meister Eckhart-Kommission" hat 1980 „einen Vorstoß zur Ehrenrettung des inzwischen weit über Europa hinaus zu Ansehen und Hochschätzung gelangten Denkers und Mystagogen"[39] Eckhart unternommen. Heinrich Stirnimann fasst in seinem Epilog die Ergebnisse der Berichte zusammen und kommt zu einem „erfreulichen" Ergebnis. Aus ihnen gehe hervor, „daß eine ‚Rehabilitierung' Eckharts im juristischen Sinne sich erübrigt, da Eckhart ja nicht verurteilt wurde. Da aber die Avignoneser Sentenz, trotz der die Kölner Anklage modifizierenden, im entscheidenden Punkt korrigierenden Ausrichtung, fatale Folgen – zunächst das Omen ‚Häresie', das mit dem Namen Eckharts verbunden wurde, dann die Diskreditierung, schließlich die Versenkung der eckhartschen Schriften – zeitigte, dürfte eine die Rechtgläubigkeit Eckharts anerkennende und seine Verdienste als Lehrer und Prediger würdigende Geste sich nahelegen. Zu denken wäre etwa an eine Erklärung, nicht unähnlich jener, die vor einigen Jahren der Verurteilung Galileis gegenüber ausgesprochen worden ist. Auf jeden Fall ist zu wünschen, daß die Kunde der durch Trusen erschlossenen Erkenntnisse nicht auf den engen Kreis von Fachgelehrten beschränkt bleibe, sondern auch zu jenen gelange, die, von vitalen Interessen motiviert, Eckharts Traktate und Predigten zu erbaulichen Zwecken lesen."[40]

Auf Initiative und Vorschlag der damals in England lebenden Laiendominikanerin der Irischen Provinz Ursula Fleming richtete die Englische Ordensprovinz der Dominikaner im Jahr 1980 eine Petition an das Generalkapitel des Ordens, „die Heilige Glaubenskongregation die Möglichkeit untersuchen zu lassen, eine offizielle Deklaration der Orthodoxie Meister Eckharts zu promulgieren und die Verurteilung einiger seiner Thesen, die die Bulle ‚In agro dominico' vom 27. März 1329 enthält, zurückzunehmen". Es wurde außerdem gefordert, dass „das Generalkapitel entweder eine Kommission von Theologen und weiteren Wissenschaftlern einsetzen sollte, um einen Bericht zu verfassen, der der Heiligen Glaubenskongregation vorgelegt werden sollte, falls deren Ergebnisse eine offizielle Wiedereröffnung seines Falles empfehlen würde, oder es sollte der Heiligen Glaubenskongregation die Hilfe des Ordens anbieten, eine solche Kommission einzusetzen"[41]. Das Generalkapitel beschloss wie folgt:

„Committimus Magistro Ordinis ut quaerat a Sacra Congregatione pro Doctrina Fidei utrum, scriptis Magistri Eckhart diligenter examinatis, aliqua abrogatio condemnationis eius a competenti auctoritate fieri possit; item Magistro Ordinis committimus ut, responsione huius Sacrae Congregationis accepta, pro sua prudentia, commissionem peritorum constituat ad necessaria studia facienda".

Die „Meister-Eckhart-Kommission" wurde schließlich 1983 durch den damaligen Generaloberen des Dominikanerordens, Fr. Vincent de Couesnongle, eingesetzt, um „einen Vorstoß zur Ehrenrettung des inzwischen weit über Europa hinaus zu Ansehen und Hochschätzung gelangten Denkers und Mystagogen"[42] zu unternehmen. Die Kommission bestand aus folgenden Mitgliedern:

Prof. Alois M. Haas (Univ. Zürich); Prof. Ruedi Imbach (Univ. Fribourg i. d. Schweiz); Prof. Loris Sturlese (Scuola Normale Superiore di Pisa); Fr. Fidouard Weber OP (Centre National de Recherches Scientifiques, Paris); Fr. Willehad Eckert OP (Univ. zu Köln) und Prof. em. Fr. Heinrich Stirnimann OP (em. Fak. d. Theol., Fribourg i. d. Schweiz) als Vorsitzender der Kommission.

Die Kommission legte schließlich zu Beginn des Jahres 1992 ihren Bericht vor, publiziert als *Eckardus Theutonicus, homo doctus et*

[33] Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München ^{2}1989, 11.

[34] Georg Steer, *Predigt 51 ‚Haec dicit dominus: Honora patrem tuum'*. In: Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese. Bd. III, Stuttgart 2009, 52–91, hier 62f.

[35] Heinrich S. Denifle, Einleitung, in: *Die deutschen Schriften des sel. Heinrich Seuse aus dem Predigerorden*, hg. v. Heinrich S. Denifle, 1. Bd., München 1876, XXV; Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, ND Frankfurt a. M. 1961; Winfrid Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N. F. 54), Paderborn 1988, 134.

[36] Sturlese [Anm. 31], IL.

[37] Johannes Meyer, *Liber de viris illustribus ordinis praedicatorum*, hg. v. Paulus von Loë, Leipzig 1918, 32; Loris Sturlese, *Meister Eckharts Weiterwirken. Versuch einer Bilanz*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6], 169–183, hier 182.

[38] *Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin*. Amtliche Beilage, Berlin 1935, 144; Ingeborg Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. 3), Leiden 1967.

[39] Heinrich Stirnimann, *Vorwort*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6], IXf., hier IX.

[40] Heinrich Stirnimann, *Epilog*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6], 269–303, hier 279.

[41] „Petition to the General Chapter, 1980". Orig.: Archiv der Eckhart Society, Großbritannien. Für die Vermittlung und die Erlaubnis zur Benutzung der archivalischen Unterlagen danke ich ganz außerordentlich Prof. Markus Vinzent, Eckhart Society, Großbritannien.

[42] Heinrich Stirnimann, *Vorwort*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6], IXf., hier IX.

sanctus[43], der mit einem Begleitschreiben des damaligen Dominikanergeneraloberen, Damian Byrne, am 30. 3. 1992 an „Joseph Cardinal Ratzinger, Prefect of the Congregation of the Doctrine of the Faith" weitergeleitet wurde. Im Begleitbrief wurde ausdrücklich auf die ebenfalls von der Kommission in Auftrag gegebene und 1988 publizierte rechtshistorische Studie von Prof. Winfried Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart, Vorgeschichte, Verlauf, Folgen* (Paderborn 1988) verwiesen. Die wichtigsten Positionen des Dominikanerordens, die im Begleitschreiben an Kardinal Ratzinger von dem Dominikanergeneraloberen hervorgehoben wurden, sind folgende:

1.) Der Dominikanerorden hat ein „direktes Interesse an Meister Eckharts Leben, Werk und Ruf. Dieses begründet, dass das Generalkapitel 1980 eine Petition bezüglich des großen Theologen und Mystikers willkommen geheißen hat, die ihren Ursprung von einer Gruppe von Dominikanerlaien und Freunden des Ordens aus Großbritannien hat, mit der verstorbenen Frau Ursula Fleming an der Spitze, die die Eckhart Society gegründet hatte".
2.) Obwohl „der Prozess in Köln Eckhart als Häretiker zu verurteilen anstrebte, wurde in Avignon bald seine moralische Integrität geschätzt und der Prozess darauf reduziert, solche Meinungen zu prüfen, die dem bekannten Meister der Theologie zugeschrieben wurden".
3.) „[...] dass, nach Prof. Trusens Meinung, Eckhart keiner Rehabilitierung im kanonischen Sinne bedarf, da seine Person, seine Lehre, sein Apostolat oder seine Spiritualität nicht wirklich verurteilt wurden". „Nach Fr. Weber sei Eckharts Lehre vollständig übereinstimmend mit der orthodoxen Tradition großer Theologen wie der der Kappadozier, Augustinus, Thomas und anderer. T. Suarez-Nani hat zudem nachgewiesen, dass jede der zensurierten Propositionen bei genauem Studium in vollkommen orthodoxer Weise zu interpretieren sei."

In einer direkten Ansprache an Kardinal Ratzinger selbst „ob seines generellen Interesses an der Mystik und insbesondere an Eckhart selbst, dann aber auch mit Blick auf die Hilfe und das Licht, das so viele Menschen, nicht alleine Christen, in seinen (Eckharts) Schriften und besonders in seinen Predigten finden", schreibt der Ordensgeneral Fr. Damian Byrne, „bitte ich Sie formell, das Anliegen unseres Generalkapitels aufzunehmen: utrum [...] aliqua abrogatio condemnationis eius a competenti auctoritate fieri possit".[44] Heinrich Stirnimann fasst in seinem Epilog die Ergebnisse der Berichte zusammen und kommt, wie auch Damian Byrne in seinem Begleitschreiben, auf den Parallelfall Galileo Galileis zu sprechen, bei dem Papst Johannes Paul II. durch persönliche Intervention zu einer Revision des Prozesses beigetragen habe.

Auch wenn man sich nicht recht vorstellen kann, dass der Kommissionsbericht und das Schreiben Byrnes von Kardinal Ratzinger und der Glaubenskongregation ungelesen blieb, erfolgte doch bislang keine direkte Reaktion der Glaubenskongregation. Auf Nachfrage des Präsidenten der Eckhart Society, Peter Talbot Wilcox, erhielt dieser jedoch noch am 15. August 1992 eine Antwort des Ordensgeneraloberen der Dominikaner, Timothy Ratcliffe, mit u. a. folgendem Inhalt: „Ich bin nicht sicher, dass Sie davon informiert wurden, dass wir uns eingesetzt haben, um die Zensur Eckharts aufheben zu lassen, und dass uns mitgeteilt wurde, dass dies in der Tat nicht vonnöten sei, da er niemals mit Namen verurteilt worden sei, lediglich einige Propositionen, von denen angenommen wurde, dass er sie vertreten habe, so dass wir vollkommen frei wären davon zu sprechen, dass er ein guter und orthodoxer Theologe sei. Ich glaube, Ursula wäre höchst erfreut."[45]

Nach dieser Antwort zu urteilen, hatte sich offenkundig die Glaubenskongregation oder deren Vorsitzender der Argumentation des Generalkapitels der Dominikaner in wesentlichen Punkten angeschlossen. Sie ist der Argumentation Trusens gefolgt, wonach Eckhart keiner Rehabilitierung bedarf. Sie hat sich auch des Arguments Webers und Suarez-Nanis angenommen, dass seine Lehre orthodoxer Tradition entspricht, und auch das pastorale Element akzeptiert, dass er als guter Theologe zu betrachten sei.

Wenn Kardinal Ratzinger vier Jahre danach (1996) in „Salz der Erde" dezidiert auf Eckhart zu sprechen kommt und seine Bedeutung für heute herausstellt, dann darf man auch daraus schließen, dass er persönlich sein besonderes Interesse an Meister Eckhart bestätigt, worauf Byrne in seinem Begleitbrief angespielt hatte. Die nachfolgende Textpassage aus „Salz der Erde" ist eine „würdigende Geste" für Eckhart:

„Es deutet sich am Anfang des dritten Jahrtausends ein neues religiöses Verständnis an. Es ist durchdrungen von Inhalten und Facetten der großen Kulturen, von Elementen des Buddhismus, Atheismus, Kulten der Naturvölker. Kann es auch für die Kirche eine neue Befruchtung geben durch aktuelle Weltströmungen oder durch andere Religionen?

Der Dialog mit den anderen Religionen ist im Gang. Wir sind, glaube ich, alle überzeugt, daß wir zum Beispiel von der Mystik Asiens etwas lernen können, und daß gerade die großen mystischen Traditionen auch Begegnungsmöglichkeiten eröffnen, die in der positiven Theologie nicht so deutlich sind. Insofern hat das Erbe eines Meister Eckhart, der ganzen mittelalterlichen Frauenmystik oder vor allem auch der großen spanischen Mystik heute im Religionsdialog eine wesentliche Bedeutung. Sie liegt darin, daß man einerseits das Gemeinsame des Mystischen (die negative Theologie) in ihrer Bedeutung neu ausmißt – ohne daß das Unterscheidende zwischen buddhistischer und christlicher Mystik dabei ausgeklammert werden kann und werden wird. Daß auch aus Inhalten des Mythos und aus Inhalten der religiösen Philosophie Asiens ganz neue Elemente in das theologische Denken einströmen können, das zeigt sich jetzt schon – wenn auch die bisherigen Bewältigungsversuche nicht sehr überzeugend sind. Aber da kommen Möglichkeiten auf uns zu, die neue Chancen des theologischen Denkens und der religiösen Lebensgestalt eröffnen."[46]

Zehn Jahre nach Kardinal Ratzingers ‚Salz der Erde' spricht auch Erzbischof Josef Doré von Straßburg von einem „Aufbruch". In seiner programmatischen Predigt im Straßburger Münster am 31. März 2006 äußert er sein „Bedauern" darüber, „daß gegen Ende von Eckharts Leben das Predigen in der Volkssprache schärfstens verurteilt wurde, als ob das einfache Volk kein Recht darauf hätte, die Botschaft des Evangeliums in einer Sprache zu empfangen, die ihm verständlich ist". „Möge uns Meister Eckhart", so der „Aufruf" von Erzbischof Doré, „durch sein Beispiel dazu anregen, unermüdlich eine Synthese anzustreben zwischen auch noch so anspruchsvoller intellektueller Forschung und ihrer Übersetzung in eine Sprache, die von der großen Mehrheit verstanden wird, eine Synthese zu suchen zwischen solidester Kenntnis, was den Glauben betrifft, und aufmerksamer Führung der Christenheit." Doré ist erfreut über die Jahrestagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft in Straßburg und zeigt sich „ganz allgemein sehr glücklich über das Interesse, das man heute Eckhart in dieser Stadt entgegenbringt, in der er so viel gegeben hat". Er erkennt darin „vielleicht sogar ein echtes spirituelles Wiederaufleben [...], als ob sich unsere Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts von neuem bereit dazu fände, sich, wie Eckhart sagt, ‚auf Gott einzulassen'".

V

Den Aufruf verstanden haben v. a. die Theologen, die freimütig Defizite der Forschung zugestehen. Den Theologen ist auch der erste Bd. des Meister-Eckhart-Jahrbuches der 2004 gegründeten Meister-Eckhart-Gesellschaft gewidmet; er trägt den programmatischen Titel: ‚Meister Eckhart aus theologischer Sicht'.[47] Die erste Tagung der Gesellschaft gibt sich ein klares Ziel: sie will „die vorhandenen Ansätze von Forschungen zur Theologie Meister Eckharts aus der fachtheologischen Sicht beider Konfessionen wie aus Nachbardisziplinen bündeln und innerhalb der interdisziplinär vernetzten Forschung zu Meister Eckhart profilieren".[48] Weil es das markante Ziel der Meister-Eckhart-Gesellschaft ist, Eckharts Leben und Wirken in seiner Zeit, Eckharts Schriften und Lehre, Eckharts geschichtliche Herkunft und Wirkung sowie die Aktualität seines Denkens zu erforschen und darzustellen, sind in besonderer Weise die Theologen und Philosophen gefordert. Zwischen ihnen mag es methodische Spannungen geben, mögen „Kontroversen und Deutungskonflikte, ja sogar Kämpfe um die Deutungshoheit" bestehen. Für die Zukunft der Eckhartinterpre-

[43] Heinrich Stirnimann, *Vorwort*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6].
[44] Schreiben von Fr. Damian Byrne an den Präfekten der Heiligen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, vom 10.3.1992, Abschrift in: Archiv der Eckhart Society, Großbritannien.
[45] Brief des Generaloberen Timothy Ratcliffe an den Präsidenten der Eckhart Society, Peter Talbot Wilcox, vom 15.8.1992, Orig. in: Archiv der Eckhart Society, Großbritannien.
[46] Joseph Kardinal Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, 280f.
[47] *Meister Eckhart aus theologischer Sicht*, hg. v. Volker Leppin / Hans-Jochen Schiewer (Meister-Eckhart-Jahrbuch Bd. 1), Stuttgart 2007.
[48] Leppin/Schiewer [Anm. 42], IX.

tation aber will Alois M. Haas ein für alle Mal klarstellen: „Eine Deutungshoheit über Meister Eckhart gibt es nicht. Die Deutungsmacht über sein Werk steht bei ihm selbst. Ihn müssen wir hören, lesen, deuten."[49] Auf die Aufbruchsituation der Eckhart-Forschung macht auch Kurt Flasch aufmerksam: „Nachdem die Edition der lateinischen Werke und der deutschen Predigten nahezu abgeschlossen ist, kann die Beschäftigung mit Eckhart in ein neues Stadium treten. Die Auslegungen werden freilich immer divergieren; sie beweisen die Lebendigkeit des Denkens Eckharts."[50] So wird die Interpretation seiner Schriften, besonders seiner deutschen Predigten, immer eine „unendliche Aufgabe" bleiben.[51] Eine „unendliche Aufgabe" werden die Predigten generell für alle jene Leser sein, die zu Eckharts Schriften aus existenziellem Interesse einen Zugang suchen. Dann freilich muss sich der Mensch der *wârheit* angleichen, in der der Lebemeister Eckhart selbst lebte und aus der er gesprochen hat: *Wer dise rede niht enverstât, der enbekümber sîn herze niht dâ mite. Wan als lange der mensche niht glîch enist dirre wârheit, als lange ensol er dise rede niht verstân; wan diz ist ein unbedahtiu wârheit, diu dâ komen ist ûz dem herzen gotes âne mittel* („Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar").[52] Freilich dürfte es so sein, dass existenzielles Verstehen das rein wissenschaftliche Verstehen hinter sich lassen muss. Auch Sören Kierkegaard scheint dies zu meinen: „Ehre sei der Gelehrsamkeit und Ehre sei dem, der die gelehrte Frage nach der Unsterblichkeit gelehrt behandeln kann. Aber die Frage nach der Unsterblichkeit ist keine gelehrte Frage. Sie ist eine Frage der inneren Existenz, eine Frage, welcher der einzelne sich stellen muß, indem er Einkehr hält bei sich selbst."[53]

Dass die theologische Forschung immer wieder mächtige Anstöße aus ihrer Beschäftigung mit Meister Eckhart erfährt, ist an ihren jüngsten Arbeiten zu erkennen; zu nennen sind nur wenige Namen: Alois Maria Haas[54], Kurt Ruh[55], Bernard McGinn[56], Ruedi Imbach[57], Alain de Libera[58], Georg Steer und Loris Sturlese[59], Otto Langer[60], Irmgard Kampmann[61], Mauritius Wilde[62], Christine Büchner[63], Dietmar Mieth[64], Kurt Flasch[65]. Eine Frucht dieser Arbeiten ist auch, dass sich die Einsicht in die überragende Größe Meister Eckharts und seine Bedeutung für die heutige Zeit fortwährend erweitert. Claude Levi-Strauss zählt Eckhart zu jenen „großen Geistern", die „eine Brücke zwischen Frankreich und Deutschland geschlagen haben". Der in hohem Maße anerkannte Schweizer Eckhart- und Mystik-Forscher Kurt Ruh sieht in Eckhart „eine Schlüsselgestalt in der Geschichte des Menschen. Mit ihm oder gegen ihn werden Entscheidungen getroffen, die den Sinn oder Unsinn unserer Existenz betreffen."[66] Kurt Flasch schließlich macht bewusst, dass Eckhart eine „intellektuelle Revolution" angestoßen habe, die heute von vielen noch gar nicht wahrgenommen wird. Er schreibt: „Nach Egon Friedell war Luthers Reformation im Vergleich mit der intellektuellen Revolution Meister Eckharts nur Mönchsgezänk."[67]

Es ist ein ermutigendes Zeichen, dass auch Joseph Kardinal Ratzinger, der jetzige Papst Benedikt XVI., der Weitergabe des Erbes Meister Eckharts an die kommenden Generationen das Wort redet.

[49] Alois M. Haas, *Durchbruch zur ewigen Wahrheit*, in: Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt, hg. v. Andrés Quero-Sánchez und Georg Steer (Meister-Eckhart-Jahrbuch Bd. 2), Stuttgart 2008, 171–187, hier 171.

[50] Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli* (Reclams Universal-Bibliothek 8342), Stuttgart 1986, 407.

[51] Georg Steer, *Die Interpretation der deutschen und lateinischen Predigten Meister Eckharts – Eine unendliche Aufgabe*, in: Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet, hg. v. Alessandra Beccarisi / Ruedi Imbach / Pasquale Porro, Hamburg 2008 (Corpus philosophorum medii aevi, Beihefte 4), 184–203.

[52] Predigt Quint 52, DW II, 506,1–3.

[53] Sören Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Düsseldorf-Köln 1957, I, 163f. Dänischer Urtext: Sören Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, Kopenhagen 1902, VII, 143f.

[54] Alois Maria Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, 2. durchges. u. mit einem Nachwort vers. Ausgabe Freiburg 1995; ders., *Mystik im Kontext*, München 2004.

[55] Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, Bd. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, Bd. IV: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*, München 1990–1999.

[56] Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland. Bd. 1: Ursprünge, Bd. 2: Entfaltung, Bd. 3: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350), Bd. 4: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*, Freiburg/Basel/Wien 1994–2008; ders., *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York 2001.

[57] Ruedi Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts* (Studia Friburgensia N. F. 53), Freiburg/Schweiz 1976.

[58] Alain de Libera, *Denken im Mittelalter*, München 2003 (franz. Originalausgabe: Penser au Moyen Age, Paris 1991).

[59] *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese, koordiniert von Dagmar Gottschall, 3 Bd.e, Stuttgart 1998–2009.

[60] Otto Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004.

[61] Irmgard Kampmann, *Ihr sollt der Sohn selber sein. Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 579), New York / Paris / Wien 1996.

[62] Mauritius Wilde, *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg/Schweiz 2000.

[63] Christine Büchner, *Gottes Kreatur – „ein reines Nichts"? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts* (Innsbrucker theologische Studien, 71), Innsbruck/Wien 2005; dies.: *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler* (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte, 1), Stuttgart 2007.

[64] Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 15), Regensburg 1969; ders., *Christus, das Soziale im Menschen. Texterschließungen zu Meister Eckhart*, Düsseldorf 1972; ders., *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf 2004.

[65] Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006.

[66] Ruh [Anm. 33], 16.

[67] Kurt Flasch [Anm. 45], 599; vgl. Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg*, München 1989, 160 und 162: „Kein Wunder, daß Papst Johann der Zweiundzwanzigste ihre (der Dominikaner) Doktrin für häretisch erklärte. Auf dem Gebiete der Predigt bewahrten umgekehrt die Franziskaner einen größeren Zusammenhang mit der Welt, sie wollten ins Volk wirken, hielten daher vor allem auf Plastik und Eindringlichkeit und scheuten auch vor grobrealistischen und derbsatirischen Mitteln nicht zurück. Die Dominikaner dagegen sind die Klassiker der mystischen Philosophie geworden. Ihre größte Leuchte ist Meister Eckhart, einer der tiefsten und universellsten Köpfe, die Deutschland hervorgebracht hat [...]. Es wird wohl schon aus diesen dürftigen Proben klargeworden sein, daß sich in Eckhart und seiner Schule nichts Geringeres vollzogen hat als die Geburt einer neuen Religion, eine völlige Umschöpfung des bisherigen christlichen Glaubens, zu der sich die lutherische Reformation verhält wie eine Erderschütterung zu einer geologischen Umbildung oder wie ein reinigendes und befruchtendes Gewitter zu einem irdischen Klimawechsel, der eine neue Fauna und Flora ins Leben ruft. Hätte diese Bewegung sich durchgesetzt, so wäre für Europa ein neues Weltalter angebrochen; sie ist aber von der Kirche unterdrückt worden, und daß dies so vollständig gelang, spricht weniger gegen die Kirche, die nur in ganz logischer Wahrung ihrer Interessen handelte, als gegen die europäische Menschheit, die offenbar für eine solche grundstürzende Erneuerung noch nicht reif war."

Exegese / Bibelwissenschaft

Berges, Ulrich / **Hoppe**, Rudolf: **Arm und reich**. – Würzburg: Echter 2009. 136 S. (Die Neue Echter Bibel – Themen, 10), geb. € 14,40 ISBN: 978–3–429–02176–4

Seit 1999 wird die Kommentarreihe *Die Neue Echter Bibel* durch eine Reihe „Themen" ergänzt, die auf dreizehn Bd.e angelegt ist. Sie ist so konzipiert, dass jeweils ein Vertreter bzw. eine Vertreterin das Alte und das Neue Testament behandeln und am Schluss in einen Dialog treten. Als neuester Bd. ist die anzuzeigende Studie zu „Arm und reich" erschienen. Es ist erfreulich, dass die Hg. der Reihe, Christoph Dohmen und Thomas Söding, dies zu den „zentralen Themen biblischer Theologie" zählen, die in dieser Reihe behandelt werden.

Den atl. Part hat Ulrich Berges übernommen. Eine kurze Einleitung hält als hermeneutischen Zugang fest, dass es „nicht um eine geschichtslose, unkritische Anwendung biblischer Texte gehen" könne, dass die Aussagen des AT aber sehr wohl helfen könnten, „Augen und Ohren zu öffnen, um unbequeme Fragen zu stellen und sich selbst in Frage stellen zu lassen". Auszugehen ist dabei von der Sicht des biblischen Israel, dass das „Vertrauen auf JHWH [...] unlösbar mit seiner Option für die Armen und Verarmten verbunden" ist (9).

Ein Teil A klärt sodann die Begrifflichkeit von arm und reich. Auffällig ist das breite Wortfeld für „arm – Armut" (rāš, dal, 'ebyôn, 'ānî/'ānāw), nach sozioökonomischen und theo-politischen Aspekten differenziert, während für „reich – Reichtum" nur ein Wort ('āšîr) zur Verfügung steht.

Die folgenden Abschnitte gehen am Kanon entlang. Teil B behandelt das Thema „arm und reich" im Pentateuch. Bevor B. zu den Gesetzestexten kommt, hält er fest, dass die „gesellschaftliche Trennung von arm und reich [...] keine Grundlage in der Schöpfungsordnung" besitzt, ja dieser sogar widerspricht, dass „in den Erzelternerzählungen Reichtum als Zeichen göttlichen Segens" gilt, und dass da, wo Israel in die Sklaverei geraten ist, „JHWH ein Gott ist, der die Erniedrigung seines Volkes sieht und auf sein Schreien hört" (19). Im Vergleich zu mesopotamischen Gesetzeskorpora ist festzustellen, dass dort die Sorge für die Armen nur in Prolog und Epilog vorkommt, während sie in Israel Teil der eigentlichen Gesetzgebung selbst ist. Dabei ist schon das Bundesbuch dadurch geprägt, dass sanktionsfähige Rechtssätze um Argumentationen ergänzt werden, „die zu ethischem Handeln motivieren wollen" (21). Diese Linie kommt im Dtn, das immer wieder „einladend um die ethische Zustimmung" wirbt (25), zu breiter Entfaltung. Das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) rückt die Vorstellung von der Heiligkeit JHWHs in den Mittelpunkt, die ihrerseits im Leben Israels sichtbar werden soll, indem „JHWHs Heiligkeit am sozialen Umgang mit den in Not Geratenen ablesbar sein soll" (29).

Teil C zur Prophetie behandelt zunächst die vorderen Propheten, sodann die Sozialkritik bei Amos, Micha, Jeremia, Ezechiel und Sacharja. Eine Sonderrolle spielt nach B. das Buch Jesaja, „denn wie in keiner anderen Prophetenschrift ergibt sich dort eine zusammenhängende Argumentationslinie, die eine große Nähe zu armentheologischen Strömungen im Psalter aufweist" (33). Im großen Bogen geht B. – wie von ihm nicht anders zu erwarten – das gesamte Jesajabuch durch. Der Bogen reicht von Jes 1–39, wo es in Sozialkritik und Verheißungen um die Armen als marginalisierte Gruppe geht, über Jes 40–55, wo „die Armen nicht mehr eine Teilmenge Israels" sind, sondern das ganze exilierte Volk als „arm" gilt (41), bis zum Schluss in Jes 56–66, wo die Armen eine auch religiös konnotierte Teilgruppe mit einer eigenen Armentheologie innerhalb Israels bilden.

Hatte B. bei der Vorstellung der Begrifflichkeit noch von einer „negativen Einstellung der Armut gegenüber" in der Spruchweisheit gesprochen (11), so formuliert er – m. E. zu Recht – im Teil D, der sich der Weisheitsliteratur widmet, vorsichtiger. Denn zwar kennt die ältere Spruchweisheit, die sich auf eine bäuerliche Gesellschaft bezieht, „in der jeder hart arbeiten muss, um nicht unter die Armutsgrenze zu fallen" (45), zahlreiche Warnungen vor Faulheit. Aber nie führt sie im Umkehrschluss Armut auf Faulheit zurück, vielmehr ruft sie zum Respekt vor den Armen auf.

Bei der Behandlung der Psalmen ruhen B.s Ausführungen auf zwei Pfeilern, die die neuere Psalmenexegese errichtet hat. Der eine ist methodisch die Lektüre des Psalters als durchgehendes Buch. Dieses erscheint geradezu als Gegenentwurf zur Geschichtstheologie des dtr. Geschichtswerks. „Nicht kultische Vergehen oder die Verehrung fremder Götter waren dafür verantwortlich, dass JHWH sein Volk preisgegeben hatte, sondern die Nichtbeachtung der Armen und Bedürftigen." (53) Der andere Pfeiler ist die Annahme einer durchgängigen armentheologischen Redaktion des Psalters. Als ihre Trägerin „zeichnet sich eine Gruppierung im nachexilischen Israel ab, die Armen- und Zionstheologie miteinander verbindet und JHWH als König über Israel *und* die Völker bekennt" (54).

Für den anschließenden ntl. Teil zeichnet Rudolf Hoppe verantwortlich. Auch er gliedert seine Ausführungen nach Schriftengruppen. Am Anfang steht Jesus von Nazaret als Anwalt der Armen. H. ist sich sicher, dass Jesus den Anspruch erhebt, „exklusiv mit der Proklamation der Herrschaft Gottes beauftragt zu sein, diese, mit der Vollmacht Gottes ausgestattet, einzuleiten und die Teilhabe an ihr an die Bejahung seiner Person und seiner Botschaft zu binden" (63). Deshalb werden nach den Seligpreisungen und der Brotbitte des Vaterunsers die Nachfolgeworte Jesu besonders wichtig. Die verschiedenen Nachfolgeerzählungen zeigen, dass es primär um die personale Bindung an Jesus geht, dass diese aber durchaus auch mit der Forderung nach Besitzverzicht verbunden sein kann. Noch deutlicher ist die Forderung nach Besitzlosigkeit bei den Aussendungsinstruktionen. Neben diesen Traditionen, die auf dem Hintergrund der Botschaft vom nahen Gottesreich zu sehen sind, stehen weisheitliche Lehrreden Jesu. „Beides – weisheitlicher Realismus und eschatologische Erwartung – sind freilich nicht gegeneinander auszuspielen, denn auch da, wo das Einbrechen der Gottesherrschaft gespannt erwartet wird, ist der Alltag immer noch zu bewältigen." (73) Ob allerdings die Sprüche gegen das Sorgen sich wirklich an Kreise wenden, „die nicht unmittelbar von Sorgen um das Überleben getrieben sind, sondern die das, was sie haben, sichern wollen" (77), wird man fragen dürfen. Denn auch die, die nichts haben, was sie sichern könnten, können in der Befreiung von der Sorge um das tägliche Überleben Trost und Stärkung finden.

Bei der Jesusrezeption der Evangelien beschränkt H. sich auf die Synoptiker. Von diesen streift er Matthäus und Markus nur kurz. Umso ausführlicher behandelt er das Lk-Ev, „welches sein Jesus-Porträt am eingehendsten von der Thematik ‚arm und reich' bestimmt sein lässt" (79f). Vom Magnifikat bis zu Lk 22,35f reicht der Bogen. Dabei stellt letztere Stelle eine Wende dar, in der sich der Tod Jesu ankündigt. Dieses Ereignis führt zu einer Aufgabe der Radikalität der anfänglichen Forderung, auf Besitz ganz zu verzichten. „Die in Jesus gegenwärtige Heilswirklichkeit Gottes, die jegliche Vorsorge mit materiellen Gütern verzichtbar macht, ist mit dem bevorstehenden Leiden Jesu nicht aufgekündigt, aber das Leben muss den realen Bedingungen angepasst werden. Das bedeutet für Lk noch keine Legitimierung des ‚Reichtums', trägt aber der Notwendigkeit Rechnung, in den gegebenen Realitäten zu leben." Für Lk sind das die Realitäten „seiner Welt der städtischen Gesellschaft" (96).

Eindeutig in der städtischen Welt befinden wir uns bei Paulus und in den Pastoralbriefen. Bei Paulus ist als erstes seine Unterstützung für die Armen in Jerusalem hervorzuheben, die „mehr als eine solidarische soziale Aktion zugunsten der Armen", nämlich „letztlich eine Frage der Identität des Christuszeugnisses" ist (99). Soziale Probleme in den paulinischen Gemeinden selbst zeigen sich v. a. in Korinth. Auch hier geht es im Kampf gegen die Diskriminierung der Armen um grundsätzliche Fragen der Christologie und Ekklesiologie. In den Pastoralbriefen kommt eine größere Wertschätzung der Güter dieser Welt zum Tragen, was H. auf die „Auseinandersetzung mit den gnostisierenden Weltverneinern" zurückführt, in der der „Paulus" dieser Briefe steht (105).

Ähnlich ausführlich wie das Lk-Ev bespricht H. den Jakobusbrief. Als sozialen Hintergrund dieses Schreibens sieht er die Lage der jakobeischen Christen, für die die „Annahme eines neuen Wertesystems" „Ausgrenzung und auch sozialen Abstieg zur Folge hat" (107). Die Reichen, gegen die der Brief polemisiert, gehören dagegen nicht zur Gemeinde, wohl aber „besser gestellte Geschäftsleute", „die aus ihrer Unterprivilegierung herausgekommen sind und nun zu den Vermögenden zu stoßen suchen, aber noch nicht zu ihnen gehören" (111). Diese drängt „Jakobus" zum sozialen Ausgleich, während er über die „Reichen" „ein generelles Verdikt" spricht (112).

Ein kurzer Blick auf die Johannes-Offenbarung beschließt den Durchgang durch das NT.

Im abschließenden Dialogteil kommen noch einmal beide Autoren zu Wort, nun allerdings „nach der Lektüre des anderen Teils" (121). B. unterstreicht dabei die Gemeinsamkeiten zwischen den Testamenten und arbeitet die Verwurzelung der ntl. Schriftsteller in den Traditionen des AT heraus. Bei Lukas ist das die prophetische Tradition, bei Paulus die Geschwisterethik des Dtn, aber auch die Gestalt des deuterojesajanischen Gottesknechts, in den Pastoralen und bei Jakobus die weisheitliche Schöpfungstheologie. H. bestätigt diese Traditionsbezüge. In einem aber sieht er einen tiefen Unterschied. Während Israel „in einer jahrhundertealten Tradition der Eigenstaatlichkeit mit entsprechenden politisch-sozialen Herausforderungen" stand, haben die urchristlichen Gemeinden „sich vielmehr in einer hellenistischen Mehrheitsgesellschaft zu behaupten, politisch einflusslos und unter Repressalien und Diskriminierung seitens der Mehrheitsgesellschaft stehend". Für H. folgt daraus: „Die Erinnerung an Jesus und seine Definition des Lebens, an seine Botschaft von Gott, der die Niedrigen erhöht, die Reichen gehen lässt mit leeren Händen (Lk 1,53) und den Armen die Teilhabe an seiner Herrschaft zusagt, ist das entscheidende Kriterium christlicher Existenz." Er schließt mit dem Satz: „Dieses Erbe des Jesus von Nazaret ist aber auch die überzeitliche Verpflichtung für alle, die sich auf den Gott der Bibel berufen." (124) Dass zur Berufung „auf den Gott der Bibel" allerdings auch die Bindung an seine im AT niedergelegte Weisung gehört, halte ich angesichts der Wertschätzung der Tora bei Jesus, in den Evangelien und bei Paulus für eine notwendige Ergänzung dieses Schlusssatzes.

Das flüssig und engagiert geschriebene Buch bietet eine ausgezeichnete Einführung und einen knappen, aber nie verkürzten Überblick über dieses wichtige Thema biblischer Theologie.

Marburg Rainer Kessler

Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen. Für Joachim Gnilka, hg. v. Thomas Schmeller. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2008. 409 S., geb. € 52,00 ISBN: 978–3–451–29933–9

In Zeiten der Bologna-Reform und der Modularisierung der Studiengänge präsentiert sich die Festschrift zum 80. Geburtstag von Joachim Gnilka dialogfreudig und selbstbewusst. Der Sammelbd. will –

durch die methodische Reflexion, die Einbeziehung der antiken Religions- und Literaturgeschichte, das Gespräch mit der modernen Philosophie sowie durch die Analyse der heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis – „die üblichen Grenzen der Exegese [...] überschreiten" (7). Das Werk selbst versteht sich damit – zukunftsorientiert im Sinne des Titels – als repräsentativ für die „Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert". Dieses Vorhaben weckt hohe Erwartungen, denn gerade darum ringen derzeit – von Bologna zur Vernetzung und Zusammenarbeit aufgefordert – Fakultäten und Studienordnungen. Hier wie dort geht es darum, die theologischen Fächer zu einem ertragreichen Austausch zu animieren und so die Forschung wie die Lehre zu bereichern. Bahnt die Festschrift gangbare Wege in eine modularisierte Zukunft? Setzt sie richtungsweisende Wegmarken?

Die fünf Kap. der Festschrift benennen jene Grenzgebiete der ntl. Exegese, in welche die Autoren mit ihren Beiträgen aufbrechen. Im *I. Kap.* zur *Methodik und Hermeneutik* warnt Hubert Frankemölle (11–32) vor einer einseitigen Akzentuierung der „kanonischen Exegese" und plädiert für eine „Multiperspektivität", die der „Mehrdimensionalität der Texte" (31) Rechnung trägt. Die narrative Erzähltextanalyse von Detlev Dormeyer (33–50) geht den Identifikationsmöglichkeiten nach, die das Gleichnis von den zwei Brüdern und dem gütigen Vater (Lk 15,11–32) für die Leser bereithält. Elisabeth Schüssler-Fiorenza beschreibt das Ziel einer kritisch-feministischen Befreiungshermeneutik (51–62).

Dem *antiken Kontext* des NT widmet sich das *II. Kap.* Vor dem Hintergrund atl. und gemeinantiker Vorstellungen sieht Dieter Zeller (66–81) die universale Dimension des Todes Jesu und die von Gott ausgehende Initiative zur Versöhnung als religionsgeschichtlich markante Besonderheiten der ntl. Sühnevorstellung. Der Vergleich zwischen dem „Agricola" des Tacitus und der Darstellung Jesu im Lk-Ev von Peter Egger (82–113) lässt das Bewahren von Erinnerung (89) sowie die Fortführung der Worte und Taten des Protagonisten (113) als Motiv und Ziel antiker Historiographie deutlich werden. Drei Beiträge zur Person des Paulus – näherhin zur rhetorischen Leistung und Argumentationsabsicht in Röm 7,1–6 von Jan Lambrecht (114–124), zur Haltung gegenüber Frauen in der Gemeinde von Franz-Josef Ortkemper (125–130) und zur soteriologischen Funktion des Völkerapostels in den Pastoralbriefen von Karl Löning (131–150) – runden das Kap. ab.

In die *Wirkungsgeschichte* des NT bricht das *III. Kap.* auf. Der Interpretation von 2 Kor 3,1–4,6 bei Markion und Tertullian geht Thomas Schmeller nach (154–169) und wirft die Frage nach einer erneuten Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium heute auf. Anhand zahlreicher Beispiele illustriert Otto Böcher den Einfluss der Johannes-Offenbarung auf die bildende Kunst und die christliche Architektur (170–190). Das Ringen um Methode und Ziel der ntl. Wissenschaft zeichnet Otto Merk durch eine kommentierte Zusammenstellung einschlägiger Briefe von und an Albert Schweitzer nach (191–205).

Das *IV. Kap.* wendet sich dem NT vor dem Hintergrund der *Religion und Philosophie* zu. Ausgehend von der Praxis, den Koran stets laut im arabischen Original zu lesen, verweist Schuyler Brown (208–215) auf die expressive Funktion und ästhetisch-phonetische Dimension des Bibellesens. Die von den Kirchenvätern gebrauchte allegorische Deutung der „Aqedah" – der Bindung Isaaks in Gen 22 – auf den Tod und die Auferstehung Jesu hin untersucht Hans-Josef Klauck im Traktat „Furcht und Zittern" von Søren Kierkegaard (216–233). Die Philosophie der „Anfänge" von Martin Heidegger nutzt Franz Mußner für eine Analyse der biblischen Anfangserzählungen (234–253), in denen sich Gott stets – beginnend mit der Schöpfung bis hin zum Christusgeschehen – als „der innovierende Gott" zeigt, der einen jeweils „anderen Anfang" (249) setzt. Ganz im Sinne des Buchtitels grenzüberschreitend sind die Ausführungen von Hans Hübner zum Religionsverständnis des buddhistischen Philosophen Keiji Nishitani (254–274) und dessen Vorstellung von einem – im biblischen Zeugnis und im abendländischen Denken die Religion erst konstituierenden – transzendenten und personalen Gott.

Die Relevanz und Verwendung des NT in der *kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis* sondiert das *V. Kap.* Katechetisch ausgerichtet sind die ersten drei Beiträge von Markus Schiefer Ferrari, Helmut Schreiner und Franz Jung zu einer kindertheologischen Bibeldidaktik (278–295), zu Schwierigkeiten und Möglichkeiten des Bibelunterrichts mit Jugendlichen (296–318) und zur Gestalt einer zeitgenössischen Katechese (319–344). Angesichts der Enttäuschungen in der heutigen kirchlichen Verkündigungstätigkeit erinnert Franz Zeilinger mit Gal 4,12–20 und 2 Kor 12,7–11 an die Gestalt und Verkündigung des „schwachen Paulus" (345–354). Für eine Fokussierung des kirchlichen Kerygmas auf den mitfühlenden und barmherzigen Vater Jesu Christi spricht sich Luis Ángel Montes Peral aus (355–380). Inmitten der ökologischen Krise unserer Zeit betont Tomasz Siuda die Rolle des Geistes für den Erhalt und die Verwandlung der Schöpfung (381–393). Ausgehend von der Diskussion um den freien Willen des Menschen in der modernen Hirnforschung wendet sich Lothar Wehr dem Zeugnis des NT zu (394–409) und begreift das Verhältnis von Freiheit und Determiniertheit des Menschen als geheimnisvolles „Miteinander von göttlichem Wirken und menschlichem Wollen" (408).

Den Charakter des Sammelbd.es prägt die bewusste Entscheidung, ntl. Exegese in einen grenzwissenschaftlichen Dialog zu betten. Grenzen aber lassen sich nur sinnvoll überschreiten und Dialoge nur fruchtbar führen, wenn – zunächst und v. a. – die eigenen Kernkompetenzen eingebracht werden. Oder anders: Vor allem Aufbruch in fachfremde Wissenschaftsbereiche und vor aller aktualisierenden Anwendung ntl. Themen muss das Bemühen um eine fundierte Textwahrnehmung und Auslegung stehen. Hier findet der exegetische Dialog sein Fundament, sein Profil und seine Aussagekraft. Andernfalls droht die Gefahr, weder diesseits noch jenseits der Fachgrenze als wirklich qualifiziert oder fachkundig zu erscheinen.

Als negatives Beispiel illustrieren dies die Ausführungen zum Anliegen einer kritisch-feministischen Exegese. Aufgrund einer so generalisierenden wie einseitigen Hermeneutik des Verdachts unterstellt Elisabeth Schüssler-Fiorenza – diesseits der Grenzen längst Gewohntes wiederholend – den ntl. Schriften eine „andro-kyriozentrische Sprache" (58) und die ideologische Zielsetzung, dass Frauen „ihre untergeordnete Stellung entweder als natürlich angeboren oder als von Gott gewollt verinnerlichen" (60) sollen. Der historische und soziologische Verstehensverzicht befremdet. Hier wäre – gerade im Sinn einer innovativen Grenzüberschreitung – eine sorgsame sozialgeschichtliche Analyse notwendig (gewesen). Der Blick auf die gesellschaftlich-kulturellen Hintergründe sollte das – etwa schon im christlichen Liebesgebot grundgelegte – emanzipatorische Potential der einzelnen Schriften deutlich machen, um mit den ntl. Texten – nicht gegen sie! – die gemeinsame Würde von Frau und Mann zu betonen und einzufordern.

Immer setzt die Übertragung geschichtlicher Kontexte ins Heute eine genaue historische Sorgfaltspflicht und exegetische Analyseleistung voraus. Allzu schnell parallelisiert Franz Zeilinger die Situation der paulinischen Verkündigung mit den Anforderungen an gegenwärtige kirchliche Amtsträger und gelangt nur zu – bis zur Inhaltslosigkeit nivellierten – allgemeinen Aussagen: „Ähnlich" (349, 353) stelle sich die Situation dar; immer sei die Botschaft schwachen Menschen anvertraut (349); überhaupt gelte, „wo viel Licht ist, ist auch viel Schatten" (354). Wirklich aussagekräftige, die heutige Situation erhellende und das je aktuelle Verhalten inspirierende Parallelen lassen sich nur über eine differenzierte Text- und Situationswahrnehmung eruieren. Im Zweifelsfall sind offene Fragen sowie nicht einfach überbrückbare Unterschiede einzugestehen und nicht durch plakative Aussagen einzuebnen, welche die Übertragung ins Allgemeine zwingen und sowohl gegenwärtige wie historische Kontexte verzerren.

Auf die exegetische Kompetenz konzentriert bleibt dagegen der Beitrag von Tomasz Siuda, der die ntl. Fundamente ökologischen Verhaltens zusammenfasst und die Schöpfungsverantwortung des Menschen betont (385–388), ohne sich in – seinem eigenen Metier fremden – umweltpolitischen Handlungsanweisungen zu ergehen. Auch die pastoral ausgerichtete Analyse von Franz Jung fußt auf einer fundierten Exegese (332–341) des Gesprächs zwischen Jesus und der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4), aus der Jung Impulse für eine zeitgenössische, missionarische, gemeinschaftliche und gemeindebildende Katechese ableitet (342–344). Über das Gelingen von exegetischen Grenzübertritten entscheidet nicht zuletzt die Versiertheit des Reisenden – gerade was das eigentlich fachfremde Gebiet betrifft. Eindrücklich belegt dies die Untersuchung von Hans-Josef Klauck, die eine umfassende Kenntnis des philosophischen Denkens (219–221), des schriftstellerischen Schaffens (222–227), der biblischen Prägung und des persönlichen Hintergrunds (217–219, 229–230) Kierkegaards deutlich macht und so das Motiv der Bindung Isaaks – exegetisch, auslegungsgeschichtlich und biographisch – im Werk „Furcht und Zittern" verorten kann.

Eindrücklich führt die Festschrift vor Augen, dass Grenzüberschreitungen kein Selbstzweck sind. Zu fragen ist, welche Grenze überschritten werden soll, warum und in welcher Richtung. Die Beiträge sind im je konkreten Einzelfall an ihren Resultaten und am belebenden Potential für die fachliche Landschaft zu messen. Gerade in einem wechselseitigen Dialog darf dabei nicht auf das Anliegen, den Anspruch und das Wissen des eigenen Faches verzichtet werden. Im Gegenteil: Je bestimmter sich die ntl. Exegese kritisch auf die eigene Methode, das eigene Instrumentarium und ihren eigentlichen Untersuchungsgegenstand konzentriert, umso sachverständiger, profilierter und ertragreicher wird das exegetische Gespräch innerhalb der theologischen Disziplinen sein. Auf solche Weise führen Grenzübertritte im Sinn des Jubilars in neues Terrain. Andernfalls sind sie nicht mehr als Kompetenzüberschreitungen.

Trier Hans-Georg Gradl

Hengel, Martin: **Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus**. – Tübingen: Mohr-Siebeck 2008. 420 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 224), geb. € 99,00 ISBN: 978-3-16-149663-9

Die letzte größere Monographie des im Juli 2009 verstorbenen Martin Hengel ist bereits 2000 auf Englisch erschienen.[1] Für die deutsche Ausgabe hat H. sie korrigiert und ergänzt. Sie antwortet auf die synoptische Frage und schließt bei der Antwort die Frage nach der Sammlung aller vier Evangelien ein.

H.s Lösung ist einfach. Er geht von einer sukzessiven Entstehung und literarischen Abhängigkeit der synoptischen Evangelien aus: An ihrem Anfang stehen die Logientradition (LT) und die Erzählüberlieferung (EÜ) von Jesus. Beide lassen sich nicht mit der Annahme einer einzigen präzisierbaren Quelle Q beschreiben, sondern sind in verschiedenen mündlichen und schriftlichen Quellen weitergegeben worden, die nur noch in den Evangelien erhalten sind. Das älteste Evangelium stammt Ende der 60er Jahre des 1. Jh.s von Markus. Nach dem Zeugnis des Papias hält H. es für das niedergeschriebene Zeugnis der mündlichen Jesusüberlieferung des Petrus, dem der Evangelist Johannes Markus (Apg 12,12 u. ö.) in Rom als Dolmetscher diente (vgl. 144).

Kurz nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels verwendet Lukas das Mk-Ev als Vorlage für sein Werk, das er mit der wenige Jahre später folgenden Apostelgeschichte als Doppelwerk Theophilus als Patron widmet. H. hält Lukas für den Paulusbegleiter der Apg und den „geliebten Arzt" (Kol 4,14) (172–175). Neben dem Mk-Ev stehen Lukas weitere Quellen der Jesusüberlieferung zur Verfügung, auf die er mit *polloi* (Lk 1,1) im Proömium des Evangeliums verweist. H. sieht darin einen Hinweis auf die nicht mehr erhaltene Logientradition und Erzählüberlieferung.

Als letztes der drei synoptischen Evangelien entsteht gegen Ende des 1. Jh.s das Mt-Ev. Neben Quellen aus der Logientradition, der Erzählüberlieferung und dem Mk-Ev hat es als schriftliche Vorlage auch das Lk-Ev, das es mehrfach ändert und ergänzt. So erklärt H. die Entstehung der sogenannten „Minor Agreements" zwischen Mt und Lk gegen Mk (301–320).

Möglicherweise gehe dem Mt-Ev eine aramäische Quelle von Jesuslogien voraus, die bei Papias bezeugt (Euseb, h. e. 3, 39, 16, vgl. 126f) und von dem Zöllner Levi-Matthäus zusammengestellt worden sei. Der Zusammenhang einer solchen hypothetischen Quelle mit dem Mt-Ev sei aber nicht mehr festzustellen. Das Mt-Ev selbst sei das Ergebnis schriftgelehrter theologischer Arbeit an der Jesusüberlieferung, stamme von einem anonymen Autor und werde Matthäus wegen dessen apostolischer Autorität zugeschrieben. Es setze sich mit dem nach der Zerstörung des Tempels wieder erstarkten pharisäisch-rabbinischen Judentum auseinander und antworte bereits auf dessen polemische Anfragen an die Jesus-Überlieferung.

Mk und Lk sind auch von Johannes vorausgesetzt. Den Autor des Evangeliums hält H. entsprechend seinen Ergebnissen zur Untersuchung der „johanneischen Frage"[2] für „den Alten" als Absender der Briefe (1)2–3 Joh. Als einflussreicher Zeuge Jesu habe der „geliebte Jünger" in seinen letzten Lebensjahren noch sein Evangelium herausgegeben. Es sei Zeugnis seiner „eigenwillig-eindrücklichen Christologie" (349) und habe sich wesentlich weiter von den Quellen der synoptischen Jesusüberlieferung entfernt. Freilich hat sich die johanneische Christologie in den folgenden Jahrhunderten zur Leit-Christologie christlicher Theologie etabliert.

Neben die ersten beiden Evangelien der Apostelschüler Markus und Lukas treten daher nach H. die beiden „apostolischen" Evangelien, das des pseudepigraphen Matthäus und das des Jesus-Jüngers Johannes. Diese Reihenfolge erklärt die am meisten verbreitete westliche Kanonanordnung, nach der die beiden apostolischen Evangelien die beiden der Apostelschüler rahmen: Mt – Mk – Lk – Joh (vgl. 78). Apokryphe Evangelien (107–111) wie das Thomas-, das Philippus-, Matthias- oder Judas-Evangelium, die H. alle erst im 2. Jh. datiert, konnten nur noch verbreitet werden, wenn sie nach dem Vorbild der beiden apostolischen Evangelien „Namen apostolischer oder apostelgleicher Gestalten" (109) als Gewährsleute ihrer Überlieferung im Titel angaben. Daher erklärt sich der pseudepigraphe Charakter der apokryphen Schriften.

Wie schon bei seiner Untersuchung der johanneischen Frage 1993 geht H. bei seiner Untersuchung zu den synoptischen Evangelien von der Rezeption der Evangelien im 2. Jh. aus (13–196). Dabei misst er dem ältesten Zeugnis des Papias von Hierapolis, das allerdings erst bei Eusebius im 4. Jh. belegt ist, entscheidende Bedeutung zu. Dessen Zuverlässigkeit schätzt er höher ein als das Vierevangelienzeugnis um 180 n. Chr. bei Irenäus. Der Begriff εὐαγγέλιον werde erstmals von Markus im *incipit* seiner Schrift aus dem frühchristlichen Gebrauch aufgegriffen (Mk 1,1). Damit habe Markus die Bezeichnung für die „revolutionär" neue literarische Form seiner Jesus-Biographie eingeführt. Die singulare Bezeichnung εὐαγγέλιον sei weiter in den vier Evangelienüberschriften belegt. Nach älteren Untersuchungen H.s gibt es keinen Beleg für die verbreitete Annahme, dass die Evangelien jemals ohne solche Überschriften überliefert worden wären (vgl. 87–91). Der weitgehend einheitlich belegte Titel setzt den bis zum Ende des 2. Jh.s überwiegenden Gebrauch des Singulars von εὐαγγέλιον als allen vier Schriften vorangehend voraus. Die jeweilige Überschrift der vier Evangelien folgt darauf mit κατά und dem Namen des Evangelisten im Akkusativ.

Die einheitlichen Überschriften dokumentieren bereits die Sammlung der Evangelien, die sich im 2. Jh. etabliert. Ihre Vierzahl sieht H. spätestens Mitte des 2. Jh.s bei Marcion und Tatian vorausgesetzt. Das älteste Zeugnis ihrer Verlesung in der Liturgie findet sich bei Justin (197–216). Der liturgische Gebrauch ist nach H. schon beim ältesten Evangelium, bei Mk, sicher aber m. E. wohl für Mt vorauszusetzen, in dem mehrere Texte (5,3–10; 6,9–13; 11,25–30) liturgische Prägung vermuten lassen. Die vier Evangelien standen daher nach H. wohlgeordnet im „Bücherschrank" der Gemeinden, v. a. der römischen, dessen erste Zeugnisse er im 1 Clem findet. Der römische Bücherschrank sei mit seiner Anordnung – nicht durch eine amtliche Entscheidung, wohl aber *via facti* – zum Musterschrank für die übrigen christlichen Gemeinden geworden.

H.s Monographie ist ein lange gereiftes Alterswerk. Es setzt seine Untersuchungen voraus, die in den Anmerkungen breit dokumentiert sind und sich längst nicht nur auf die Frage nach den vier Evangelien erstrecken. Er versucht in einem Hypothesenwald Ordnung zu schaffen, den er selbst auf den ersten Seiten seiner Monographie beklagt (11, Anm. 29): „Die (Hyper-)Spezialisierung auf eine Schriftensammlung von 680 S. ist uns nicht gut bekommen, vielmehr hat man Hypothesenlabyrinthe errichtet, aus denen wir oft nur noch schwer herausfinden." Sein Ergebnis ist eine moderate Auffassung von der apostolischen Verfasserschaft der vier Evangelien. Matthäus' Verwendung seiner vorangehenden Quellen Mk und Lk ist tatsächlich eine hypothesenarme Erklärung vieler verschiedener Phänomene in der Evangelienüberlieferung. H.s Erklärung gibt Q keineswegs einfach auf. Das einfache Schema auf S. 317 gibt seine Sicht der vielgestaltigen christlichen Jesusüberlieferung im 1. Jh. wieder. Sein klarer Verzicht auf weitere Rückfragen hinter die Logientradition und die Erzählüberlieferung verhindert allerdings unwissenschaftliche Rekonstruktionen wie die einer galiläischen Q-Gemeinde oder einer etablierten Q-Theologie. H.s Antwort auf die synoptische Frage besitzt daher einen hohen Erklärungswert, und man kann davon ausgehend für künftige Forschung fordern, dass sie nicht mehr Hypothesen einführen dürfe, sofern diese keinen größeren Erklärungswert haben.

Sicherlich wird H.s Antwort auf die Frage nach den vier Evangelien an vielen Punkten Kritik hervorrufen. Einzelkritik läuft aber Gefahr, an dem Verdienst seines Gesamtentwurfs vorbeizugehen. Deshalb soll er hier nur an einem Punkt weitergedacht werden.

David Trobischs Versuch[3], anhand der Schreibgewohnheiten, z. B. der *nomina sacra*, der Codexform und anderer einheitlicher Eigenheiten christlicher Handschriften eine erste Sammlung der vier Evangelien schon sehr früh anzunehmen, beurteilt H. sehr kritisch (vgl. 97). Sicherlich, als Schriftenkanon ist das NT nicht vor dem Decretum Gelasianum oder dem Osterfestbrief des Athanasius belegt. Ist es aber nicht doch möglich, dass die Sammlung der Evangelien bereits bis in die Zeit des NT selbst zurückreicht? Für die Paulusbriefe sind solche Sammlungen durch den Auftrag, die Briefe in den Gemeinden vorzulesen, und durch 2 Petr 3,15 auch nach H. (194) für die Zeit des NT bereits klar belegt. Wäre es nicht plausibel, solch eine Möglichkeit auch für die Evangelien anzunehmen? Die Evangelien sind dann nicht eigenständige Entwürfe einer „Jesusbiographie" der Evangelisten, die miteinander in Konkurrenz träten, sondern sie sind bereits als einander ergänzende Schriften konzipiert. An welcher Stelle würde sich so etwas erstmals nachweisen lassen?

Der Gebrauch von εὐαγγέλιον bei Mk bezieht sich m. E. noch nicht auf die Evangelienschrift (anders H. 161). Alle Belege für εὐαγγέλιον bei Mk, einschließlich 1,1, lassen sich noch mit der Bedeutung „Heilsbotschaft" erklären (1,14; 1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9 [16,15]). Die Bedeutung von εὐαγγέλιον im Sinne einer Evangelienschrift lässt sich dagegen erstmals für Mt plausibel machen (24,14; 26,13), der allerdings das Wort auch in der Bedeutung „Heilsbotschaft" noch kennt (4,23; 9,35).

In Mt 24,14 und 26,13 liegt tatsächlich das einzige Mal *in den Evangelien* der Singular-Gebrauch von „Evangelium" vor, den H. dann für die einheitlichen Evangelienüberschriften voraussetzt. Gewöhnlich nimmt man an, Evangelium beziehe sich in 24,14 und 26,13 auf die Schrift des Mt selbst. Ist es aber nicht möglich, dass Mt bereits als Eröffnungsschrift einer Sammlung von Mt – Mk – Lk konzipiert ist? Dann wäre mit τούτο τὸ εὐαγγέλιον in 24,14 und 26,13 nicht nur Mt, sondern bereits die Sammlung mitgemeint. Ausgehend davon war es dann leicht, die gesamte Sammlung mit τὸ εὐαγγέλιον zu überschreiben, die in drei und später vier verschiedenen Versionen vorliegt. Mit dem Zöllner und Jünger Jesu Matthäus erhält dieses Evangelium und die erste Sammlung apostolische Autorität.

[1] Martin Hengel, The four gospels and the one gospel of Jesus Christ: an investigation of the collection and origin of the Canonical Gospels, Harrisburgh 2000.

[2] Vgl. Ders., Die johanneische Frage, WUNT 67, Tübingen 1993.

[3] David Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, NTOA 31, Freiburg/Göttingen 1996.

Dem würde die älteste ausdrückliche Nachricht über Mt bei Irenäus (Iren. Haer. 3, 1, 1) entsprechen. Norbert Brox übersetzt sie folgendermaßen: „So hat Matthäus bei den Hebräern in deren Sprache (gepredigt) und außerdem ein Evangelium in schriftlicher Form herausgegeben." H. versteht diese Nachricht so, als ob Irenäus davon ausginge, Matthäus habe sein Evangelium als erstes in hebräischer Sprache verfasst (vgl. Euseb, h. e. 5, 8, 2–4). Aber weder über den Zeitpunkt der Herausgabe seines Evangeliums noch über seine ursprüngliche Sprache gibt Irenäus nach Brox' Übersetzung hier eine Auskunft. Er setzt lediglich voraus, dass bei Matthäus der Herausgabe seines Evangeliums eine längere Zeit voranging, in der er wie die übrigen Apostel das Evangelium mündlich verkündete.[4] Der Zeitpunkt der Herausgabe seines Evangeliums bleibt also offen und lässt daher die Möglichkeit für H.s Erklärung, Matthäus habe bei der Abfassung seines Evangeliums neben unterschiedlichen anderen Quellen Mk und Lk gekannt. Ist es dann nicht wahrscheinlich, dass er mit seinem Evangelium eine erste Sammlung von Mt, Mk und Lk begründet hat?

Für das Mt-Ev würden dann viele Dinge erklärbar: das auffällige Zurücktreten narrativer Elemente gegenüber der Lehre, die Bergpredigt als programmatische erste Rede Jesu in dieser Sammlung, die Strukturierung durch fünf Reden des Lehrers Jesus vergleichbar mit den fünf Büchern der Tora, das Insistieren auf dem einen Lehrer Christus (23,8–11), das Ende mit dem Lehrauftrag Jesu an die Jünger in Mt 28,16–20. Mt 28,16–20 scheint außerdem Mk 16,1–8 mit Lk 24,50–52 zu harmonisieren. Das Mt-Ev wäre dann nicht ein Konkurrenzentwurf zu Mk und Lk, sondern der erste Versuch, die beiden Evangelien mit dem seinen in einer Sammlung zu vereinen. Im Johannesevangelium ließen sich Texte ausmachen, die eine vergleichbare Absicht haben, wie sie hier bei Matthäus erkennbar wird. Joh 20,30–31 und 21,24–25 lassen erkennen, wie das vierte Evangelium für den Abschluss einer Sammlung eingerichtet werden soll.

Dies ist sicherlich wiederum eine ergänzende Hypothese zu H.s Entwurf. Sie korrigiert H.s Entwurf in einem kleinen Punkt. Der Gebrauch von εὐαγγέλιον für eine Evangelienschrift geht nicht schon auf Markus, sondern erst auf Matthäus zurück. Matthäus' Evangelium ist der entscheidende Zwischenschritt zwischen einer Darstellung des Wirkens Jesu in einer Einzelschrift, bei Mk und bei Lk, zu einer ersten Evangeliensammlung, aus der später der Vier-Evangelien-Kanon des Neuen Testaments geworden ist.

Frankfurt Ansgar Wucherpfennig

Das Paulusbild der Apostelgeschichte, hg. v. Rudolf Hoppe / Kristell Köhler. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 251 S., kt 22,00 € ISBN: 978–3–17–020441–6

Der vorliegende Sammelbd. geht auf ein Oberseminar des ntl. Seminars der kath.-theol. Fak. der Univ. Bonn zurück. Die einzelnen Beiträge gelten den zentralen Stationen der lukanischen Pauluserzählung vom Damaskusereignis bis zur Verkündigung des Paulus in Rom. Nach den Hg.n geht die Apg in ihrer Paulusdarstellung „nicht historisch-objektivierend vor, sondern mit Hilfe der *deutenden Erinnerung* an den Völkermissionar als der neben Petrus entscheidenden Gründungsgestalt der urchristlichen Bewegung. Mit dem Christuszeugnis des Paulus (und des Petrus) treibt die Apg Glaubensverkündigung." (7) Im Vorwort werden knapp die Schwerpunktsetzungen in der Darstellung beschrieben (7). Die Beiträge sind:

R. Hoppe, „Die Apg: Der zweite Teil des lk Doppelwerkes" (9–16; Thematisierung des Buchtitels, zur Disposition der Apg, die literarische Gattung der Apg – Gattungen im Erzählverlauf und Einordnung in den Kontext antiker Acta-Literatur – Abfassungszweck und Adressatenkreis); T. Hoeveler, „Paulus: vom Verfolger zum Verkündiger: Die Damaskuserzählungen der Apg (Apg 9; 22; 26) mit einem schulpraktischen Ausblick" (17–41); C. Oerder, „Paulus in Lystra: Missionar, Wundertäter, Apostel: Das Paulusbild im Kontext von Apg 13f mit einem schulpraktischen Ausblick" (43–74); S. Schapdick, „Der missionarische Anfang im europäischen Makedonien als Gottesgeschehen: Zum lk Bild der Paulus-Mission in Philippi (Apg 16,11–40)" (75–100); R. Hoppe, „Der Philosoph und Theologe: Das Auftreten des Paulus in Athen (Apg 17,22–18,1)" (101–33). In Athen erscheint Paulus als Denker, als Brücke zur Heidenwelt, als Erfahrungsmodell für die Gemeinde, ferner als Botschaft für die Heiden und als Souverän. Nach H. verbinden sich mit dem Aufenthalt des Paulus in Athen drei Botschaften:

1. Paulus tritt in die unmittelbare Kommunikation mit den maßgeblichen Vertretern der griechischen Bildungswelt ein.
2. Die unverkennbare Nähe zur großen Gestalt des Sokrates in der Schilderung seines Aufenthalts sagt auch schon Entscheidendes über seine Persönlichkeit aus: Er ist der souveräne Philosoph, der seine Gesprächspartner dazu zwingt, entscheidende Konsequenzen aus ihrem Denken zu ziehen: Ihm haben sie nichts entgegenzusetzen. Seine Botschaft ist eine Aufforderung, die Möglichkeiten des Denkens konsequent wahrzunehmen und den letzten Schritt zum Glauben an den einen Gott zu finden.
3. Für heidnische Leser ist der Auftritt des Paulus eine Einladung, den entscheidenden Schritt über die Philosophen Athens hinaus zu tun. Für die christlichen Leser ist Paulus der theologische Denker, der Glauben und Vernunft zusammenführt und darin Gewissheit der Richtigkeit einer schon getroffenen Entscheidung zum christlichen Glauben gestiftet hat (132f).

Weitere Beiträge sind: R. Hoppe, „‚Denn ich habe mich nicht der Pflicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkündigen […]' (Apg 20,27): Die testamentarische Rede des Paulus in Milet" (135–57); C. Blumenthal, „Paulus vor Gericht – Erwählter Diener und Zeuge: Annäherungen an das lk Paulusbild in Apg 21–26" (159–92); K. Köhler, „‚Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten' (1Kor 9,22b): Das Ende des Paulus und der ‚Anfang' der Kirche" (193–234).

In der Zusammenfassung gibt K. Köhler zunächst einen Überblick über das Paulusbild der hier behandelten Abschnitte der Apg. Darin erscheint Paulus als ein „Multitalent":

Wo immer Paulus auftaucht und wem immer er begegnet, er findet in den unterschiedlichen Situationen und gegenüber ganz verschiedenen Menschen stets das richtige Wort und den richtigen Gestus, um seiner Mission, Gottes Zeuge zu sein, gerecht zu werden. Die vielfältigen Reaktionen seiner Adressaten bestätigen diese Wirkung des Paulus; denn selbst da, wo sein Auftreten für Unruhe, Ablehnung, ja sogar Anklagen sorgt, bewirkt Paulus eine Auseinandersetzung mit ihm und seinem Auftrag (235).

Der Paulus der Apg überschreitet Grenzen, er vertraut auf Gottes Wort und Führung und tritt als Lebenszeuge Gottes und Jesu Christi in Wort und Tat auf. So ist die deutliche Verbindungslinie zwischen den verschiedenen „Auftritten" des Paulus sein Eintreten für die Botschaft Gottes in allen Herausforderungen des eigenen Lebens: „Ob er als freier Philosoph auf dem Areopag steht, als treuer Sohn des jüdischen Volkes in der Synagoge predigt, den Ältesten der Gemeinde von Ephesus als Seelsorger beisteht, sich vor Statthaltern und König verteidigt oder vor unbekannten Inselnbewohnern Wunder vollbringt, stets ist er mit all seinen Fähigkeiten Zeuge und Bote Gottes." (239) Literaturverzeichnis (241–49) und Verzeichnis der Autoren (251) schließen den Bd.

Die Beiträge geben einen ersten Einblick in die Paulusdarstellung der Apg. Generell ist m. E. zu fragen, ob die Beiträge mit der These der lk „deutenden Erinnerung" dem theologischen Anliegen des Lukas (den Lesern Sicherheit über die Dinge zu geben, in denen sie unterwiesen worden waren; Lk 1,4) gerecht werden.

Bei aller Zentralität des Paulus in der zweiten Hälfte der Apg ist es zumindest einseitig, wenn die Hg. notieren, dass Paulus als Hauptakteur auf der zweiten Missionsreise (und darüber hinaus) *allein* in den Vordergrund tritt. Durchweg bleibt seine Mission eingebettet in die Gemeinden von Jerusalem, Antiochien und der pln Missionsgebiete. Wird hier der lk Paulus zu sehr von den einseitig verstandenen autobiografischen Angaben im (spät datierten) Galaterbrief verstanden? Die Stellen der Apg, in denen Paulus in die urchristliche Gemeinschaft eingezeichnet ist, werden im vorliegenden Bd. nicht behandelt (9,20–30; 11,25–30; 13,1–14,7; 14,21–16,10). Lässt sich das wirklich vertreten? Zumindest entsteht dadurch ein einseitiges Bild.

Die Beiträge sind im Wesentlichen der deutschsprachigen Acta-Forschung verpflichtet (die neueren, großen englischen Acta-Kommentare von Bock, Pervo und Witherington sucht man im Literaturverzeichnis vergebens, ähnlich auch andere englische Literatur). Die Studien J. A. Darrs zur narrativen Charakterisierung in der Apg, die sowohl methodisch als auch inhaltlich für das lk Paulusbild weiterführend sind, fehlen ebenfalls (*On Building Character: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*. Literary Currents in Biblical Interpretation, Louisville: Westminster John Knox, 1992; *Herod the Fox: Audience Criticism and Lukan Characterization* (JSNTS 163), Sheffield: SAP, 1998). Zum Paulus der Apg vgl. ferner S. E. Porter, *The Paul of Acts*, WUNT 115 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; vgl. meine Rez. in *ThLZ* 125, 2000, 1021–24). Ähnliche Akzente wie der vorliegende Bd. setzt auch M. Lang, *Die Kunst des christlichen Lebens: rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild*, ABG 29 (Leipzig: EVA, 2008).

Bergneustadt Christoph Stenschke

Wolter, Michael: **Theologie und Ethos im frühen Christentum**. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009, (X) 539 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 236), geb. € 129,00 ISBN: 978–3–16–149903–6

Wann wurde Maria schwanger? Die Frage, zugleich Titel eines Beitrags der vorliegenden Sammlung, steht beispielhaft für die frischen

[4] Vgl. Brox' Begründung der Übersetzung: Irenäus, Gegen die Häresien, Buch 3, Freiburg/Basel/Wien 1995, FC 8 / 3, S. 25f, Anm. 9.

Perspektiven, mit denen Wolter, Neutestamentler an der Univ. Bonn, an die Texte des Neuen Testaments herangeht. 21 ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1987 bis 2008 sind hier nicht nur zusammengestellt, sondern durchweg für die Neuveröffentlichung bearbeitet worden: Einige wurden korrigiert, andere stärker aktualisiert; den Beitrag zu „Identität und Ethos bei Paulus" verfasste W. auf der Basis von vier früheren Studien neu.

Vier Hauptteile geben dem Bd. Struktur: Nach vier Studien zu Jesus liegt das Schwergewicht auf Beiträgen zu Paulus und Lukas, womit zugleich die zentralen Forschungsgebiete von W. repräsentiert sind; den Abschluss bilden drei thematisch übergreifende Beiträge: eine Problematisierung der Kategorie „Apokalyptik", eine (längst fällige!) Kritik an der auslegungsgeschichtlich wirksamen Unterteilung der Tora in „Zeremonialgesetz" und „Sittengesetz" sowie eine Strukturierung der Rede von „Sünde" im NT. Aus dem Jesus-Teil hebe ich nur eine interessante formgeschichtliche Untersuchung hervor, die Heilungsberichte in antiken Inschriften für das Verständnis der neutestamentlichen Wundererzählungen fruchtbar macht.

Die methodologische Bandbreite macht die Argumentationskraft der Beiträge aus. Die Basis bildet W.s umfangreiche Kenntnis des zeitgeschichtlichen Quellenmaterials, zu der sich sprachwissenschaftliche Schärfungen sowie eine sozialgeschichtliche Sensibilität gesellen, die theologische Aussagen in ihrer Funktion der Identitätsbildung und -sicherung wahrnimmt. Die Situationsbezogenheit von Theologie wird gerade auch bei W.s Arbeitsschwerpunkten sichtbar.

Zu Paulus betrachtet eine umfangreiche Studie das Verhältnis von „Identität und Ethos" (Nr. 5). Wenn W. dabei die analytische Kategorie des „Ethos" zur sprachlichen und sachlichen Präzisierung verwendet, leistet er damit eine Korrektur der klassischen Frage nach einer paulinischen Ethik. Er gelangt zu einer neuen Sichtweise des Zusammenhangs von Identität und Ethos, den er auf drei Ebenen diskutiert: funktional (die Dichotomie von „Indikativ" und „Imperativ" relativierend), material (die ethischen Normen gehen nicht über das zur Zeit des Paulus Übliche hinaus) und kontextuell (die konkrete Handlungsebene konzentriert sich auf die gottesdienstliche Versammlung und die ekklesiale Gestalt christlicher Identität). Die paulinische Ethik intendiert die Stiftung einer Christus-Gemeinschaft und ist so „angewandte Ekklesiologie" (167). Über den Stellenwert der Tora bei Paulus – W. spricht z. B. von „eine[r] radikale[n] theologische[n] Depotenzierung der Tora" (141) – könnte (und müsste) man streiten. Gerade in hermeneutischer Hinsicht ist das Ergebnis wichtig, dass der ethische Begründungszusammenhang bei Paulus es ermöglicht, „christliche Identität in wechselnden kulturellen Anwendungszusammenhängen in einer mit sich identisch bleibenden Weise zum Ausdruck zu bringen", ohne dass er sich „durch den materialethischen Rückgriff auf *bestimmte* Handlungen und Handlungsweisen fortschreiben lässt" (167f, kursiv i. O.).

Es folgen Beiträge zum „Kompromiss" bei Paulus und zu klassischen Themen wie der paulinischen Kreuzes- bzw. Leidenstheologie sowie zur Paulus-Rezeption in 1 Tim 1,13; originell und zeitgeschichtlich sehr gut informiert ist die „Übersetzung" eines erst kürzlich von W. „wiederentdeckten" Antwortbriefes des sog. Unzuchtsünders von 1 Kor 5 an Paulus.

Aus den acht Beiträgen zum lukanischen Doppelwerk greife ich drei heraus, die Neuorientierungen der Lukas-Exegese vorschlagen. In der seit Hans Conzelmann lebhaft diskutierten Frage nach dem Geschichtsentwurf des lukanischen Doppelwerks, d. h. einer diesem Werk zugrunde liegenden Epochengliederung, legt W. einen Neuentwurf vor (Nr. 11): Lk-Ev und Apg zusammen erzählen die Geschichte einer einzigen Epoche, deren Einheit und Geschlossenheit im Thema der „Trennung von Christentum und Judentum" bestehe (270). Den Beginn dieser Epoche bilde die eschatologische Heilsinitiative Gottes in Israel, wie sie Lk 1 mittels der Erzählfiguren Zacharias und Maria entwirft, das Ende die letzte Paulus-Rede in Apg 26; die in Apg 27–28 erzählte Reise des Paulus nach Rom und seine dortige Verkündigung markieren dann den Übergang in die nächste Epoche, die auf die Trennungsgeschichte bereits zurückschaut. Diese Epocheneinteilung bedeutet aber nach W. zugleich, dass die Trennungsgeschichte nur *einen Ausschnitt* aus Israels Geschichte darstellt – auch die Zeit des Lukas selbst ist noch Teil der Geschichte Israels, sodass „die heilsgeschichtliche Kontinuität der Geschichte Israels die Trennung von Christentum und Judentum umgreift" (286). W.s Entwurf provoziert geradezu eine Diskussion, z. B. um die Frage, ob dabei nicht der in Lk 1–2 entwickelte *Neubeginn innerhalb Israels* untergewichtet ist (also gerade keine Trennung stattfindet), oder ob die Textsignale von Apg 26 hinreichend deutlich sind, um darin ein Epochenende markiert zu sehen.

Unter der Frage „Wann wurde Maria schwanger?" (Nr. 14) nimmt W. zwischen Lk 1,80 und 2,1 einen Abstand von mehreren Jahren in der erzählten Zeit an und wendet sich mit semantischen Überlegungen gegen den exegetischen Konsens, die Schwangerschaft der Maria trete bereits in 1,38f ein und sei in 1,42 (Besuch Marias bei Elisabeth) vorausgesetzt. Damit bietet W. zugleich eine Lösung der chronologischen Spannung in der lukanischen Darstellung der Geburt Jesu, die, verbindet man Lk 2,1 mit 1,5, in die Zeit Herodes d. Gr. († 4 v. Chr.) fallen würde, während die in 2,2 erwähnte Steuerschätzung unter Quirinius in die Jahre 6/7 n. Chr. zu datieren ist; die Verbindung von 1,5 und 2,1 ist jedoch nach W. narrativ nicht gegeben, sodass bei Lukas die Geburt Jesu tatsächlich erst in die Jahre 6/7 n. Chr. falle. W. gelangt zu einer neuen, in zwei konzentrischen Erzählphasen verlaufenden Gliederung von Lk 1–2 und stellt so die Parallelität zwischen Johannes und Jesus als allgemein anerkanntes Aufbauprinzip der Geburtsgeschichte in Frage – was man m. E. gerade auch vom antiken literarischen Schema einer Synkrisis, eines Vergleichs zweier hervorragender Gestalten, her diskutieren müsste.

Die Hirten in der lukanischen Geburtsgeschichte deutet W. (Nr. 15) auf dem Hintergrund der römischen Bukolik eines Calpurnius Siculus als erste Adressaten der Botschaft von einem neuen Zeitalter, womit die davidische Herrschaft Jesu in universaler Bedeutung profiliert werde. Es würde sich lohnen, diese Beobachtungen hinsichtlich einer politisch-kritischen Haltung des Lukas gegenüber dem römischen Kaiserreich weiterzudenken.

Weitere Themen sind das spezifische Verständnis des Syntagmas „Reich Gottes" bei Lukas; die Parusieverzögerung als Darstellungsmittel des Lukas zur Lösung des Israelproblems (die Trennung Israels vom Heil beziehe sich auf die – von Lukas aus gesehen bereits zurückliegende – „Verstockungsgeneration" [327]); die Christologie des Gesprächs Jesu mit den Emmausjüngern in Lk 24; die Frage nach einer politisch-apologetischen Intention des Lukas (die W. zugunsten einer Stellungnahme gegenüber dem Judentum verneint); die Darstellung des Apollos in Verbindung mit den Johannesjüngern in Ephesus in Apg 18,24–19,7.

Auf hohem Niveau verfasst, durchweht W.s hier gesammelte Aufsätze allesamt ein frischer Wind; sie sind anregend und innovativ und haben der exegetischen Diskussion profilierte Impulse gegeben. Selbst für den, der W.s Thesen nicht übernehmen will, bleibt die Auseinandersetzung damit vielschichtig fruchtbar. Unbedingt lesenswert!

Münster Stefan Schreiber

Kirchengeschichte

Van Willigen, Marius A.: **Ambrosii Episcopi Mediolanensis de Ioseph**. Inleiding, filologisch commentaar en vertaling. – Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum 2008. 519 S., pb. € 39,90 ISBN: 978–90–239–2328–2

Die Beschäftigung mit Ambrosius hat gegenwärtig Konjunktur. Neben mehreren Textausgaben in den „Fontes Christiani" (Bd.e 3; 47; 48; 81) liegen auch diverse Einzelstudien der letzten Jahre vor. Eine davon ist die hier anzuzeigende Studie mit korrigierter Textausgabe und Übersetzung, die auch als Inauguraldiss. an der Radboud Univ. Nijmegen angenommen wurde. Sie ist in zwölfjähriger Arbeit neben diversen Lehrtätigkeiten ihres Vf.s Marius Anton „Marten" van Willigen entstanden. Der Vf. nähert sich seiner Fragestellung in mehreren Kap.n, die nicht gleichwertig zueinander stehen – hier wäre eine Übergliederung in „Einleitung", „Text" und „Kommentar", sowie eine andere Reihung der Kap. möglicherweise sinnvoller gewesen.

Eröffnet wird die Studie mit einer Darstellung von Leben und Werk des Kirchenvaters (Kap. 1, 11–25), die weitgehend dem Lehrbuch von Hubertus Drobner folgt. Im zweiten Kap. (26–39) geht der Vf. auf die Stellung von „De Ioseph" im Werk des Ambrosius ein – es bildet einen Teil der Auslegung der Patriarchenerzählungen und steht zumindest in einigen Handschriften in Verbindung mit der Schrift „De benedictionibus patriarcharum" – und fragt nach der Gattung der Schrift. Für den Vf. stellt diese eine Sammlung von Predigten und keinen Kommentar dar, weil Passagen der biblischen Josefsgeschichte (z. B. die Träume) unerläutert bleiben. Es stellt sich hier jedoch die Frage, ob eine solche Herangehensweise und Kategorisierung sachgemäß ist, sind doch eine Vielzahl altkirchlicher Schriftkommentare aus Predigten hervorgegangen; hier macht sich besonders die fehlende Diskussion der Sekundärliteratur bemerkbar. Die von Ambrosius in Anspruch genommene Auslegung nach dem Prinzip eines dreifachen Schriftsinns ziele insbes. darauf, Josef als Typos Jesu Christi darzustellen: „Am Ende der Predigt sieht Ambrosius [sogar] keinen Unterschied mehr zwischen Josef, dem *Typos*, und demjenigen, der durch den *Typos* vorabgebildet wird, Jesus." (38, übersetzt von G. K. H.) Das dritte Kap. (40–68) stellt Auslegungen der Josefsgeschichte vor Ambrosius dar. Der Vf. stellt hier Philo, der sich in zwei Zusammenhängen (*De Ioseph*; *De somniis*) in großem Umfang dieser Geschichte zuwendet, Hippolyt, dessen Kommentar jedoch nur fragmentarisch erhalten ist, Origenes, von dem immerhin die Homilien zur Genesis (Nr. 15–16) Josef zum Thema haben, sowie Tertullian, der an mehreren Stellen auf den Jakobssohn eingeht, vor. Im darauffolgenden Kap. schließt der Vf. eine synoptische Darstellung der Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten zu Philo (69–75) und Hippolyt (76–79) sowie eine Analyse der potentiellen Übernahmen aus Schriften des Origenes (80–89) an; Tertullian dagegen scheine nicht als Vorlage gedient zu haben (89). Sachlich gehören beide Kap. zusammen und ein Auseinanderreißen erscheint wenig sinnvoll. Das fünfte Kap. (90–104) bietet eine kurze sprachliche Analyse der ambrosianischen Schrift hinsichtlich lexikografischer Christianismen (Semitismen, Graecismen und lat. Neologismen), semantischer Christianismen sowie Einflüssen aus dem „klassischen" Latein (v. a. Vergil und Cicero).

Als umfangreichstes Kap. – eigentlich ein eigener Hauptteil und das Herzstück der Untersuchung – folgt ein ausführlicher Kommentar zum vorliegenden Werk des Ambrosius (106–379). Die ersten beiden Unterkap. stellen im Anschluss an Schenkls Edition (CSEL 32.2, 1897) die Handschriftengruppen, in denen der Text überliefert ist, vor (106–108) und gehen der Frage nach, wel-

chen Bibeltext Ambrosius verwendet hat (108–110). Der Vf. argumentiert hier plausibel, dass Ambrosius direkt aus dem Griechischen der Septuaginta übersetzt habe. Es folgt – ohne die im Inhaltsverzeichnis notierte Kapitelangabe – als drittes „Unterkap." der Kommentar selbst, der sich in der Regel an ein ebenso einfaches wie einleuchtendes Schema hält: Es werden nahezu alle Wörter des ambrosianischen Textes einzeln und in kleinen Wortgruppen auf Lat. zitiert, eine niederländische Übersetzung gegeben und dann in ihrer generellen sowie der Bedeutung bei Ambrosius erläutert. Jeder Nota der Schenklschen Ausgabe steht eine kurze Zusammenfassung ihres Inhalts voran. Erneut ohne Kapitelangabe schließt sich als „Prolegomenon" (380) eine kurze Erläuterung der nachstehenden Textausgabe und Übersetzung an (Kap. 7, 380–481). Der Vf. gibt den Text der Schenklschen Ausgabe in eigener Bearbeitung und mit ergänztem textkritischen Apparat wieder. Zu diesem Zweck hatte er sowohl in Boulogne-sur-Mer als auch in Einsiedeln die Stammhandschriften der jeweiligen Traditionen autopsiert und kollationiert (vgl. 7). Auf eine Leerseite zwischen den S. 380 und 381 folgen in synoptischer Gegenüberstellung eine niederländische Übersetzung (links, jetzt ungerade, 381–479) und der lat. Text (rechts, 382–480). Das Buch beschließen eine niederländische (484–486) und eine englische (487–489) Zusammenfassung, eine Übersicht über die im Kommentar zitierten Quellen einschließlich einer ungefähren Datierung im Schaffen ihrer jeweiligen Vf. (490–497), ein Abkürzungsverzeichnis (499f), eine Übersicht über die wichtigsten verwendeten Texteditionen (503–511), eine Bibliografie der verwendeten Sekundärliteratur (513–517) sowie ein Lebenslauf des Vf.s (519).

Sieht man von den drucktechnischen Mängeln – fehlende Überschriften, inflationär und ebenso unbegründet wie unsinnig eingefügte Leerseiten (vgl. 105; zw. 380/381; 481–483 als zwei Seiten; 498; 501f; 512; 518); teilweise falsche Paginierung (ab 380–484, s. o.) – ab, handelt es sich aufgrund der großen philologischen Mühe und Quellennähe um einen wichtigen Beitrag zur Ambrosiusforschung, nicht zuletzt wegen des großen Kommentars und der hilfreichen Übersetzung. Zu bemängeln ist allerdings, dass neuere Forschungsliteratur (z. B. Christoph Markschies, Adolf Dassmann) kaum wahrgenommen und ausgewertet wird. Auch der vergleichsweise entlegene Erscheinungsort ist bedauerlich, hätte sich zumindest für Einleitung und Übertragung doch eine bspw. deutsche Bearbeitung im Rahmen der „Fontes Christiani" oder eine französische in den „Sources Chrétiennes" angeboten.

Bochum Görge K. Hasselhoff

Hartmann, Wilfried: **Kirche und Kirchenrecht um 900**. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht. – Hannover: Hahn 2008. (XXXVI) 376 S. (Monumenta Germaniae Historica Schriften, 58), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–7752–5758–9

„Darf ein Nichtjurist Rechtsgeschichte treiben?" fragte Horst Fuhrmann 1987 in seiner „Einladung ins Mittelalter". Vielleicht darf dieser Frage eine andere an die Seite gestellt werden: Warum sollte ein Nichtjurist Rechtsgeschichte betreiben? Alte Sammlungen von Rechtstexten machen Historiker – und mehr noch Theologen – nicht selten ratlos. Zweifellos ist ihnen klar, dass Recht immer das Zusammenleben einer Gesellschaft regelt und daher von grundlegender Bedeutung für die menschliche Existenz und ihre Historiografie ist. Was aber fängt man mit solchem Material jenseits verpönter „positivistischer Geschichtsschreibung" an?

Wilfried Hartmanns hier zu besprechendes Buch bietet keine abschließende Antwort auf diese Frage, ist aber – so viel sei vorweggenommen – eine exzellente, unverzichtbare Basis und ein freundlicher Wegweiser für das Arbeiten am und mit dem mittelalterlichen Kirchenrecht vor der Zeit der großen Systematisierungen des späten 11. und 12. Jh.s. Das Begriffspaar von „Tradition und Innovation" dient dem Vf. dabei als roter Faden durch die Welt des kirchlichen Rechts etwa von der Mitte des 9. bis ins erste Viertel des 10. Jh.s. Beide Begriffe charakterisieren – so eine Grundthese des Werkes – das geistige Leben dieser Zeit, das entgegen der sich hartnäckig haltenden älteren Forschungsmeinung keineswegs von Verfallserscheinungen gekennzeichnet war. Vielmehr ist bei allem politischen Zerfall in der Epoche um 900 eine erstaunliche geistig-kulturelle Blüte zu konstatieren, die sich wiederum besonders beeindruckend in Anlage, Sammlung und Abschriften von Rechtshandschriften zeigt. Auf beide Aspekte geht H. in einem einleitenden Kap. (7–59) ein, das eine kompetente, knappe und gut lesbare Einführung in die Politik-, Sozial-, Kirchen- und Bildungsgeschichte der behandelten Epoche bietet. Streckenweise liest sich dieses Kap. wie ein Handbuch, doch erliegt H. nirgends der Gefahr, nicht zielführend zu schreiben und lediglich Wissen zu präsentieren.

Wesentlich härtere Kost harrt des Lesers im zweiten Kap., in dem es um „Verbreitung und Nutzung der alten Normen" (60–108) geht. H. gliedert es nach einigen einleitenden Absätzen nach den einschlägigen Quellenarten und behandelt nacheinander Kanonessammlungen, Bußbücher, Bischofskapitularien sowie Sammlungen des weltlichen Rechts, bevor er auf Spuren der Benutzung dieser Normen eingeht. Dabei zeigt sich, dass auch die erste Hälfte des 9. Jh.s keineswegs nur Traditionen bewahrte, denn die Gattung des Bischofskapitulars ist ein Kind dieser karolingischen Reformzeit. Für den Anfänger auf diesem Gebiet mögen die Fülle und der Detailreichtum des Kap.s entmutigend sein; doch zugleich lassen sich diejenigen Passagen, in denen es nicht mehr um die „großen Linien", sondern um Einzelheiten der Forschung geht, leicht überspringen. Für die Fachwissenschaft allerdings ist diese Zusammenstellung von Informationen (und Verweisungen) ein äußerst verdienstvolles Werk, das manche aufwendige Suche überflüssig machen dürfte.

Zugleich wird aber an diesem Kap. auch deutlich: Ohne Handschriftenforschung lässt sich kaum sinnvoll am frühmittelalterlichen Kirchenrecht arbeiten. Nur ein kleiner Teil der Texte liegt in verlässlichen neueren Editionen vor (z. B. in den Serien der MGH oder aus der Freiburger Schule Hubert Mordeks), der weitaus größte Teil der kirchenrechtlichen Texte muss nach wie vor aufgrund solider Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung bearbeitet werden. In der Sammlung und Aufbereitung reichlich trockenen Materials liegt somit eines der großen Verdienste des Buches.

Hat sich das zweite Kap. der „Traditionspflege" im Kirchenrecht des späten 9. Jh.s gewidmet, stehen die beiden folgenden Abschnitte im Zeichen der „Innovation" bzw. der kirchenrechtlichen Aktivitäten. Kap. III behandelt die Neuerungen seit der Mitte des 9. Jh.s zunächst in einem formalen Sinn (109–190), indem nach den Quellengattungen gefragt wird, in denen sie sich niederschlagen (Synodalkanones, Bußbücher, Sammlungen kirchlichen Rechts). Dass dabei Regino von Prüm ein besonders prominenter Platz zukommt, gleichsam als Kulmination der kanonistischen Innovationen, ergibt sich aus der Sache selbst, sicherlich aber auch aus der Tatsache, dass der Vf. als einer der intimsten Kenner Reginos gelten darf, dessen Sendhandbuch er herausgegeben und übersetzt hat. Ein Überblick über die Zentren kirchenrechtlicher Aktivität um 900 rundet dieses Kap. ab.

Nach so vielen Seiten mit Details über Handschriften und Texte kommt H. im vierten Kap. schließlich auf die ab der Mitte des 9. Jh.s neuen Inhalte im kirchlichen Recht, die er v. a. im Bereich des Eherechts bzw. Inzestverbotes und im Bereich der Tötungsdelikte ausmacht. Stellt er dort im Untersuchungszeitraum eine immer weitere Verschärfung fest, erregt hier besonders die Einführung des Kriteriums der Intention und damit verbunden der Fahrlässigkeit die Aufmerksamkeit von Autor und Leser. Hier wird besonders deutlich, wie kirchenrechtliche Regelungen mit den gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun hatten und das Zusammenleben unmittelbar betrafen, aber auch, welche Vielfalt im Detail herrschte.

Im folgenden Kap. geht H. dann auf die Praxis des kirchlichen Gerichts ein, das sich offensichtlich v. a. im ostfränkischen Reich als „Sendgericht" eines reisenden Bischofs über Kleriker und Laien unter Beteiligung von Sendzeugen etablieren konnte. Wenn der Vf. auf die Praxis dieses Gerichts, Prozessformen, Bußverfahren, die Exkommunikation als faktisch fast einzige Strafe sowie auf Widerstände gegen dieses Verfahren eingeht, scheint er allerdings sein Grundanliegen ein wenig aus dem Blick zu verlieren, „Tradition und Innovation" im kirchlichen Recht darzustellen. Hier wäre es wünschenswert gewesen, der Vf. hätte seine Leser fester an die Hand genommen, um ihnen die Unsicherheit zu ersparen, ob sie seinen Hauptgedanken in diesem Kap. richtig weiterverfolgen.

Ein abschließendes Kap. widmet sich schließlich den Wirkungen der im Vorangegangenen beschriebenen Entwicklungen des Kirchenrechts im 10. und frühen 11. Jh. Wiederum ist viel von kleineren und größeren Sammlungen, Buß- und Handbüchern und der Praxis des Sendgerichts die Rede. Doch auch die großen Sammlungen dieser Zeit, das Dekret Burchards von Worms und die *Collectio XII partium*, dürfen nicht fehlen. Sie stehen hier in bezeichnender Parallelität zum Sendhandbuch Reginos und zur *Collectio Anselmo dedicata*, die als „neue" Sammlungen des späteren 9. Jh.s im dritten Kap. vorgestellt wurden.

Zwei Anhänge ergänzen den Bd. auf sehr sinnvolle Weise. Während im ersten Anhang Rechtshandschriften nach Regionen und Quellenarten geordnet aufgelistet werden, bietet H. im zweiten Anhang einige bislang nicht edierte apokryphe Synodalkanones aus Handschriften vornehmlich des 10. Jh.s – mithin ein kleines Kompendium kanonistischer Innovation. Die an sich verdienstvolle Kompilation von Handschriften mit Rechtstexten darf freilich nicht zu dem voreiligen Schluss verleiten, damit sei das gesamte Spektrum spätkarolingischer Rechtssammlungen abgedeckt. H. bietet hier eine übersichtliche, doch im Detail ein wenig irritierende Zusammenstellung: So wird – um ein Beispiel herauszugreifen – die *Collectio LIII titulorum* nach ihrem besten Textzeugen (dem St. Galler Codex 679) nach St. Gallen eingeordnet (331), wo weder die Sammlung noch die erwähnte Abschrift entstanden. Dafür fehlen die westfränkischen Zeugen, von denen einer (CLM 14508) an anderer Stelle als nicht näher definierte „Sammlung" (nach Rosamond McKitterick: „bischöfliches Handbuch") firmiert (328). Andererseits taucht der St. Galler Codex nicht in der Liste mit Bußbüchern auf, obwohl er v. a. eine Vollüberlieferung des Poenitentiales Halitgars von Cambrai enthält.

Doch sollte solche allenfalls Spezialisten zugängliche Detailkritik den Wert von H.s Arbeit keinesfalls in Zweifel ziehen. Sein großes Verdienst besteht in der Bündelung der einschlägigen bisherigen Forschung zum frühmittelalterlichen Kirchenrecht, die geographisch und zeitlich weit gestreut ist. Dabei belässt er es klugerweise bei der Darstellung von Tradition und Innovation und es wäre vermessen,

mehr von ihm zu verlangen; an einigen Stellen blitzen jedoch Perspektiven auf. So finden sich Ansatzpunkte für die weitere historische Forschung, wenn es etwa um das Recht als Bestandteil der Wissenskultur (284) oder das Zusammenwirken von rechtlicher Normierung und gesellschaftlicher Realität (239f) geht. Weitere Themenfelder ließen sich ohne allzu große Mühe in der Sozialgeschichte, dem Kirchenverständnis, dem Verhältnis von Klerikern und Laien oder der Entwicklung kirchlich-gesellschaftlicher Wertesysteme finden. Besonders für theologisches Arbeiten gilt dabei, dass jede Frage an die Vergangenheit auch eine Anfrage an die Gegenwart impliziert.

Für ein Verständnis des frühen Mittelalters ist die Kenntnis seines Rechts essentiell. Umso mehr ist es zu begrüßen, dass H. nicht nur eine profunde Bestandsaufnahme der Forschung und eine fundierte Standortbestimmung des kirchlichen Rechts in der spätkarolingischen Epoche geliefert hat, sondern damit zugleich zu weiterer Arbeit an und mit diesem umfangreichen Material einlädt. Horst Fuhrmann übrigens bietet eine sehr eindeutige „Antwort auf die eingangs gestellte Frage: Der Nichtjurist sollte dürfen".

Münster Bernward Schmidt

Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bd.e, hier: Bd. 2: **Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit**, hg. v. Thomas Kaufmann / Raymund Kottje. – Darmstadt: WBG 2008. 586 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–19238–0. Bd. 3: **Von der Französischen Revolution bis 1989**, hg. v. Hubert Wolf. – Darmstadt: WBG 2007. 464 S., geb. € 64,90 ISBN: 978–3–534–19247–2

In den Jahren 2006/2007 wurde eine dreibändige Neubearbeitung der 1970–74 ebenfalls in drei Bd.en erschienenen *Ökumenischen Kirchengeschichte* veröffentlicht. Einige Artikel der älteren Ausgabe wurden in überarbeiteter Form übernommen (namentlich jene der beiden ersten Hg. R. Kottje und B. Moeller), während die meisten neu sind. Zu diesem Gemeinschaftsprojekt haben sich renommierte Vertreter der derzeitigen kirchengeschichtlichen Forschung und Lehre zusammengefunden, die der katholischen, der evangelischen und der orthodoxen Konfession angehören. Insofern wird hier wirklich Kirchengeschichte *aus erster Hand* geboten. Das Werk richtet sich sowohl an Theologen und Studierende der Theologie als auch an interessierte Laien. Der Verzicht auf Fußnoten kommt dabei der Lesbarkeit zugute. Detaillierte Einzelnachweise wird man in einem derartigen Werk ohnehin nicht erwarten.

Theologie wird im deutschen Sprachraum nach wie vor an getrennten evangelischen und katholischen Fakultäten gelehrt. Die Kirchen verzichten auch im Zeitalter der Ökumene bewusst auf eine über- oder interkonfessionell organisierte Ausbildung, wie sie etwa in den britischen oder amerikanischen *Divinity Schools* üblich ist. Die konfessionelle Ausrichtung ist in den einzelnen theologischen Disziplinen in durchaus unterschiedlichem Maße spürbar. Zu den Fächern, deren Lehrbestand über konfessionelle Grenzen hinweg weitgehend ähnlich sein dürfte, gehört die Kirchengeschichte. Daher kann es nicht verwundern, dass im angelsächsischen Raum vielfach gemeinsame kirchengeschichtliche Veranstaltungen für katholische und nichtkatholische Theologen angeboten werden. Dass sich dieses Fach besonders für eine gemeinsame Darstellung durch katholische und evangelische Theologen eignet, war auch schon den früheren Hg.n bewusst. Ins Auge gefasst wurde seinerzeit eine „von Historikern und Theologen der großen christlichen Konfessionen gemeinschaftlich erarbeitete Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte" (Vorwort, vgl. auch die Rez. von H. Lutterbach in ThRv 104 (2008), 134). Dieses Vorhaben wurde allerdings nicht in dem Sinn realisiert, dass die Artikel von Autoren unterschiedlicher Konfession „gemeinschaftlich" verfasst oder jeweils zwei Artikel zur selben Epoche nebeneinandergestellt wurden. Vielmehr wurde jeder Teil von einem bestimmten Fachautor allein verantwortet. Spezifisch konfessionelle Akzente waren dabei durchaus nicht zu übersehen. Schon damals wurde eine Vorgehensweise gewählt, die auch in der Neuausgabe nicht aufgegeben wird: Katholische Autoren sind maßgeblich an der Schilderung protestantischer wie orthodoxer Entwicklungen beteiligt und umgekehrt. Den Artikeln von H. Smolinsky zur Reformationszeit und von Th. Bremer zur russisch-orthodoxen Kirche wird man die „methodische Empathie" nicht absprechen können. Dieselbe Vorgehensweise wird derzeit von einem Kreis protestantischer Systematiker aus Tübingen und Heidelberg sowie katholischer Theologen der Lateranuniv. versucht. Jede der beiden Seiten formuliert hier in einer bestimmten Frage die Lehre der jeweils anderen. Hier liegt auch der eigentliche Reiz der *Ökumenischen Kirchengeschichte*. Freilich täte es der Darstellung gut, wenn vorweg hermeneutische Fragen angesprochen würden. An keiner Stelle wird etwa der Ökumenebegriff geklärt, der das ganze Unternehmen gewissermaßen programmatisch bestimmt.

Gestattet seien einige Anregungen, die bei einer Neuauflage, die dieses Standardwerk sicher erleben wird, berücksichtigt werden könnten. Diese betreffen v. a. die gewählten Schwerpunkte (auch wenn man nicht vergessen darf, dass jeder Historiker eigene Präferenzen hat). Der Entstehung der anglikanischen Kirche widmet Thomas Kaufmann im zweiten Bd gerade einmal zwei Seiten. Schwerer wiegt die in den einzelnen Artikeln mehr oder weniger stark ausgeprägte germanozentrische Perspektive, also die Konzentration auf den deutschsprachigen Bereich. Das gilt namentlich für den von J. Pilvousek verfassten Teil über die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart im dritten Bd. Hätte es hier nicht nahegelegen, die älteren – mittlerweile zweifellos überholten, aber dennoch herausragenden – Artikel von Erwin Iserloh in überarbeiteter Form zu übernehmen?

Wichtige Entwicklungen außerhalb der „klassischen" Kirchen kommen nicht vor. V. a. in Südamerika, Schwarzafrika und Ostasien sieht sich die katholische Kirche heute immer weniger den traditionellen Großkirchen als vielmehr rasant wachsenden charismatisch-evangelikalen Sekten gegenüber. Die internationale Pfingstbewegung wird in der *Ökumenischen Kirchengeschichte* ausgeblendet; Namen wie Parham, Seymour oder Graham sucht man vergebens. Dabei ist keine andere christliche Richtung in den vergangenen hundert Jahren so rasant gewachsen wie die pentekostale – man hat von bis zu 600 Mio. Anhängern auszugehen (im Vergleich zu jeweils weniger als 80 Mio. Lutheranern, Anglikanern und Reformierten). Die Dimensionen dieses Phänomens wurden von Kardinal Kasper wiederholt hervorgehoben (etwa in StdZ 132 [2007], 3–18, hier 11ff).

Bisweilen hätte dem Werk eine stärker theologiegeschichtliche Akzentuierung gut getan. Überrascht vermisst man Namen wie Tillich, Metz und Sölle und damit wichtige Strömungen der jüngeren Theologie. Schließlich fehlt ein Sachregister.

Trotz aller Desiderata, die in einer Neuauflage berücksichtigt werden könnten, liegt nun mit der *Ökumenischen Kirchengeschichte* ein bewährtes, allgemein verständliches Hand- und Lehrbuch wieder neu vor, das in diesem Format seinesgleichen sucht und insofern sicher noch eine Zeit lang ein Standardwerk bleiben wird.

Brixen Jörg Ernesti

Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. II. Interdisziplinäre Studien zum Bonner Cassiusstift, hg. v. Andreas Odenthal / Albert Gerhards. – Siegburg: Schmitt 2008. 343 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 36), geb. € 29,00 ISBN: 978–3–87710–452–1.

Nachdem die beiden Hg. bereits 2005 unter gleichem Titel architektur-, kunst- und liturgiegeschichtliche Studien zur Kölner Stiftskirche St. Gereon publiziert haben (vgl. ThRv 103, 2007, 491–493), legen sie hiermit einen vergleichbaren und von denselben wissenschaftstheoretischen Grundsätzen getragenen Sammelbd. für das bedeutende Stift St. Cassius in Bonn vor. Wiederum vereinen sich Arbeiten, die aus archäologischen, bau- und kunstgeschichtlichen sowie liturgiewissenschaftlichen Ansätzen zur Erhellung der vielfältigen Bedeutungs- und Funktionsebenen der heutigen Bonner Münsterkirche beitragen und die erst durch die Zusammenführung der unterschiedlichen Erkenntnisweisen und -zugänge recht sichtbar werden. Von besonderer Bedeutung ist das Buch darüber hinaus, weil es die in einer Antiphonale-Handschrift wieder entdeckte mittelalterliche Beschreibung der Bonner Stiftsliturgie, ein *Liber Ordinarius* aus dem 13. Jh., vorstellt und mittels Textedition zugänglich macht.

Eingeleitet wird der Bd. im ersten Teil mit den Studien. Am Anfang stehen zwei Arbeiten zur Baugeschichte. Zunächst setzt sich *Sebastian Ristow* mit den frühen Architekturbefunden unter der Münsterkirche auseinander und fragt nach deren Deutung. Sein Interesse gilt der ergrabenen, aus dem 4. Jh. stammenden „Cella memoriae" mit einem höher liegenden, rechteckigen und später erweiterten Saalbau, der offenbar als Grabbau und deshalb nicht Gemeindegottesdiensten, sondern der Totenmemoria mit Totenmahl und Gedächtniseucharistie diente. Unklar bleibt allerdings, ob diese Grabgebäude später mit der Legende um die Märtyrer der thebäischen Legion verbunden wurden, oder ob die Märtyrerverehrungsstätte früher bestand und Bestattungen anzog, als die Beisetzung „ad sanctos" besonders attraktiv wurde. Ebenso wenig auszuschließen ist die Vermutung, die hier bestandene Eigen- oder Friedhofskirche sei später zu einem Stift ausgebaut worden. Demgegenüber kann der Kunsthistoriker des Mittelalters sich auf deutlich besser gesichertem Terrain bewegen. *Klaus Gereon Beuckers* untersucht den Chor des Bonner Münsters im Kontext der im 11. Jh. zunehmend beobachteten salischen Langchöre. Deren Entstehung kann sehr schlüssig mit der Kanonikerreform jener Zeit in Verbindung gebracht wer-

den. Eigneten sich doch die Langchöre bestens „zur Umsetzung der Reformforderungen für Kanoniker, da sie architektonisch den Rahmen für eine Separierung des Konventes schufen, der die ungestörte Feier des Gottesdienstes und insbesondere der Stundenliturgie als Ausdruck der *vita communis* ermöglichte" (79). Für Bonn ist besonders herauszustellen, dass die Übergangsstelle von Langhaus und Chor genau über dem karolingischen Vorgängerbau platziert ist, was auf eine bemerkenswert kontinuierliche Kulttradition schließen lässt.

Zwei weitere Aufsätze sind der Ausstattung der Stiftskirche gewidmet. Die Kunsthistorikerin *Monika Schmelzer*, die sich intensiv mit den mittelalterlichen Lettneranlagen auseinandergesetzt hat, konzentriert sich hier auf Fragen rund um Gestalt und Funktion des Lettners im Bonner Münster. Eine Vorstellung von dem im 18. Jh. abgerissenen Bauwerk vermitteln Gemälde des 17. Jh.s, die aber mangels weiterer Quellen nur den Schluss zulassen, der Bonner Lettner sei um 1300 entstanden. Durch die Kenntnis des oben erwähnten *Liber Ordinarius* aus dem 13. Jh. mit seiner für eine Reihe von Festen im Kirchenjahr gemachten Bemerkung „Evangelium legitur superius" kann vermutet werden, hier könne die feierliche Verkündigung des Evangeliums von der Lettnerbühne gemeint sein. Am Rande sei erwähnt, dass die Vf.in die vielfach kolportierte einseitige Wahrnehmung korrigiert, der Lettner habe v. a. der Trennung von Klerus und Laien gedient. Demgegenüber hebt sie zu Recht seine Funktion zur Raumgliederung, als Kapellenhalle und bei verschiedenen, v. a. gottesdienstlichen Feiern hervor. Ergänzt werden diese Ausführungen durch Hinweise auf das Fragment einer Schrankenanlage, das 1927 auf der Südseite des Münsterchores gefunden wurde. Es kann als „oberer Eckabschluss eines Gebälkrahmens", wohl aus dem 12. Jh., angesehen werden (106), dürfte aber, wie *Christoph Keller* und *Dorothee Kemper* nachweisen, offenbar nicht Teil einer romanischen Chorschranke, also dem Vorgänger des gotischen Lettners, gewesen sein. Die Vermutung spricht eher für eine Verwendung in der Sakristei oder als Unterbau einer Treppe.

Den dritten Teil der Studien bilden zwei liturgiehistorische Untersuchungen. Zunächst berichtet *Andreas Odenthal*, der im schon genannten Vorgängerbd. den 1424 verfassten *Liber Ordinarius* aus St. Gereon in Köln ediert hat, über den Fund des ältesten mittelalterlichen Liturgiebuches des Bonner Cassiusstiftes. Es handelt sich, wie eingangs bemerkt, um ein Antiphonale, das vor den Truchseßschen Wirren des 16. Jh.s, denen sämtliche liturgischen Buchbestände des Cassiusstiftes zum Opfer gefallen sind, in den Besitz des Stiftes St. Severin in Köln gekommen war und über dieses Depositum (heute im Hist. Archiv des Erzbistums Köln, Sig. PfA St. Severin A II 3) die Jahrhunderte überlebt hat. Odenthal hat nicht nur dieses Antiphonale, das an der Wende vom 12. zum 13. Jh. entstanden ist, dem Bonner Stift zuweisen können. Er fand der Handschrift beigebunden (auf den Seiten fol. 284r bis fol. 289v) einen *Liber Ordinarius*, der unvermittelt mit der Beschreibung der Adventszeit beginnt, und ebenfalls, wie eine systematische Auswertung der Ortsangaben erwies, offenkundig aus dem Cassiusstift stammt. Da sich zudem, wie der Vf. zeigt, Antiphonale und Ordinarius aufeinander beziehen und zusammen benutzt worden sind, stehen für die mittelalterliche Stiftsliturgie in Bonn zwei hervorragende Quellen zur Verfügung. Es ist ein besonders glücklicher Umstand, dass schließlich auch der nach den Wirren des 16. Jh.s 1613 angelegte *Liber Ordinarius* und ein zweibändiges Antiphonale von 1759 aus dem Bonner Stift (bekannt durch die Studie von Franz-Joseph Peters, Liturgische Feiern des St. Cassiusstiftes in Bonn, Essen 1952) existieren, wodurch nun vertiefte Untersuchungen zur Liturgiegeschichte der Bonner Münsterkirche vom Mittelalter bis in die Neuzeit möglich sind. Exemplarisch greift Odenthal bereits Fragen um Altarpatrozinien und ihre Anlage im Raum wie um die Bonner Stationsliturgie auf. Schon hier wird sichtbar, wie sehr die beiden Ordinarien trotz der erwartungsgemäßen Unterschiede im Umfang ihrer Beschreibungen übereinstimmen und eine große Konstanz der Stiftsliturgie dokumentieren. Dies zeigt dann noch einmal *Albert Gerhards*, der am Beispiel der Hl. Woche die Angaben des neuzeitlichen Ordinarius mit denen seines mittelalterlichen Vorgängers vergleicht und die lang währende Gestalt des gottesdienstlichen Lebens im Cassiusstift illustrieren kann. Bei der Darstellung der Taufliturgie (Taufwasserweihe, Osterprozession, Taufgedächtnis) wird auch deutlich, wie die theologischen Hintergründe der mittelalterlichen Liturgie tradiert und fortgeschrieben, z. T. aber auch ergänzt und erweitert wurden.

Der zweite Teil des Buches umfasst die angesprochene Edition des ältesten *Liber Ordinarius* des Bonner Cassiusstiftes aus dem 13. Jh., die *Andreas Odenthal* besorgt hat, gefolgt von der Edition des jüngeren *Liber Ordinarius* von 1613 (Bonn, PfA St. Martin, Ms. 257), für die *Florian Liebold* und *Andreas Odenthal* verantwortlich zeichnen. Ein Register der liturgischen Initien, in das auch der 2005 editierte Ordinarius aus dem Kölner Gereonsstift einbezogen ist und das ebenfalls von Andreas Odenthal erstellt wurde, erschließt die Textfassungen für die weitere Forschung. Abkürzungs- und Autorenverzeichnis sowie Orts-, Namen- und Sachindex komplettieren das Buch.

Aus dem Gesagten dürfte deutlich geworden sein, dass die beiden Hg. und die Autorinnen und Autoren mit diesem Bd. eine Lücke in der Erforschung der mittelalterlichen Stiftskirchen geschlossen haben. Liegt doch so ein weiterer Baustein zur Kenntnis des gottesdienstlichen Lebens in einer Stiftskirche bis in die frühe Neuzeit vor, der zugleich zur Erhellung der Liturgiegeschichte der Kölner Ortskirche beiträgt. Der überzeugende interdisziplinäre Ansatz erweist sich auch hier wieder als hilfreich und weiterführend. Speziell für die liturgiehistorische Forschung ist v. a. die Edition der beiden *Libri Ordinarii* ein großer Gewinn. Es bleibt zu wünschen, dass von den nun zur Verfügung stehenden Quellen reicher Gebrauch gemacht wird und sie die weitere liturgiehistorische Arbeit befördern.

Eichstätt Jürgen Bärsch

Jewett, Robert / **Wangerin**, Ole: **Mission und Verführung**. Amerikas religiöser Weg in vier Jahrhunderten. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2008. 341 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–525–54002–2.

Die Vf. bezeugen eine wohltuend kritische Distanz gegenüber den oft befremdenden Implikationen US-amerikanischer religiöser Erfahrungen für die Politik der USA gegenüber den „Anderen": *dissenters* im Innern, Gegnern/Feinden im Äußeren (Fragen von Gewaltanwendung, Krieg und Frieden). Der Buchtitel deutet dieses Phänomen treffend an: Mission für Frieden-Demokratie-Christentum in der Welt und entsprechende Reformen in der amerikanischen Gesellschaft. Die Vf. fordern sehr sympathisch immer wieder: Toleranz gegenüber diesem „Anderen", den differenziert-differenzierenden Blick in amerikanischer Religion und Politik, die Abkehr von chiliastisch-apokalyptischen, kreuzzüglerischen Denkmustern insbes. in außenpolitischen Zusammenhängen als den „dunklen Seiten" religiös verankerter Politiktradition in den USA.

Diese Muster seien Folgen spezifisch US-amerikanischer religiöser Erfahrungen. Getragen – so die zentrale These – vom ausschließenden Erlösungs- und Wahrheitsanspruch religiöser und demokratischer Mission für ein tausendjähriges christliches und demokratisches Friedensreich, hätten sie die religiöse Weltsicht der USA, die geistig-moralischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer politische Entscheidungsträger agieren, und damit letztlich auch deren Handeln negativ geprägt: Sie produzieren scharfes Freund-Feind-Denken, dämonisieren den politisch-ideologischen Gegner, machen die eigene Politik kompromiss- und damit handlungsunfähig, denn Politik ist Interessenausgleich durch Kompromiss; „Politik" mutiert zum Kreuz-, ja Vernichtungszug gegen die jeweilige Inkarnation des „Bösen": Pequot-Indianer 1637, „Kommunisten" oder die Betreiber des „war on terror". Die Lieblingsgegner dieser Kritiker sind W. Wilson, J. F. Dulles, R. Reagan und G. W. Bush. Kompromiss mit „dem Bösen" ist nicht möglich, wäre Verrat an der eigenen guten Sache. Diese vielfach belegte Haltung gefährdet friedensstabilisierende internationale Institutionen und deren Basis, das internationale Recht, und militarisiert und brutalisiert Außenpolitik. Das Buch fordert dagegen Demut statt Arroganz der Macht- und Kreuzzugsmentalität – aus dem „Wissen" heraus, „dass das ungeteilte Recht Gottes vom Tod eines irakischen Kindes ebenso verletzt wird wie vom Tod eines amerikanischen Soldaten" (283, im Übrigen 125, 169, 237 und passim).

Das alles ist sympathisch (jedenfalls für ähnlich Denkende). Macht es deshalb auch ein gutes Buch (außer als Bekenntnis)? Mit Einschränkungen. Die Vf. definieren ihren Ansatz als „prophetischen Realismus", der zwar inhaltlich durch die angedeuteten Positionen, aber als Begriff theoretisch nicht präzisiert wird. Er weist aber deutliche Nähe zum klassischen (US-amerikanischen) Liberalismus in Theologie und Politik auf. Die „Helden" der Vf. sind Reinhold Niebuhr und Martin Luther King, Abraham Lincoln und George F. Kennan. Das „prophetische" Element sei die Hoffnung, Konflikte durch Kompromiss, internationale Normen und Institutionen lösen zu können (231, 248, 258f, 279). Das Buch ist kenntnisreich und informativ in der Erklärung religiöser Phänomene oder theologischer Begriffe wie der Jeremiade nicht nur als Predigttyp, sondern als Weltbild (49ff, öfter). Es bietet klärende Darstellungen der verwirrend facettenreichen, vielgestaltigen historischen Entwicklungen von Religion(en), Denominationen, Kirchen, ihrer institutionellen wie – andeutungsweise – zentralen dogmatischen Positionen, der Spaltungen und Verästelungen im ständigen Reproduktionsprozess von Religiosität, Religion und (weit über 2000) Kirchen in den USA (deren ständige Gleichsetzung mit „Amerika" ist ärgerlich), allerdings oft als handbuchartig aneinandergereihte Kurzbiographien wichtiger Theologen und Kirchenführer und Stichworte zu ihren zentralen theologischen oder politischen Positionen (z. B. 239ff). Die Entstehungsgründe, Erscheinungsformen und Folgen der Erweckungsbewegungen (Kap. 3 und 7) oder die tragische Revolte des John Brown (114ff) werden einleuchtend dargestellt. Besonders hervorzuheben ist die Analyse des seit einigen Jahrzehnten zu beobachtenden politischen Aktivismus der religiösen Fundamentalisten (243ff, 263ff). Hieraus hat der Rez. als Nicht-Theologe Gewinn gezogen. Zu den interessantesten und originellsten Passagen des Buches gehört vielleicht die Diskussion der Popkultur und ihrer Helden als Ersatzreligion (219), ein Thema, das weiter zu verfolgen sich lohnen würde. Kritisch anzumerken wäre (das Buch ist ja nicht in erster Linie für Theologen geschrieben), dass ein zentraler Begriff wie Evangelikalismus erst auf S. 157 mit einer halbseitigen (nachträglich eingefügten?) Fußnote (Nr. 173) nicht sehr erfolgreich erklärt wird; „Dispensationalismus" bleibt ohne Erklärung (282).

Die oben angedeuteten Einschränkungen beziehen sich aber v. a. auf die von den Vf.n ausdrücklich thematisierte Wechselwirkung zwischen den religiös-theologischen Entwicklungen und dem politischen Rahmen, in dem sie sich abspielen, sowie auf die politischen, insbes. außenpolitischen Folgen, welche jene ersteren ja angeblich hervorbringen: Kreuzzüge gegen die jeweiligen Inkarnationen des Bösen, Anderen, welche der Errichtung des (christlich-demokratischen) Millenniums immer wieder entgegenstehen. Erklärtes Ziel des Buches ist es nicht nur, Religionsgeschichte zu schreiben und darin die negativen oder positiven Aspekte der „zentrale[n] Rolle des religiösen Idealismus [...] herauszuarbeiten" (24), sondern zugleich „eine kritische Bewertung des aktuellen Einflusses der Religion auf die amerikanische Politik in ihrer historischen Entwicklung" zu geben (5).

Die Vf. gehen im Wesentlichen chronologisch vor und gliedern diese Entwicklung in drei große Kap.: von der Entstehung der englischen Kolonien auf dem nordamerikanischen Festland (den späteren USA) bis zur Mitte des 19. Jh.s, vom Bürgerkrieg bis grob 1900 und von dort bis zur Gegenwart. Dabei sprengen längerfristige Entwicklungslinien wie das die Zeitschranke 1900 überspringende *Social Gospel movement* (Kap. 2 und 3) immer wieder die Chronologie.

Es ist berechtigt und notwendig, wenn die Vf. dem neuenglischen Puritanismus besondere Aufmerksamkeit widmen. Der Puritanismus hat nun einmal auf die Entwicklung von Religion und Religiosität der englischen Kolonien und späteren USA, auf das geistig-moralische Klima, in dem gesellschaftliche und politische Entwicklungen stattfinden, prägend gewirkt. Gerade hier zeigt sich die angesprochene Ambivalenz der Arbeit. Einerseits werden die von den nonkonformistischen und non-separatistischen Puritanern in Massachusetts (aber anders die separatistischen Puritaner in Plymouth, was ganz untergeht) *intendierten* Wirkungen in die Welt hinein als *City upon the Hill, God's American Israel* usw. und die davon ausgehenden historischen Verzweigungen und Verästelungen in der religiösen Dogmatik wie im kirchlich-institutionellen Bereich gut herausgearbeitet. Letztlich geht es dem Buch jedoch immer wieder um die zwei Modi, in denen sich die aus dem Glauben an göttliche Erwähltheit und Exzeptionalismus abgeleitete „Mission" im politischen Handeln verwirklicht: einen aktiven, bis zur kriegerischen Verbreitung der eigenen Ideale gehenden Modus (Kreuzzug „to make the world safe for democracy") und einen passiven, der diese Ziele durch die beispielgebende Kraft der stets zu verbessernden eigenen Gesellschaft (Reformbewegungen) zu erreichen sucht. Alexander Hamilton nennt das im ersten Absatz des *1. Federalist Article* die Wirkung auf die Welt „by conduct and example."

Die Vf. suchen dieses Phänomen mit den theologischen Kategorien der Hoffnung auf das Millennium und die Wiederkehr Christi zu erklären: der optimistischen post-millenarischen (Christus erscheint am Ende des sich langsam aufbauenden Millenniums) und der pessimistischen prä-millenarischen Variante (das Friedensreich mit Christus kommt erst nach der entscheidenden Schlacht gegen das Böse, Armageddon nach Offenbarung des Johannes, in die Welt). Diese Begriffe werden häufig verwendet, aber erst spät knapp erklärt (106). Das theologische Argument ist geradlinig und einleuchtend. Aber unbefriedigend und gelegentlich irreführend ist die Diskussion der politischen Sphäre und ihrer Verzahnung mit der religiösen. Die Vf. tun sich schwer mit der entsprechenden Diskussion beider Weltkriege (176ff, 179, 185ff, 224ff; die Diskussion des Vetos in der UN-Satzung etwa übersieht völlig dessen „realistische" Notwendigkeit, 226). Ähnliches gilt für die schwache Vermittlung zwischen der „modernen Entrückungstheologie" und ihrem politischen Handlungsumfeld (158f, 280). Gelungen dagegen ist die entsprechende Diskussion des Kalten Krieges (232ff) oder des Vietnamkrieges (256ff) unter diesen Aspekten.

Die Vf. sehen die Puritaner in Massachusetts einerseits als frühe Demokraten und verstehen deren Regime zugleich als Theokratie. Das passt nicht zusammen. Natürlich waren sie keine „Demokraten". „If people be governors, who shall be governed?" – so deutete (ich glaube es war) Thomas Hooker eine göttlich und organisch wohlgeordnete Welt von Regierenden und Regierten. So hatte sie auch John Winthrop in seiner „City upon the Hill"-Predigt vor Augen (sein Schiff hieß übrigens Arbella und nicht „Arabella", 31). Also doch Theokraten? Abgesehen davon, dass der Begriff unklar bleibt: weder noch. Sicher spielte der protestantische Gedanke der Gleichheit der Gläubigen vor Gott eine wichtige Rolle und verstärkte die Ansätze zu Selbstregierung, Partizipation und (später) Demokratie, in der Kirche wie im politischen Bereich. Deren Entwicklung wurde aber nicht primär von religiösen Gleichheitsgedanken angestoßen, sondern von höchst pragmatischen politischen Bedürfnissen. Es ging darum, in der Extremsituation der Überlebensnot der Siedlung im politisch-sozial-rechtlichen Vakuum in Amerika möglichst viele Menschen einzubinden und zu motivieren. Die Charter von Massachusetts 1629 gab dafür die Formen und Instrumente vor und wandelte sich dabei zur politischen Verfassung, in deren Rahmen sich das Gemeinwesen konstituieren musste (Mitwirkung, Wahlen, Versammlungen usw.). Das entgeht den Vf.n, die sich auf die religiöse Seite konzentrieren. Die Charter wird überhaupt nicht erwähnt. Ähnlich konstituierten sich dieselben Menschen mit Hilfe des *covenant*-Konzeptes (inter se und mit Gott) als religiöse Gemeinde. Es handelt sich um zwei Seiten ein und desselben Prozesses. Der *Mayflower Compact* war gewiss ein religiöser *covenant* (31), aber – und das wird übersehen – auch oder sogar primär ein politischer und gesellschaftlicher Vertrag, der notwendig wurde, weil die Mayflower außerhalb des von der *Virginia Charter* zugewiesenen Siedlungsgebietes gelandet war. Der Widerspruch zur gleichzeitigen Charakterisierung als Theokratie (279f, Kap. 2) löst sich, wenn man, wie angedeutet, diese beiden Dimensionen zusammen sieht.

In der Diskussion der amerikanischen Revolution betonen die Vf. zwar deren universalistisch-expansive Dimension und ihre religiösen Wurzeln, gehen aber im Grunde von zwei getrennten Sphären des Religiösen und Politischen aus und machen nicht wirklich deutlich, dass „Säkularisation" hier im Kern bedeutet, dass die alte exzeptionalistische, universalistische und missionarische Grundhaltung nur eine neue, „zeitgemäße" säkulare Sprache spricht, aber im Grunde mit sich und ihrer Geschichte identisch bleibt. Wiederum nach Hamilton (*1. Federalist*) entscheide sich das Schicksal der Menschheit daran, ob das Verfassungsexperiment in den USA gelinge. Die amerikanische „civil religion", der in religiösen Denkmustern wurzelnde und mit ihnen argumentierende amerikanische Nationalismus, ist das Produkt, die Essenz dieser Fusion der beiden – der religiösen und politischen – Sphären. Deshalb ist unverständlich, weshalb die Vf. wiederholt Gegensätze oder Distanz zwischen Zivilreligion und Religiosität konstruieren (77ff, 83, 270, 273).

Oder: Jeffersons Religionsfreiheitsgesetz für Virginia hatte natürlich mit (aufklärerischen) Freiheits- und Toleranzgedanken zu tun (39f). Aber für den ebenso wichtigen pragmatisch-politischen Hintergrund haben die Vf. kein Gespür: In einer Zeit schon entwickelter religiöser Pluralität hätte die Identifikation des Staates mit *einer* Glaubensrichtung notwendig den auch ins Politische übergreifenden Kampf aller anderen Kirchen untereinander und mit dem Staat um dessen Anerkennung bedeutet (vgl. den zu Recht erwähnten erbitterten Streit der Quaker u. a. um gleiche Steuerprivilegien wie für die *established church* in Massachusetts). Die Äquidistanz des Staates gegenüber allen Glaubensrichtungen war insofern Voraussetzung für inneren (religiösen, gesellschaftlichen, politischen) Frieden – und für die Entwicklung von Religionsfreiheit im Sinne des *First Amendment* (s. aber 86).

Was man nach der o. e. Zielformulierung für das Buch erwarten könnte, nämlich eine Untersuchung des konkreten Einflusses der religiös-missionarischen Prämissen entweder auf einzelne *decision-makers*, auf politische Entscheidungsprozesse allgemein oder auf einzelne konkrete Entscheidungen – das sucht man indessen vergebens. Unbefriedigend in diesem Sinne bleibt, neben bereits oben erwähnten Beispielen, die Diskussion der *Manifest Destiny*-Ideologie als Begründung für die territoriale Expansion der USA im 19. Jh. (99). Immer wieder enden Kap., die bestimmte expansiv-missionarische Aspekte von Religiosität diskutieren, ohne weitere Begründung oder gar Belege (166) mit dem pauschalen Hinweis (meist in zwei oder drei kurzen, angeklebten Schlusssätzen), diese Entwicklungen führten direkt zum Irak-Krieg, zum *War on Terror* oder zur Sicherheitsdoktrin (Präventivkrieg) von 2002 (143ff, 151ff, 170f, 180, 228, 258, allgemein 43).

Noch stärker werden die Vorbehalte, wo die Vf. direkt in den Raum von Politik, Gesellschaft und Verfassung vorstoßen. Vereinzelte Missverständnisse zu rügen wäre Beckmesserei. Hier geht es aber um eine wirklich breite Palette von Irrtümern und Fehlern, die in einem Buch dieses Anspruches und Verlages nicht vorkommen sollten. Nur wenige Beispiele: Sklaven bearbeiteten „von Anfang an" (d. h. im Zusammenhang: ab 1612) die Tabakplantagen in Virginia (37). Abgesehen davon, dass die ersten Afrikaner erst 1619 im Süden landeten, ist die Frage, ob sie „von Anfang an" Sklaven waren oder die Sklaverei erst im Laufe des 17. Jh.s im Süden der späteren USA „neu erfunden" wurde, unter Fachleuten heiß umstritten. – Dass die „Verbreitung der Sklaverei durch die Verfassung [...] geographisch beschränkt" wurde, ist ganz neu (113). – Der Präsident (hier Theodore Roosevelt) „erließ weitreichende Gesetze" (zweimal 175) – das kann nur der Kongress. – Internationales Recht ist nicht „Teil unserer Gesetzgebung" (278). – Der Kellogg-Pakt 1928 war kein „Kriegsverbot" (212), sondern der unverbindliche Staatenverzicht auf den Krieg zur Lösung politischer Konflikte.

Einige Verschreiber mögen ganz amüsant sein: „steuerliche Selbstverstimmung" (85), „Feindseeligkeit" (238). Aber ihre Häufung, dazu bei fehlender Sachkenntnis, ist ärgerlich: „Hakylut" für den frühen Siedlungsprotagonisten Hakluyt im späten 16. Jh. (39), „Tuskee Institute" (gleich zweimal 218). Vielfach fehlerhafte Orthographie und Zeichensetzung, Kommata scheinen mit der Streusandbüchse über den Text verteilt. Gravierender: Belege fehlen an entscheidenden Punkten, so beim Einfluss des Religiösen auf die Politik. Oder wichtige Autoren werden aus zweiter Hand zitiert: Madison („Wären die Menschen Engel, bedürfte es keiner Regierung") nach einem obskuren politologischen Traktat (83) statt dem *51. Federalist*, O'Sullivan als Originalton für die *Manifest Destiny*-Ideologie nach Weinberg (Manifest Destiny) oder Kohn (Nationalism) statt der Democratic Revue 1842/45 (99, 137).

Zum Schluss: Was die Vf. den religiös-politischen Kreuzzüglern vorwerfen, praktizieren sie – in gemäßigt akademischem Tonfall –

selbst: In manichäischer Schwarz-Weiß-Malerei portraitieren sie ihre religiös-politischen Gegenpositionen als die dämonische, dunkle, friedensgefährdende Seite der biblischen Tradition in den USA und stellen ihr die eigene „gesunde, realistische" Dimension („prophetischen Realismus") entgegen (94, 209, 281, passim). – So schwer ist es, von den eigenen Denkkategorien zu abstrahieren.

Berlin Knud Krakau

Xibaut, Bernard: **Mgr Léon-Arthur Elchinger**. Un évêque français au Concile. Préface par Mgr Joseph Doré. – Paris: Les Éditions du Cerf 2009. 486 S. (L'histoire à vif), pb. € 39,00 ISBN: 978–2–204–08887–9

Ohne das Engagement einiger Bischöfe hätte das Zweite Vatikanische Konzil nicht gelingen können. Zu den engagiertesten Vertretern des französischen Episkopats zählte der Straßburger Koadjutor Léon-Arthur Elchinger (1908–1998). Auf seine Verdienste haben nicht nur alle größeren Darstellungen der Konzilsgeschichte hingewiesen, sondern auch der Würzburger Kirchenhistoriker Klaus Wittstadt (1936–2003) in mehreren Aufsätzen.

E., Sohn eines elsässischen Fabrikbesitzers, lernte bereits in seiner Kindheit außer seiner französischen Muttersprache auch Deutsch. Das Studium der Philosophie und Theologie zunächst in Straßburg, dann an der Gregoriana in Rom vollendete er mit dem Doktorat. 1931 wurde der Alumne von Santa Chiara zum Priester geweiht. In Straßburg erhielt E. dann einen Lehrstuhl am Priesterseminar und wirkte als Militärseelsorger. Die Zeit der deutschen Besatzung verbrachte er in Clermont-Ferrand, wohin das Straßburger Seminar verlegt worden war. In dieser Zeit stand er verfolgten Juden helfend zur Seite. Nach Kriegsende übernahm er in der Diözesanverwaltung die Verantwortung für das Schulwesen, wurde 1947 Ehrendomherr und 1958 Weihbischof und Koadjutor von Bischof Jean-Julien Weber. 1966 trat er an die Spitze des Bistums Straßburg.

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils zählte E. zu den jungen Bischöfen. Das galt sowohl dem Lebensalter nach wie auch bzgl. seiner bischöflichen Amtszeit. Als Koadjutor besaß er den Vorteil, sich während der Konzilsberatungen nicht auch noch um die Verwaltung seiner Diözese sorgen zu müssen. Durch sein Studium und die eigene akademische Lehrtätigkeit verfügte E. über eine breite theologische Basis. Besonders zugute kam ihm die Zweisprachigkeit: E. wurde zum Mittelsmann, wenn es während des Konzils galt, gemeinsame Initiativen von deutschsprachigen und frankophonen Bischöfen zu entwickeln. Er wirkte jedoch nicht nur im Hintergrund. Dreimal in schriftlicher und 13 Mal in mündlicher Form intervenierte er in der Konzilsaula, häufiger als fast alle anderen französischen Bischöfe. Diesen Einlassungen gingen jeweils ausführliche Beratungen mit deutschen und französischen Theologen voraus. Manchmal versuchten Konzilsberater auch, E. und andere Bischöfe in der Aula zu ihrem Sprachrohr zu machen. Souverän entschied der Weihbischof jedoch selbst, welche Themen er besetzen wollte. Gerne griff er Anregungen auf, konnte sie aber auch weiterentwickeln und eigene Schwerpunkte setzen. Da er über keinen ständigen theologischen Berater verfügte, nutzte er die Kompetenz mehrerer Experten, insbesondere des Oratorianers Louis Bouyer, des Jesuiten Prosper Monier sowie der Dominikaner Yves Congar, Henri-Marie Feret und Pierre-André Liégé. Von letzterem bewahrte E. einen Sonderdruck mit dem Titel „La catéchèse de l'Église à l'heure de Vatican II" auf, den X. (149) nicht bibliographieren konnte. Der Artikel ist in der Zeitschrift „Catéchèse" 3 (1963), Nr. 13, 393–400 erschienen.

In der Konzilsaula gelang es E., sich durch seine geschickte Rhetorik viel Aufmerksamkeit zu verschaffen. Er äußerte sich zu liturgischen Fragen, zu Anthropologie und Erziehung, bevorzugt aber zur Ekklesiologie und – damit zusammenhängend – zum Schema XIII: „Die Kirche in der Welt von heute". Aufsehen erregte seine Forderung nach einer Rehabilitation Galileis. Ferner setzte er sich für den jüdisch-christlichen Dialog ein und warb für die Anliegen der Ökumene.

Xibaut, Präsident der „Société d'Histoire de l'Église d'Alsace", untersucht nicht nur Entstehung und Inhalt von E.s Interventionen, sondern auch deren „Wirkungsgeschichte", insbes. die Rezeption in der Literatur. Entsprechend verteilt er die zwölf Kap. seiner Untersuchung elegant auf drei Abschnitte: Was gesagt wurde, was verstanden wurde, was behalten wurde. Im ersten Abschnitt stellt er einzelne Beiträge E.s vor, skizziert die ihnen zugrunde liegende Theologie und forscht nach möglichen Quellen. Im folgenden Teil stellt X. vor, wie die großen theologischen Kommentare (Reihe „Unam Sanctam", Konzilbände des LThK), zeitgenössische Berichterstatter (Giovanni Caprile, Xavier Rynne, Carlo Falconi, Antoine Wenger, René Laurentin, Henri Fesquet, Yves Congar), die „Documentation Catholique" sowie einige am Konzil beteiligte Theologen in ihren Tagebüchern (Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Pierre Haubtmann) über E.s Engagement berichten. Im dritten Abschnitt geht es um die Rückschau auf das Konzil. Hier kommt E., der in mehreren Publikationen über die Konzilszeit berichtete, selbst zu Wort. Ferner stellt X. zusammen, was die fünfbändige französische Ausgabe der von Giuseppe Alberigo hg. „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (1997–2005) zu E. weiß. Außerdem hat X. einige Zeitzeugen befragt, nämlich Bischof Jean Vilnet von Saint-Dié, Prof. Raymond Winling, der E.s Nachlass ordnete, sowie aus E.s unmittelbarer Umgebung seinen Sekretär Jean-Paul Zimmermann, seine Sekretärin Odile Kuhn und seinen Neffen Marc Elchinger. En passant wertet der Vf. auch weitere Quellen und Literatur aus, etwa Hans Küngs Autobiographie und selbstverständlich die Forschungen Klaus Wittstadts.

Dem Bd. ist ein Fototeil beigegeben, der im Wesentlichen Aufnahmen enthält, die E. während der Konzilszeit in Rom zeigen. Im Anhang findet sich eine tabellarische Chronologie zu E.s Teilnahme am Konzil. Der Bd. schließt mit einem ausführlichen Verzeichnis der ungedruckten und gedruckten Quellen sowie einem überaus knappen Personenregister.

X.s Darstellung geht allen Einzelheiten mit akribischer Genauigkeit nach. Die dreiteilige Gliederung wirkt auf den ersten Blick bestechend; sie führt jedoch zu häufigen Wiederholungen. Während der Vf. die einzelnen Quellen ausgiebig und kritisch würdigt, gelingt es ihm doch nicht, die Masse der Informationen zu einer wirklichen Geschichte von E.s Beteiligung am Konzil und deren späterer Würdigung zusammenzufügen. Verdienstvoll ist der Nachweis, dass E. wie kaum ein anderer französischer Bischof engen Kontakt zu führenden Theologen hielt und die Zeit zwischen den Sitzungsperioden des Konzils nutzte, um die neuen Fragestellungen intensiv zu studieren.

Billerbeck Marcel Albert

Philosophie

Evers, Dirk: **Gott und mögliche Welten**. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XII) 438 S. (Religion in Philosophy and Theology, 20), pb. € 69,00 ISBN 978–3–16–148885–6

Dirk Evers präsentiert mit seinem Buch „Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche" eine detaillierte Studie über die von Leibniz inspirierte Debatte der gegenwärtigen analytischen Philosophie um mögliche Welten und ihre theologischen Implikationen. Seine von Eberhard Jüngel und Eilert Herms begutachtete Untersuchung wurde von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen 2005 als Habil.schrift angenommen.

Das Buch gliedert sich in drei Kap. Das erste Kap. „Leibniz' mögliche Welten" (5–120) bietet eine Einführung in die modallogisch angelegte Metaphysik von Leibniz, der für E. als „Vater der modernen formalen Logik" gilt (1). Im ersten Abschnitt (5–24) skizziert E. die Bedeutung der logischen Modalitäten des Notwendigen, Möglichen, Unmöglichen und Kontingenten bei Leibniz, unterscheidet dann zwischen logischen und ontologischen Modalitäten und kommt so zu einem dreifach gestuften Begriff von Möglichkeit, mit dem philosophisch ein Schöpfungsszenario für den Willen Gottes zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und kontingenten Tatsachenwahrheiten deutlich wird. Im zweiten Abschnitt (24–31) umreißt E. Leibniz' Konzept einer möglichen Welt als ein maximales Ganzes miteinander kompossibler Entitäten. Aus der Fülle dieser sich wechselseitig ausschließenden möglichen Welten wählt Gott als transzendenter Schöpfer diejenige aus, die in seinem Vergleich allein verdient, verwirklicht zu werden. Im dritten Abschnitt (31–75) wird Leibniz' Gottesbegriff im Hinblick auf die Bestimmungsgründe der Schöpfung genauer analysiert. Auch der göttliche Wille ist Leibniz zufolge nicht willkürlich, sondern durch Gründe bestimmt. Gemäß dem *principium contradictionis* kann der göttliche Wille das logisch Unmögliche nicht möglich machen und gemäß dem *principium rationis sufficientis* ist Gott durch eine zwar nicht absolute, aber doch moralische Notwendigkeit bestimmt. Diese *necessitas moralis Dei ad optimum* zwingt Gott zwar nicht in strengem Sinne, aber sie bewegt ihn dazu, aus der Fülle der möglichen Welten die beste kalkulierend zu wählen und diese mit einem Minimum an unvermeidbaren Übeln zu verwirklichen. E. zeigt, dass das Übel für Leibniz seinen materialen Grund nicht in Gott hat, sondern in der Beschränktheit der Geschöpfe. Im vierten Abschnitt (75–104) entfaltet E. Leibniz' Begriff des Geschöpfes im Kontext der Monadenlehre und im Verhältnis der möglichen Welten im Sinne einer weltenübergreifenden Ähnlichkeits-Beziehung. Im fünften Abschnitt (104–111) geht es um eine Bewertung der Leibniz'schen Theodizee, im sechsten Abschnitt (111–120) um eine Zusammenfassung und theologische Kritik an Leibniz' Modalmetaphysik, die sich v. a. an der aus christlicher Sicht bei Leibniz fehlenden Bejahung des einzelnen Geschöpfes entzündet.

Das zweite Kap. „Modale Logiken" (121–264) zeigt auf, in welcher Weise die moderne Semantik möglicher Welten über Leibniz' Modalmetaphysik hinausgeht und neue Konzeptionen der Bereiche der Analyse von (hier primär alethischen) Modalitäten entwirft. Im ersten Abschnitt (123–152) skizziert E. die Herausbildung der formalen Modallogik aus der nicht-modalisierten Aussagen- und Prädikatenlogik. Dabei wird detailliert gezeigt, wie etwa die Voraussetzung unterschiedlich starker Modalbegriffe zu den verschiedenen modallogischen Systemen führt. Weiterhin diskutiert E. die umstrittene Anwendung von Quantoren auf Modalaussagen im Kontext der sog. Barcan-Formel. Im zweiten Abschnitt (152–253) stellt E. zunächst Quines Kritik an der Modallogik vor, d. h. seinen Vorwurf der referentiellen Undurchsichtigkeit und der Verhaftung am Essentialismus. Im Anschluss werden ausführlich vier modallogische Modelle vorgestellt: zunächst David Lewis' modaler Realismus, dann Saul Kripkes kausale Referenztheorie und ihre modallogischen Implikationen, danach Alvin Plantingas Modalmetaphysik mit ihrer Reformulierung des ontologischen Arguments, schließlich die v. a. auf Jon Barwise zurückgehende Situationssemantik, die sich als Alternative zur Semantik möglicher Welten versteht. Im dritten Abschnitt (253–264) bietet E. eine Zusammenfassung der erörterten Theorien und einen Ausblick.

Im dritten Kap. (263–412) versucht E., in kritischer Auseinandersetzung mit den vorgestellten Entwürfen die Anwendbarkeit modallogischer Kategorien für die christliche Theologie zu prüfen und, wo es in seiner Sicht möglich und sinnvoll ist, fruchtbar zu machen. Im ersten Abschnitt (266–291) analysiert E. die Konsequenzen dieser Debatten für den Glauben an Gott als Grund des Möglichen und Wirklichen. Nach einem kurzen geschichtlichen Abriss der Positionen von Descartes, Leibniz, Kant, Heinrich Scholz, Nicolai Hartmann und Eberhard Jüngel zur Frage nach Gott als einem *ens per se necessarium* kommt E. zum Schluss, dass Gott als der Grund des Seienden nicht notwendig, sondern – mit einer Formulierung von Jüngel – „mehr als notwendig" sei (288). Weiterhin kritisiert E. Leibniz' Modalmetaphysik, da sie eine der christlichen Theologie widersprechende Marginalisierung des Geschöpfes im göttlichen Kalkül der Weltenwahl einschließe. Schließlich geht er kritisch auf die modallogischen Rekonstruktionen des ontologischen Arguments von Hartshorne und Plantinga ein, indem er die Schwächen des modallogischen Systems S_5 aufweist und auf die Austauschbarkeit der Prämisse der *Möglichkeit der Existenz Gottes* mit der gegenteiligen Prämisse der *Möglichkeit der Nichtexistenz Gottes* aufmerksam macht. Im zweiten Abschnitt (331–361) fragt E. nach der Bedeutung des Möglichen für unser Verständnis der Wirklichkeit und entwickelt eine Alltagsontologie der Begriffe „Welt", „Gegenstand", „Individuum" und „Person". Im dritten Abschnitt (362–408) wird in Rekurs auf Logiken epistemischer Modalitäten (Hintikka, v. Kutschera, Lentzen) versucht, einen dem christlichen Verständnis angemessenen Begriff des religiösen Glaubens zu entwerfen. Dieser Glaubensbegriff wird nun in Anschlag gebracht, um kritisch auf Plantingas Religionsphilosophie einzugehen, und zwar zuerst im Hinblick auf Plantingas Verständnis des religiösen Glaubens als „warranted true belief" und danach auf dessen *Free Will Defense*. Plantingas Glaubensmodell wirft E. Beliebigkeit vor, insofern damit auch Aberglaube als gerechtfertigt ausgewiesen werden könne. Plantingas *Free Will Defense* hält E. gleichfalls für unbefriedigend, da die von diesem aufgezeigte logische Konsistenz der Existenz des Übels mit der Existenz eines guten und allmächtigen Gottes zu schwach sei, um zu vermeiden, dass, wie bei Nietzsche, bereits die Frage nach dem Grund des Übels als metaphysisches Scheinproblem entlarvt werde. Im letzten Abschnitt (408–412) stellt E. einen kurzen Rückblick auf den Argumentationsgang dar. Es folgen ein Literaturverzeichnis, ein Namens- und ein Sachregister.

E.s Untersuchung ist von hoher Sachkompetenz und souveräner Kenntnis der aktuellen Diskussionslage der Modallogik geprägt. Seine Ausführungen sind präzise und erlauben einen angemessenen Nachvollzug der dargestellten Positionen und Argumente. Die Arbeit ist gut strukturiert und frei von orthografischen Fehlern. Allerdings erfordert die Lektüre grundlegende philosophische Vorkenntnisse. Insbes. das zweite Kap. setzt, wie E. vorausschickt, Kenntnisse der Formalisierungen der Aussagen- und Prädikatenlogik voraus. In Kürze seien einige kritische Punkte an E.s Ausführungen hervorgehoben:

(a) Schon vor Leibniz ist es Johannes Duns Scotus, der die Modalitäten des Notwendigen und Möglichen im Rahmen seiner Metaphysik gegenüber der Aristotelischen Tradition neu bedenkt und damit für entscheidende Fragestellungen der modernen Modallogik ein neues Fundament legt. Scotus wird bei E. leider nur beiläufig erwähnt. Gerade für E.s Thema der Beziehung der Rede von möglichen Welten zur Gottesfrage hätte eine zumindest kurze Darstellung der Positionen vor Leibniz schärfer die Herausforderungen akzentuieren können, die christliche Überlegungen zur Modalmetaphysik überhaupt erst motiviert hatten. Die entsprechende Literatur zur Genese der Semantik möglicher Welten fehlt (etwa T. Ramelow, S. J. Dick).

(b) Problematisch erscheint E.s Rückgriff auf die auch innerhalb der ev. Theologie (W. Pannenberg, J. Rohls) umstrittene Formulierung Jüngels, dass Gott nicht notwendig, sondern „mehr als notwendig" sei. Zunächst wird auch bei E. nicht klar, was unter dieser Formulierung genau zu verstehen ist, deren logische Schwierigkeit schon Jüngel selbst eingeräumt hat. An dieser Stelle vermisst man die bei E. sonst so vorbildliche Bemühung um Präzision und Differenziertheit. E. bezieht sich hier ganz auf Jüngel, der in *Gott als Geheimnis der Welt* mehrere Gründe für seine Formulierung anführt. Diese kritisch zu sichten, ist hier nicht der Ort. Wie gerade die analytische Religionsphilosophie heute zeigt, ist auch nach Kant ein recht verstandener Begriff von metaphysischer Notwendigkeit philosophisch möglich, der die theologischen Einsichten der Transzendenz Gottes und der Abhängigkeit der Schöpfung von Gott nicht verdunkelt. Es ist deshalb bedauerlich, dass E. keinen Hinweis auf die breite Literatur zum Thema „divine necessity" bietet (vgl. allein R. Swinburne). Eine stärkere Berücksichtigung dieser Debatten hätte für die philosophisch und theologisch bedenkliche Formel, dass Gott „mehr als notwendig" sei, ein Korrektiv sein können.

(c) Ein grundlegendes Thema der abendländischen Gotteslehre, das in der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie im Kontext der Logik möglicher Welten kontrovers diskutiert wird, fehlt in E.s Untersuchung: der auf Luis de Molina zurückgehende Versuch, mittels der Annahme einer *scientia media* Gottes das Problem der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Willensfreiheit zu lösen. Dabei greifen die heutigen Verfechter des Molinismus auf das Konzept möglicher Welten zurück: Gegeben, dass Gott will, dass Akteur *A x* tut, dann weiß er, insofern er über ‚mittleres Wissen' verfügt, wie alle Menschen, und damit auch *A*, sich in allen möglichen Situationen entscheiden würden. Will Gott nun, dass *A x* tut, kann er aus dem Reich der von ihm vor dem Schöpfungsakt erkannten möglichen Welten genau diejenige aktualisieren, in der die Rahmenbedingungen gegeben sind, dass sich *A* frei für *x* entscheidet. Die Fragen, ob Gott eine solche *scientia media* zugeschrieben werden kann und ob kontrafaktischen Konditionalsätzen überhaupt ein Wahrheitswert zukommt, sind höchst umstritten. Der Begriff *scientia media* wird von E. nur zweimal erwähnt (60, 102), ohne dass die damit verbundenen gegenwärtigen Problemstellungen erörtert werden. Auch wenn man nicht von E. verlangen kann, alle Diskussionen im Umfeld seines Themas anzusprechen, erscheint mir eine Stellungnahme zur heutigen Rezeption der *scientia media* im Hinblick auf die Frage „Gott und mögliche Welten" als unverzichtbar.

(d) E.s Bewertung der Position Plantingas ist einseitig und ergänzungsbedürftig. Bei der Kritik an Plantingas Rekonstruktion des ontologischen Arguments wiederholt E. nur einen schon von Plantinga selbst und auch von frühen Kritikern angeführten Einwand und verkennt den rein defensiven Status von dessen Religionsphilosophie. Ähnliches gilt für die Kritik an Plantingas Modell der *Free Will Defense*: Selbst von atheistischen Religionsphilosophen wird eingestanden, dass Plantingas Ausführungen die bis zu dieser Zeit rein auf das *logical problem of evil* fokussierte Diskussion zwischen theistischen und atheistischen Philosophen beendet haben. Unbestritten liegt darin ein Gewinn für die christlich orientierte Religionsphilosophie, was jedoch bei E. nicht erwähnt wird. Zudem geht E. auch hier nicht auf den epistemischen Status von Plantingas Ansatz ein: Es geht diesem gar nicht um eine Theodizee, sondern rein um eine *defense*, die apologetisch nicht mehr als die Plausibilität und Haltbarkeit des christlichen Glaubens an einen guten und allmächtigen Gott zu zeigen beansprucht. Natürlich kann man dies kritisieren. Doch es ist zu wenig, Plantingas Überlegungen aus einer praktisch motivierten und vom Einspruch gegenüber dem Leid inspirierten Position – die zwar aus christlicher Sicht authentisch sein mag, aber selbst auch nicht um die Herausforderung einer intellektuellen Rechtfertigung des Übels herumkommt – als „abstrakt" zu verwerfen (406–408).

Diese Kritikpunkte sollen die Qualität des Buches nicht schmälern. E.s Untersuchung ist jedem zu empfehlen, der sich aus religionsphilosophischer Perspektive für die Frage nach möglichen Welten interessiert. Auch wenn man sicherlich über E.s Analysen gerade im dritten Kap. kontrovers diskutieren kann, liegt doch in seiner Untersuchung ein hoher Gewinn für die Theologie, insofern die christliche Rede von Gottes Möglichkeiten angesichts der Wirklichkeit der Schöpfung begrifflich präziser gefasst und im Kontext des Anspruchs der gegenwärtigen Philosophie besser verortet werden kann.

Paderborn Bernd Irlenborn

Appel, Kurt: **Zeit und Gott**. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008. 338 S., kt € 39,90 ISBN: 979–3–506–76438–6

Die Zeit ist nicht allein ein philosophisches Thema, sondern auch ein zentrales Thema der Theologie, etwa im Blick auf das Offenbarungs- und Erlösungshandeln Gottes und seine Menschwerdung in der Geschichte. Der Vf. versteht dies allerdings nicht allein als Offenbarung und Eröffnung Gottes in der Zeit, sondern als Offenbarung und Eröffnung Gottes der Zeit und umgekehrt die Zeit als Offenbarung und Eröffnung Gottes. Daraus ergeben sich jedoch, so Appel, zwei theologische Aufgaben: zum einen die radikale Verabschiedung des Mythos eines chronologisch-quantitativen Zeitverständnisses sowie der „schlechten Unendlichkeit" einer ewig dahinfließenden Zeit „ohne Finale" (J. B. Metz), zum anderen die Bestimmung der Dialektik von Zeit und Ewigkeit bzw. von Zukunft und Vergangenheit. Die Ewigkeit dürfe nicht als das Andere der Zeit dieser entgegengesetzt werden – im Sinne einer immer noch chronologisch gedachten eschatologischen Unterbrechung der verfließenden Zeit durch die Ewigkeit – oder gar als zeittilgende Erlösung aus der Zeit bestimmt werden (bis hin zum Gedanken des „nunc stans", der ewigen Gegenwart des Göttlichen), bedeute dies doch letztlich die Naturalisierung Gottes. Diese Sistierung der Zeit, sei es durch den Gedanken des ewigen Verflie-

ßens der Zeit ins Unendliche hinein, sei es durch die Auflösung der Zeit in das „ewige Jetzt" Gottes bzw. der Natur, werde, so der Vf., heute häufig durch ein säkulares Surrogat ersetzt: durch die virtuelle und durchtechnisierte Welt und den Willen zur ewigen Wiederholung, der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die den Menschen als freies Subjekt verschlinge. Eine theologische Reflexion der Zeit hat somit ein Mehrfaches zu vermeiden: das Bild einer rein chronologischen, ins Unendliche weiterlaufenden Zeit (und dies in Bezug auf die Unterscheidung des Begriffs des Absoluten von demjenigen der ‚leeren Unendlichkeit'), damit verknüpft auch das Sistieren der Dialektik von Zeit und menschlicher Freiheit durch die Vorstellung der ewigen Wiederkehr des Gleichen, und das undialektische Bild einer statischen und eingefrorenen Ewigkeit als „Hinterwelt" bzw. „Jenseits" der Zeit. Ebenso zu vermeiden ist die Sistierung der Dialektik von Zeit und Ewigkeit zugunsten der Zeit und damit die Verabsolutierung der Zeitlichkeit – eine Perspektive, die A. v. a. bei Heidegger gegeben sieht: Hier droht die Preisgabe der Toten, die auf keine Erlösung mehr hoffen könnten. Das Gleiche droht jedoch, so der Vf., wenn Erlösung rein innerweltlich-chronologisch im Sinne eines Fortschreitens der Geschichte gedeutet wird, wie dies in der Geschichtsphilosophie Hegels der Fall ist: Geschichte wird hier zur Geschichte der Sieger und Durchgekommenen, und die Toten, die Opfer der Geschichte, bleiben auf der Strecke.

A. sieht die Möglichkeit eines theologischen Zeitbegriffs, der die genannten Fallen meidet, in der dialektischen Vermittlung von Zeit und Offenbarung/Eröffnung Gottes gegeben, um so aufzuzeigen, dass die Zeit ihre Tiefenstruktur im Heilsgeschehen selbst hat: „Daraus wird sich ergeben, dass die chronologische Zeit von einer näher zu bestimmenden (biblischen) Heilsgeschichte als deren *Anfang, ‚Mitte' und Finale* eingefasst ist, insoweit diese wiederum offen ist für je neue geschichtliche Zukunft. Anders formuliert: Das Heil der geoffenbarten ‚geschlossenen' Zeit ist unerschwinglich ohne das – vor dem Hintergrund dieses Heilsgeschehens nicht mehr zernichtenden – In-die-Fremde-Gehen eines je neuen Aufbruchs in den Horizont des Anderen." (24) Die Zeit ist so „nur in der Spannweite des ‚UND' von Zeit und Ewigkeit, Immanenz und Transzendenz, Natur und Gnade etc. zu besprechen [...], wobei der Wegfall einer der beiden Sphären auch die Sistierung des Menschen bedeutete" (25). Dabei knüpft der Vf. explizit an Überlegungen von Hegel und Schelling zur Dialektik von Zeit und Ewigkeit an.

In einem ersten Teil seiner Abhandlung nähert sich der Vf. seiner eigenen These im kritischen Durchgang durch die Zeitbegriffe Leibniz', Kants und Heideggers an. Leibniz sei es zwar gelungen, die Zeit mit dem Gedanken des Heilswillens Gottes zu verknüpfen, und dies dadurch, dass er den Anfang der Schöpfung zugleich als Anfang der Zeit und diesen Anfang wiederum als Anfangen Gottes denkt. Ihr Ende ist der Übergang in die Ewigkeit. Doch bei Leibniz werde die Dialektik von Zeit und Ewigkeit zugunsten der Ewigkeit sistiert, und damit werde Zeit noch nicht als freiheitseröffnende Offenbarung Gottes gedacht, sondern mit der Sistierung der Zeit auch die menschliche Freiheit naturiert. Kant dagegen habe den Anfang der Schöpfung aus dem Kontext der Naturkausalität herausgelöst und so den Gedanken einer durch Freiheit gezeitigten Zeit formuliert. Zugleich habe er Gott und Freiheit als Postulate der praktischen Vernunft bestimmt und so die Realität Gottes nicht mehr ontologisch, sondern wesentlich praktisch gefasst. Das hat Folgen für den Zeitbegriff, nicht nur im Blick auf die Bestimmung der Zeit als transzendentale Anschauungsform in der „Kritik der reinen Vernunft", sondern auch im Blick auf die Bestimmung der Zeit als Zeitigung der Freiheit in praktischer Hinsicht. Doch auch Kants Zeitbegriff ist dem Vf. zufolge defizitär, da die Vernunftideen Gott, Welt und Ich zwar entsubstanzialisiert seien, dennoch aber noch nicht ihren Charakter der Gegenständlichkeit abgelegt hätten. Außerdem bleibe bei Kant die gesamte Anerkennungsproblematik unterbelichtet. Heidegger wiederum habe zwar in bestechender Art und Weise die Endlichkeit und Zeitlichkeit der Existenz reflektiert: Das Dasein ist ein Transzendieren ohne Transzendenz im „Sein zum Tode" hin; es ist sich immer schon vorweg, ohne jemals einen bestimmten Ort zu erreichen. Solcherart bestimmt ist das Dasein bei Heidegger ortlos, un-heimlich, unbehaust, ins In-der-Welt-sein geworfen und so prinzipiell auf Erden „zu Gast". Dabei vernachlässige Heidegger jedoch die Hoffnung auf eine Zeit, die Lebende und Tote umfasst, eine Zeit, deren Moment die Ewigkeit ist: als Durchbruch des Todes in der Hoffnung auf die Verheißung des Lebens auch für die Toten, die Opfer der Geschichte.

Der zweite, umfangreichere Teil des Werkes widmet sich einer detaillierten Analyse und Kritik des Zeitbegriffs in der Offenbarungsphilosophie Schellings und der spekulativen Philosophie Hegels. Der Vf. geht zunächst auf Schellings Bemühen ein, gerade im Blick auf die Todesproblematik Gott als schöpferischen Anfang und als Mitte der Zeit zu denken sowie als Möglichkeitsbedingung eines u-topos der Zeit, des die Zeit beschließenden und eröffnenden Eschatons. Dieser u-topos zeigt sich in jedem Hervortreten Gottes ins Außergöttliche, insbes. in der Geschichte Jesu, der kenotisch in Freiheit vom göttlich gesetzten Sein ablässt und so den Tod überwindet. Danach knüpft A. v. a. an Hegels Ausführungen zur Anerkennungsproblematik an und deutet die Anerkennung des Anderen als Freigabe der Zeit, in der auch menschliche Freiheit denkbar werde. In der Aufhebung der Reflexion werde auf einen substanziellen Ort im Sinne einer Selbstfundierung des Ichs verzichtet und genau darin die Offenbarung/Eröffnung eines Anderen als Anfang der Zeit empfangen: Zeit werde als Anfang des Anderen gewahr. A. schließt hier nun theologisch an und interpretiert dies als sich entäußernde Offenbarung/Eröffnung Gottes nicht nur in der Zeit, sondern der Zeit: *„Dabei offenbart sich Gott als der ‚andere Ort', d. h. als die diese Iche verbindende Ortlosigkeit des Sich-anders-Werdens, in die alle Substanz untergeht und als nicht vergegenständlichbares Subjekt, d. h. als Ich ‚vor' dem Ich aufersteht, das als diese reine negative Bewegung die Spannung der sich jeder Präsenz entziehenden Zeit ist."* (322) Genau dies vollzieht sich, so A., in Jesus von Nazareth. In einer kurzen, abschließenden Skizze kennzeichnet der Vf. die Zeit im Sinne der Eröffnung Gottes als Tiefendimension der Liturgie, insbes. der Eucharistie, wobei er hier erneut an Hegel anknüpft.

Mit seinem Buch hat der Vf. in der Tat ein zentrales Thema auch der Theologie reflektiert und dabei auch zu Recht die Probleme benannt, die eine theologische Reflexion der Zeit mit sich führt. Seine These der notwendigen dialektischen Vermittlung von Zeit und Ewigkeit ist überzeugend, sein Durchgang durch verschiedene philosophische Stationen des Zeitverständnisses luzide, seine Analyse von Schelling und Hegel bestechend in ihrer Genauigkeit und Innovativität. Allerdings ist zu fragen, ob die angestrebte Dialektik von Zeit und Ewigkeit tatsächlich so affirmativ insbes. an Hegel anschließen kann wie vom Vf. beabsichtigt, oder ob es hier nicht doch auch anderer Bezugspunkte denn allein der beiden idealistischen Philosophien von Hegel und Schelling bedürfte: Liest der Vf. Hegel nicht doch schon zu sehr quasi „alteritätstheoretisch" und schwächt so die identitätslogischen Gehalte der spekulativen Philosophie Hegels, die etwa Adorno in seiner Kritik der Hegelschen Philosophie herausgestellt hatte, und die etwa auch Levinas gerade als Beispiel eines Denkens der „Totalität" (im Unterschied zum Unendlichen) kritisiert hatte, zu sehr ab? Wie verträgt es sich etwa mit dem Gedanken der „bestimmten Negation" als zentralem Moment der Hegelschen Dialektik, und wie mit der Bestimmung des absoluten Geistes eben als – wenn auch im Prozess des Selbstbewusstseins, der Anerkennung und der Geschichte und damit im Durchgang durch die Entzweiung, die Unterschiede und Widersprüche zu sich selbst kommenden – Absoluten, und d. h. auch: als Prinzip, als „Grund im Bewusstsein" und solcherart als Prinzip der Erkenntnis, des Seins, der Geschichte, wenn A. schreibt: „Die dialektische Methode ist eine radikale Verzeitlichung des Denkens, weil durch sie jede positivierende Verortung aufgehoben wird. Wir könnten [...] das ‚Innere der Dinge' als absoluten Unterschied, d. h. als Negativität der Substanz, die ebensosehr Subjekt ist, erkennen. Damit hob sich jede Möglichkeit, von einem positivierten Anfang oder einem Prinzip auszugehen, auf, ebenso die Möglichkeit, ein solches Prinzip perennierend anzustreben." (322) Wird das Besondere, der Unterschied, ja damit auch die Geschichte und mit ihr das einzelne Selbstbewusstsein auch und gerade des Anderen, in und bei dem das Absolute zu sich selbst kommt, von Hegel nicht als zwar notwendiges, aber doch letztlich aufzuhebendes Moment des Einen und Allgemeinen gefasst und damit gerade nicht als absolut und als eigenständig, und schlägt dies nicht auch auf die Anerkennungsproblematik durch, die dann womöglich gerade nicht als Eröffnung des Anderen interpretiert werden kann? Und trifft es tatsächlich Hegels Verständnis einer sich in einem bestimmten geistigen Geschehen authentischen Gottesbegegnung, wenn A. ausführt: „Diese erfordert ein radikales Ablassen von allen Geltungsansprüchen bis hin zur Aufgabe der eigenen noetischen und sittlichen Substanz, die sich in der Erkenntnis zeigt, dass es keinen absoluten, gesicherten ‚Ort' gibt – schon gar nicht das ‚Ich' –, auf den ich mich zurückziehen kann, um den Anderen einem Urteil zu unterziehen. [...] Ich erkenne, dass der Andere einem geistigen Geschehen unterliegt, über welches er nicht verfügen kann und begreife in dieser Sicht des Anderen, dass auch mein Ort keine absolute Position ist, sondern durch und durch (kulturell und sprachlich) bestimmtes Geschehen, welches meiner Verfügbarkeit entzogen ist [...]. Dieses Wissen ist das ‚Im-Anderen-bei-sich-Sein', welches also gerade keine narzisstische Figur ist, sondern die Erkenntnis, dass im Fehlen einer absoluten Position der Andere und Ich ‚Ortlosigkeit des Anderen' sind." (ebd.) Schimmert hier nicht eher Adornos „Negative Dialektik" denn Hegels „Phänomenologie des Geistes" durch?

Kritisch anzumerken ist auch, dass der Abschlussteil des Buches und damit die explizit theologische Ausfaltung der eigenen These mit 16 Seiten im Vergleich zum Gesamtumfang des Buches äußerst knapp ausgefallen sind. So wirkt hier manches eher erratisch, teilweise sprunghaft, denn ausführlich vorgestellt und begründet, so etwa die Applikation der Dialektik von Zeit und Ewigkeit auf das Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes im Sinne einer Deutung der Zeit als Eröffnung Gottes, v. a. aber die das Buch abschließende Anknüpfung an das eucharistische Hochgebet und dessen Teile der

Anamnesis, der Epiklese und der Doxologie, die in ihrer Kürze und in der Unvermitteltheit des Schlusses des gesamten Buches den Eindruck vermitteln, dass der Vf. in seiner Abhandlung über die Zeit am Ende leider selbst unter den Druck derselben geraten ist. Dennoch aber handelt es sich gerade für philosophisch interessierte Theologinnen und Theologen um ein innovatives und spannendes Buch, das ein Desiderat der fundamentaltheologischen Reflexion auf hohem philosophischen wie theologischen Niveau überzeugend durchdenkt und das einen Lösungsweg bzgl. der Zeitproblematik vorstellt, der zur kontroversen Diskussion einlädt.

Köln Saskia Wendel

McGrath, Sean J.: **Heidegger**. A (Very) Critical Introduction. – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K: Eerdmans 2008. (XII) 131 S., pb. $ 16,00 / £ 10,99 ISBN: 978–0–8028–6007–1

S. J. McGrath's book is published under the auspices of a Centre of Theology and Philosophy which aims, among other things, at the 'construction of a rich Catholic humanism'. McGrath is thus particularly concerned with Heidegger's religious beliefs and also with his political attitudes and activities. His account of these aspects of Heidegger is unremittingly hostile, despite his admiration for his philosophy. McGrath's case against Heidegger runs as follows: He was essentially a religious thinker, but he engaged in a life-long conflict with Christianity. This stemmed initially from abandonment of his native Catholicism in favour of a radical Protestantism, Luther's 'theology of the cross', according to which fallen human beings have no natural desire for God and no rational access to Him in the absence of revelation. Heidegger's Lutheranism accounts for the exclusion of religion and God from *Being and Time*. This exclusion is confirmed by the temporality and finitude of being, leaving no room for an infinite and eternal creator. Heidegger's rejection of 'Christian humanism' left him with ethical views that made him an easy prey for Nazism: elitism and contempt for the common, anti-liberalism, and a collectivist denial of the value and dignity of the human individual. All this is protected from critical scrutiny by Heidegger's distinctions between the 'ontological' and the 'ontic', between the 'existential' and the 'existentiell'. Heidegger claims that philosophy should consider ontological matters, not ontic ones, and with regard to the human being only *existential* matters (such as our ability to make choices), not *existentiell* ones (such as the Christian faith that we may or may not choose). But these distinctions are very unclear and Heidegger himself transgresses their boundaries: in selecting *Dasein* or the human being as his entry-point into the question of being and again in proposing an ideal of authenticity by which to interpret 'average everydayness'. Heidegger's political failings are therefore coherent with, though not entailed by, his philosophical failings.

Most of McGrath's charges are disputable. In what sense was Heidegger elitist? He was 'proud of his humble roots' (22) and welcomed the Nazi proposal to 'abolish the old hierarchies and aristocracies' (23). He got on well with farmers, but feared the 'levelling' of communism and capitalism. Why bother about that, if he despised most people anyway? For McGrath, his aversion to inauthentic *Fürsorge*, 'leaping in' to relieve others of their burdens, implies that 'ordinary people have little capacity for self-government' (84). If Heidegger believed that, then why not have state nurses leap in and blow their noses for them? McGrath is impeccably egalitarian: "in the 'enlightened' view we are each of us kings and queens" (126). But are we all philosophy professors? Heidegger is surely right to suppose that philosophy requires taking one's distance from average everydayness – one cannot give an adequate account while unreflectively absorbed in it – and that not everyone is able and willing to take this step back.

Was Heidegger collectivist or individualist? Authenticity and release from *das Man* often sounds overly individualistic, especially if, like McGrath, we tend to equate 'being-with' others with thraldom to *das Man* (42, 82) and so regard authenticity as involving disregard of others. If so, it makes little sense to transfer authenticity onto the state, as McGrath argues Heidegger does: "Inasmuch as Dasein is singularized by its solitary death, a people is singularized by its unique fate." (97) Participation in an authentic state would involve relinquishing one's own authenticity. So authenticity too involves being-with, though not subservience to, others, and critical engagement with the traditions handed down to us. On the other hand, most of us for most of the time are inauthentic and subject to *das Man*. Sometimes Heidegger makes this sound like a bad thing. But it is not obviously so. We wear clothes and walk upright, because that is what *one* does; we live in a shared, public world, because we see the world, more or less, as *one* sees it. "Authentic Dasein", McGrath says, "rethinks everything for itself." (86) That would be intolerably taxing (as well as unheideggerian) even if it were possible. Nor is it obvious that authenticity requires any particular type of life or conduct. One might authentically choose to remain, say, a farmer rather than become a philosopher or an astronaut. This implies that authenticity need not be restricted to a few, leaving the many mired in inauthenticity. Authenticity need not be on public display: one can authentically agree with public opinion as well as disagree with it. A life chosen authentically may not be ideal in other respects.

Heidegger gives a relatively clear account of the ontological/ontic distinction in the case of 'regional' ontologies. Mathematicians and physicists deal with the ontic; philosophers asking 'What is number?' or 'Do electrons exist in the same way as cats exist?' are engaged in ontology. The distinction is less clear when it comes to fundamental ontology, but apparently clear enough for McGrath to know when Heidegger is transgressing the boundary. Some such transgressions are innocuous. It is reasonable to illustrate (ontological) *Zeug* by the example of a (ontic) hammer. Other apparent transgressions are more puzzling. Why approach the *Seinsfrage* by way of *Dasein*, one type of entity among others? Not because *Dasein* is a randomly chosen example of an entity, but because it is the entity that understands being and is therefore radically different from other entities. McGrath sees another sort of boundary-transgression in authenticity. Does this mean that authenticity *as such* is ontic (and *existentiell*), or only that a specific life authentically chosen is ontic and *existentiell*? Sometimes McGrath suggests that authenticity is compatible with different ideals (e. g. 'Christian charity' or 'atheistic hedonism', 39); elsewhere he associates it with the 'Christian mystic ideal' (87). Probably McGrath believes that Heidegger transgresses the boundary in either case, that authenticity as such is an *existentiell* matter, since it is not chosen by, and perhaps not available to, all humans, and that Heidegger also presupposes a specific *existentiell* ideal. It is hard to see what this specific ideal could be if not a resolute commitment to philosophy. Why, in any case, should Heidegger not cross the ontological-ontic boundary? Weaving to and fro is surely in the spirit of the hermeneutic circle. It presupposes the boundary rather than obliterating it. Yet if Heidegger is willing to delve so far into the ontic-*existentiell*, why does he not reflect on religion and on ethical-political questions? Why confine phenomenology to hammers, ignoring God and the state? (McGrath rightly bemoans Heidegger's neglect of love, 50, though he has in mind *agape* rather than *eros*, 88.) Our temporality does not exclude the eternal, only non-temporal access to the eternal. (And God might even be temporalised.) McGrath says that Heidegger's secular transformations of theological terms, such as 'fallenness', are designed to exclude the 'God-question' (19). But Heidegger may have regarded them as theologically neutral. In a lecture of 1928 he tentatively suggests that God may be *being* – but definitely not *a* being (GA, 26, 211). As for values, Heidegger believed them too deeply embedded in beings and being to be extracted from them to form the subject-matter of a distinct science of 'axiology', such as McGrath requires (77). But these questions, and whatever may have been Heidegger's answers to them, remain open and are not to be closed by a banal and ill-defined Christian humanism.

Oxford Michael Inwood

Religion and the End of Metaphysics, hg. v. Dewi Z. Phillips / Mario von der Ruhr. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (VIII) 171 S. (Religion in Philosophy and Theology, 34), pb. € 39,00 ISBN: 978–3–16–149758–2

Im Rückgriff v. a. auf Wittgenstein, aber auch auf verschiedene andere philosophische und systematisch-theologische Ansätze sowie Überlegungen aus der empirischen Religionswissenschaft fragt der vorliegende Tagungsbd., der neben den sechs Vorträgen auch die anschließenden Diskussionen zwischen den Teilnehmern des Symposions zugänglich macht, in sehr kontroverser Form nach dem Verhältnis von Metaphysik und Religion.

Unter Berufung auf Wittgensteins Ablehnung absoluter Begriffe und notwendiger Weltbilder beurteilt der erste Beitrag aus der Feder von D. Z. Philipps die Möglichkeit einer metaphysischen Theologie ausgesprochen skeptisch. So könne es eine Grammatik aller Dinge *per se* nicht geben, da sich eine solche ihrerseits nur im Gegenüber zu anderen Grammatiken inhaltlich bestimmen ließe. Das Postulat einer absoluten Realität etwa in Gestalt einer vermeintlich vorsprachlichen Sittlichkeit, einer kausalen Gesetzlichkeit oder einer objekti-

ven Begrifflichkeit scheitere, da die Rede über dergleichen Dinge nach Wittgenstein bereits in entsprechende Praktiken eingebettet sei und auch nur darin Sinn ergebe. Demgegenüber votiert D. Cockburn ausgehend vom späteren Wittgenstein vorsichtig für den Gedanken einer im rationalen Diskurs vorausgesetzten Wirklichkeit, der verschiedene metaphysische Sichtweisen durchaus verschieden nahe kommen könnten. Noch weiter geht J. Haldane, der gegenüber einer seit der Neuzeit szientistisch begrenzten Metaphysik mit der klassischen katholischen Tradition an der Möglichkeit einer die Stufen der Wirklichkeit durchmessenden Spekulation, die den Menschen existentiell transformiere, festhalten will. Die gegenteilige Position vertritt G. S. Davis, der anhand einer Reihe religionswissenschaftlicher Beispiele zu zeigen versucht, dass die metaphysische Wahrheitsfrage im Bereich der Religion keinerlei Ort habe. Indem er Aussagen, die schwer fassbare Dinge zum Gegenstand haben und kaum oder gar nicht verifizierbar sind, als metaphysisch bestimmt, hält S. T. Davis daran fest, dass Glaubensaussagen wie solche über die Existenz Gottes, das Leben nach dem Tod und das letzte Gericht metaphysischen Charakter hätten und mehr seien als bloßer Ausdruck einer religiösen Praxis. Darüber hinaus implizierten sie eine Reihe notwendiger Annahmen (wie eine idealistische Weltsicht), so wie sie umgekehrt andere, darunter Materialismen und Determinismen aller Art, logisch ausschlössen. In einem letzten Beitrag definiert S. M. Ogden Metaphysik im Theologischen als Bestimmung des existentiellen Verhältnisses des Einzelnen zum Ganzen der Wirklichkeit, das im Zeugnis des Christentums – die rationale Rechtfertigung des Glaubenszeugnisses sei Gegenstand der auf Metaphysik verwiesenen Theologie – seine adäquateste Gestalt finde.

In gut lesbarer Form bietet der Bd. einen anregenden Überblick über gegenwärtige Positionen in der Debatte über das Verhältnis von Religion und Metaphysik, die von sprachphilosophischen Rekonstruktionen religiöser Aussagen über Apologien klassischer Entwürfe bis hin zur Ausscheidung jeder Metaphysik aus dem Diskurs über Religion reichen.

Münster Christian Hengstermann

Denken im offenen Raum. Prolegomena zu einer künftigen postmetaphysischen Theologie, hg. v. Carl-Friedrich Geyer / Detlef Schneider-Stengel. – Darmstadt: WBG 2008. 236 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–21614–7

Wie der programmatische Titel ankündigt, verfolgen die insgesamt zwölf Beiträge des vorliegenden Sammelbd.s das ambitionierte Ziel, nach dem Glaubwürdigkeitsverlust der klassischen Metaphysik griech. Provenienz im Rekurs auf alternative Denkparadigmen das Fundament zu einer dezidiert „postmetaphysischen Theologie" zu legen.

Bereits die Einleitung votiert im Rückgriff auf die Ansätze von Levinas, Heidegger und Wittgenstein gegen das statische Denken eines hellenisierten Christentums und für eine Ontologie des Ereignisses, in der allein der Transzendenzbegriff artikuliert werden kann und soll. Konkret wird die Kritik an einer verschlissenen griechischen Metaphysik und Theologie in der Auseinandersetzung mit der bekannten Regensburger Rede Papst Benedikts XVI., der die Vernunft durch eine ihr aufoktroyierte Rechenschaftspflicht gegenüber der tradierten Religion faktisch ihrer eigentümlichen Freiheit beraubt, im Blick auf die Gesamtheit rationaler Diskurse die Selbstsorge des Individuums anzuleiten. Eine solche Freiheit ist bereits die Grundforderung von Spinozas bahnbrechendem *Tractatus theologico-politicus* von 1670, einer noch immer gültigen Kritik des religiösen Fundamentalismus, wie er in der Gegenwart v. a. vom römischen Katholizismus, der amerikanischen Zivilreligion und einem gegenüber einer aufgeklärten Rationalität generell resistenten Islam repräsentiert wird. Zudem stellt das Lob eines verabsolutierten hellenisierten Christentums eine unstatthafte Reduktion dar, die andere Vernunftkonzepte wie das nichtokzidentaler Christentümer, der Aufklärung oder anderer Religionen gänzlich ausblendet. In einer Untersuchung der Genese des Nihilismus erscheint die in kosmologische Monismen mündende Abstraktion platonischer Prägung sogar als Ursprung späterer Welt- und Wertlosigkeit, die so als letzte Konsequenz eines formalen Denkens des Ganzen erwiesen wird. Im Blick auf diesen Befund empfehlen sich alternative Paradigmen wie die Philosophie als Lebenskunst in politischer Verantwortung, in der sich, unverfügbar und nur mit den Mitteln negativer Theologie artikulierbar, mit der Erfahrung von Sinn zugleich eine Vorwegnahme transzendenter Erfüllung ereignet, das Modell paulinischer Subjektivität, die im äußeren Ereignis des Transzendenten ihren Grund hat, eine theologische Rehabilitation des Humors, eine an Kant angelehnte Theologie dynamischer Freiheit oder ein radikal geschichtliches Denken.

Die Lektüre des höchst disparaten Bd.s hinterlässt einen überaus janusköpfigen Eindruck: Einerseits bietet er z. T. höchst luzide geistesgeschichtliche Analysen und sind die skizzierten alternativen Vernunftkonzepte durchweg bedenkenswert. Andererseits greift die allzu plakative Identifikation von klassischer (neu)platonischer Rationalität mit monistischem Weltverlust und modernefeindlicher Ideologie, mit der die klassische Metaphysik rundweg verabschiedet wird, insgesamt zu kurz.

Münster Christian Hengstermann

Fundamentaltheologie

Verweyen, Hansjürgen: **Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft**. – Regensburg: Friedrich Pustet 2007. 93 S., kt € 11,00 ISBN: 978–3–7917–1691–6

In pluralistischer Öffentlichkeit weiß sich die rationale Verantwortung des christlichen Glaubens – wie überhaupt jede „vernünftige" Sinnorientierung in säkularer Gesellschaft – vor neue Herausforderungen gestellt. Dieser Glaube stellt einen Anspruch, der in seiner Unbedingtheit auch einer wahrheitsfähigen Vernunft bedarf, die in eigener Kompetenz („autonom") die Unausweichlichkeit „unbedingten Sinns" für den humanen Selbstvollzug einsichtig zu machen und den Menschen hierfür zu öffnen vermag. Für eine „schwache Vernunft" im Sog eines pluralistischen „Beliebigkeitsdenkens" hingegen scheint selbst schon die Frage nach Unbedingtheitsansprüchen obsolet geworden zu sein. Diese auch von der Enzyklika „Fides et ratio" geteilte Grundeinschätzung der „geistigen Situation unserer Zeit" erfordert aber nach Ansicht des Autors geschichtliche Vergewisserungen dieser neuen Bewusstseinslage in ihrer ganzen „Paradoxität" (62), um Wege einer Vernunftorientierung in der „Krise des Unbedingten" zu erkunden.

In der auf drei Vorlesungen bei den Salzburger Hochschulwochen 1999 zurückgehenden Schrift sucht sich Hansjürgen Verweyen dieser Herausforderung zu stellen und das Grundkonzept einer Vernunft zu entwickeln, die sich in ihrer geschichtlich bedingten Erscheinung als „Organon" wahrheitsfähigen Denkens auch unter pluralistischen Verhältnissen zu bewähren vermag. In einem ersten Anlauf diagnostiziert V. die geschichtlichen Entstehungsprämissen der „schwachen" Vernunft mit deren „unbedingter Abneigung gegen alles Unbedingte" (1. Kap.: 12–46). Er spürt weiters die gemeinsame Wurzel der geschichtlichen Herkunft aufgeklärt-modernen und „postmodernen" Bewusstseins auf (2. Kap.: 47–64) und erörtert schließlich die Frage nach einer „nicht weiter relativierbaren Elementarstruktur unserer Vernunft" für den Umgang mit einer religiös-weltanschaulich pluralistischen Öffentlichkeit (3. Kap.: 65–88).

Diese Suche nach den geschichtlichen Entstehungsbedingungen heutiger Vernunftskepsis (1. Kap.: „Von der Aufklärung zur weichen Vernunft") kann an eine geistige und gesellschaftliche Situation erinnern, in der die Grundkonstellation der abendländischen Kultur von einem produktiven – wenngleich nicht immer konfliktfreien – Austausch zwischen Wissenschaft und religiösem Bewusstsein (14) gehalten und geprägt war. Damals verband die Rezeption des griechischen Geistes – v. a. aristotelischer Traditionen – alle drei monotheistischen Religionen wie eine Brücke zwischen Glauben und Vernunft, die bis ins hohe Mittelalter hinein als tragfähige Basis auch für das gesellschaftliche Leben fungierte. Erst in den konfessionellen Auseinandersetzungen und den daraus folgenden Glaubenskriegen wurde sie immer brüchiger, sodass grundlegende Neuorientierungen unausweichlich wurden.

Die sogenannte Aufklärung war in ihren Anfängen nicht grundsätzlich offenbarungsfeindlich ausgerichtet, sie suchte indes (gegen jeden Offenbarungspositivismus) nach verbindlichen Kriterien zur Prüfung religiöser Geltungsansprüche sowie (gegen den puren Rechtspositivismus in religiöser wie auch staatlicher Hinsicht) nach einem rational fundierten „Naturrecht". Dass diese „Vernunftkritik" je nach nationalen und kulturellen Prämissen einen sehr unterschiedlichen Verlauf nahm, wird von V. gegen eine undifferenzierte Rede von „Aufklärung" sehr klar herausgestellt. Im französischen Raum z. B. schlug die Ablösung von aller kirchlichen und klerikalen Bevormundung in einen „Laizismus" um, der Religion von vornherein aus der Öffentlichkeit verbannte und ein säkularistisches Öffentlichkeitsparadigma befestigte. In den USA hingegen erreichte die Aufklärung nie die Radikalität und öffentliche Wirksamkeit wie im kontinental-europäischen Raum. Religiöse Überzeugungen gehörten in ihrem toleranten – und keiner öffentlichen Kritik ausgesetzten – Nebeneinander vielmehr von jeher zur „konstitutiven Basis" der nordamerikanischen Gesellschaft. Die Trennung von Staat und Kirche stellt hier die entscheidende *„äußere Möglichkeitsbedingung* für die freie Entfaltung des pluralen religiösen, und das hieß zunächst: christlichen Lebens dar, auf dem die Gesellschaft insgesamt basiert" (25).

Unter anderen historischen Konstellationen und politischen Rahmenbedingungen ist in Deutschland das aufgeklärte Vernunftverständnis in einer bis dahin unbekannten Schärfe nicht nur in den Grundlagendiskurs der säkularen Gesellschaft eingegangen, es hat auch die Religion in den Disput mit der autonomen Vernunft gezwungen, die sich ihrerseits im Bedenken religiöser Unbedingtheitsansprüche auch „das Äußerste" abverlangen musste (32). Die Frage, wie ein geschichtlich-kontingentes Offenbarungsereignis den Menschen in den Relativierungen der Geschichte unbedingt und allgemeinverbindlich zu beanspruchen vermag, hat sich der neuzeitlichen Theologie seit G. E. Lessing nicht nur als traumatische Verletzung ihres bisherigen Geschichtsverständnisses eingeschrieben, sondern ihr auch die Suche nach einer vernünftigen Bewältigung des Problems aufgedrängt. Was bei Lessing aufgrund eines noch nicht genügend geklärten Verhältnisses von Vernunft und Geschichte jedoch in einer gewissen Zwiespältigkeit stehen blieb, hat schließlich Kant als prinzipielles Problem zwischen sittlich-autonomer Vernunft und geschichtlicher Offenbarung erkannt und auf den Begriff gebracht (38). Doch sei es erst J. G. Fichte gelungen, wesentliche Momente zu einer verbindlichen Problemauflösung beizusteuern.

Die geschichtliche Schwachstelle der Aufklärung, die Denker wie J. G. Hamann und G. Herder und in ihrem Gefolge W. Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer, L. Wittgenstein u. a. aufgedeckt haben, lag in der Unterschätzung der „sprachlich-geschichtliche(n) Konstitution der Vernunft". Dieses Defizit nährte schließlich ein Vernunftkonzept, das unaufhaltsam in den „Strudel der Geschichte" (47) geriet und im „Schrecken vor allen *großen* Worten" (47) die Frage nach der „Gültigkeit und Geltendem" verstummen oder geradezu als falsch gestellte Frage erscheinen ließ (63). Die nach dem Urteil des Vf.s immer noch nicht geleistete und kaum wirklich wahrgenommene Aufgabe der Überwindung dieser Antithese zwischen Aufklärung und geschichtlichem Denken stellt sich heute als unumgängliches Problem im Vernunftdisput selbst.

Die Suche nach gemeinsamen Wurzeln für die „Moderne" wie auch die sogenannte „Postmoderne" (2. Kap.: „Von Giovanni Boccaccio zu Salman Rushdie": 47–64) führt V. in das 14. Jh. und den dort anhebenden epochalen Umbruch der Geschichte des Abendlandes zurück. Das von einem „kirchlich überdehnten Glauben an die Präsenz des Göttlichen auf Erden" (51) vermittelte gesellschaftliche Gefühl der Geborgenheit hat durch die Verbreitung der Pest um die Mitte des 14. Jh.s und durch das große Abendländische Schisma zu Beginn des 15. Jh.s eine tiefgreifende Erschütterung erfahren. In dieser Krise war bereits vor dem Beginn der Moderne auch der Weg in ein „Beliebigkeitsdenken" angelegt, das heute unter pluralistischen Verhältnissen einen neuen Nährboden gewinnt. G. Boccaccio, den V. als „Vater der Postmoderne" bezeichnet, führt in seinem „Decamerone" das „lustvolle Spielen mit allem, was früher einmal als sakrosankt galt, als die eigentliche Form gelingenden Lebens vor" (55). Dieser Rückzug in den „epikuräischen Garten poetischen Ergötzens an anregenden Frivolitäten" verrät schon jenen „Dilettantismus", der unbedingte Vernunftansprüche verabschiedet hat. Der Übergang von der „Umwertung aller Werte" zur Austauschbarkeit derselben empfiehlt sich geradezu als ideales Instrument für die um sich greifende Logik des „Marktes" und seiner alles umspannenden Dominanz (60). Doch sollte in diesem neuartigen „Universalismus" eines „Marktdenkens" nach V. schon der Umstand beunruhigen, dass in der globalen Auswirkung dieser Geisteshaltung Menschen immer unfähiger werden, die anstehenden Weltaufgaben zu erkennen und eine gemeinsame Welt verantwortlich zu gestalten.

Die Fragen nach den unaufgebbaren Wurzeltraditionen des abendländischen Geistes und deren vernunftttheoretische Bedeutung im Blick auch auf den interreligiösen Dialog werden im sachlich entscheidenden 3. Kap. („Glauben im Pluralismus der Religionen": 65–88) aufgeworfen und ansatzweise diskutiert. In der Gegenüberstellung eines östlichen Textes von *Paramahansa Yogananda* – dem Gründer der hinduistisch geprägten Gemeinschaft „Self-Realization Fellowship" – und *Hosea 1–3* treten unterschiedliche Liebesauffassungen hervor, die auch als Herausforderungen im Vernunftdisput selber gesehen und erörtert werden.

Wo der Unterschied von Gott und Welt sowie der Menschen untereinander als „Schein" entlarvt bzw. in der Rückkehr des Geistes vom Endlichen ins Unendliche aufgehoben wird, weiß die Liebe (noch) nicht um die Differenz zwischen Gott und Welt und zwischen Ich und den Anderen als unaufhebbare Bedingung ihrer Einheitskraft selber. Der dem Spott preisgegebene Hosea versinnbildlicht in seiner absurden Liebe zu einer treulosen „Hure" als „Narr" die „törichte" Liebe Gottes, die in all ihren Anstalten nichts anderes als Liebe will, um ihr Ziel im Menschen zu erreichen (72–75). Nur Liebe, die in ihrer Unbedingtheit schließlich auch den „Verlassenheitsschrei des Kreuzes" auf sich nimmt und durchsteht, vermag ein Vernunftkonzept zu inspirieren, in dem die Differenz von Gott und Welt und zwischen Ich und den Anderen gewahrt bleibt. Sie erzwingt geradezu eine Vernunft, die sich unter pluralistischen Öffentlichkeitsverhältnissen mehr als eine „dialogbereite Selbstbescheidung" abverlangt. Denn der Pluralismus ist nicht die Lösung, sondern das Problem. Und der Umgang mit ihm verlangt allgemein zumutbare Kriterien, die selbst nicht dem Pluralismus unterliegen, auf den sich pluralistisches Denken jedoch als „unüberschreitbaren Horizont" verständigt hat (82).

V. sucht nach einer „elementaren Struktur" der Vernunft, die sich in aller sprachlichen und geschichtlichen Bedingtheit ihrer selbst als nicht relativierbare Voraussetzung durchhält und auch von ihrer Relativierung als nicht relativierbar beansprucht und bestätigt wird. In seinem In-der-Welt-Sein erfährt der Mensch eine grundlegende „Differenz" und wird doch das Anliegen nicht los, sie auf Einheit hin zu übersteigen (83). Dieses Hinaus-Sein über die Grenze der Differenz ist der beunruhigende „Stachel" sowohl gegen ein nivellierendes Einheitsdenken als auch gegen die in die Absurdität des Daseins treibende Aufspreizung der Differenz. Die Bestimmung des Ichs zur unbedingten Einheit in der Differenz verlangt eine geschichtliche Realisierung, in der menschliche Gottesbilder zerbrechen und Menschen füreinander in wechselseitiger Anerkennung zum „Bild Gottes" werden sollen. Diese geschichtlich unabschließbare Aufgabe der Bild-Werdung kann erst in jenem Eschaton zur Vollendung gelangen, in dem Gott gerade *in* der Differenz „alles in allem" sein wird.

Abschließend drängt sich ganz in der Logik dieser Erörterungen freilich auch die Frage auf, ob dieses „Sollen" der Bild-Werdung angesichts der geschichtlichen Erfahrung ihrer Verhinderung und Gebrochenheit nicht auch – in der Verantwortung für die Anderen – *anamnetische* Züge annehmen und von einem „Vermissungswissen" bestimmt bleiben muss, soll im Begriff *göttlicher* Liebe nicht die Gerechtigkeitsoption jener „Theodizeefrage" untergehen, die sich aus der Geschichte selbst heraus aufdrängt. Ist es nicht eben der „Verlassenheitsschrei" des Gekreuzigten, der das gegen ihn sich austobende Böse in seiner Bosheit aufdeckt und es zugleich dem Abgrund der Verzweiflung entreißt? Verbürgt sich Gott in diesem „Schrei" des Sohnes nicht gerade inmitten der Passionsgeschichte der Menschheit als „Hoffnung für die Hoffnungslosen"? Und wird darin nicht ein Gerechtigkeitspathos offenbar, das die Liebe in ihrer Göttlichkeit gegenüber einer projektions- bzw. ideologieverdächtigen Affirmation zu schützen vermag?

Mit dieser kleinen Schrift hat V. die gegenwärtige Problemlage von Glaube und Vernunft treffend diagnostiziert und in ihrer Herkunft verdeutlicht. Seine geschichtlichen Vergewisserungen kreisen um den wunden Punkt der Aufklärung und lassen in Zeiten der „schwachen Vernunft" die Entwicklung einer „sprachlich-geschichtlich konstituierten Vernunft" als dringliches Erfordernis der Gegenwart erkennen. Auf wenigen Seiten ist es dem Vf. gelungen, seine bahnbrechende Fundamentaltheologie („Gottes letztes Wort" ^{4}2002) in den Problemfeldern der späten Moderne zu positionieren und unter neuen Perspektiven der wissenschaftlichen Öffentlichkeit näherzubringen.

Wien Johann Reikerstorfer

Döbert, Marcus: **Posthermeneutische Theologie**. Plädoyer für ein neues Paradigma. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 286 S. (Religionskulturen, 3), kt € 34,00 ISBN: 978–3–17–019964–4

Marcus Döbert plädiert in seiner bei Wolfgang Stegemann entstandenen Diss. für eine Ersetzung des bibelhermeneutischen durch ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Inspiriert durch die angloamerikanischen *cultural studies* bemüht er sich im Anschluss an die Theorien unterschiedlicher postmoderner Autoren (insbes. Foucault) um einen Paradigmenwechsel in der Theologie, den er durch die Kennzeichnung als posthermeneutische Theologie adäquat beschrieben sieht. Offensichtlich ist er der Auffassung, dass die hermeneutische Ausrichtung der Theologie nicht unumgänglich ist, sondern aufgrund einer Art wissenschaftlicher Revolution durch eine kulturwissenschaftliche Ausrichtung ersetzt werden muss. Statt sich durch das Festklammern am hermeneutischen Paradigma in einer eigenen theologischen Binnenlogik zu isolieren, gelte es die Methodologie der anderen Kulturwissenschaften zu übernehmen und der Theologie einen angemessenen Ort im Konzert der Wissenschaften zu sichern (10). Dies könne beispielsweise durch Orientierung am interdisziplinären Ansatz der *cultural studies* geschehen (271). In jedem Fall sei aber die scheinbare Alternativlosigkeit des herrschenden Erkenntnisweges der hermeneutischen Theologie als ungerechtfertigter Machtanspruch zu durchschauen.

In seiner Einleitung beschreibt D. Spiritualisierung, Pragmatisierung und Individualisierung als religionssoziologische Grundphänomene der gegenwärtigen, von ihm als spätmodern bezeichneten Religiosität (13–18) und verdeutlicht, wieso die gängigen Antwortversuche auf diese Phänomene im herrschenden Paradigma der spätmodernen Bibelhermeneutik zu kurz greifen (18–29). Die hier unterstellte Normativität und Objektivität der Hl. Schrift und ihrer adäquaten Hermeneutik sei – so die grundlegende These D.s – einem spätmodernen Menschen nicht mehr einsichtig. Deshalb gelte es die Theologie aus der Umklammerung durch die Hermeneutik zu befreien, damit die Theologie wieder gesprächsfähig mit den anderen Wissenschaften und dem Selbstverständnis spätmoderner Menschen werde.

Im zweiten Kap. beschreibt der Vf. unterschiedliche Modelle der biblischen Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie, die in ihrer historisch-kritischen Vorgehensweise in der Gefahr stünden, keine ausreichende außertextuelle, lebensweltlich verankerte Referenz der theologischen Gottesrede mehr ausweisen zu können (34–51). Die hier entstehende „Angst vor dem ‚Sturz ins epistemische Nichts'" (50), also die Angst davor, angesichts des Standes der historischen Rückfrage kein tragfähiges christliches Fundament mehr erkenntnistheoretisch ausweisen zu können, lässt sich nach der Diagnose D.s auch nicht durch die üblichen Techniken systematischer Theologie wie beispielsweise die korrelative Hermeneutik zur Herstellung der Referenz theologischer Gottesrede besiegen (51–71), sodass der Vf. zu dem Schluss kommt: „Das Projekt der historisch-kritischen Exegese, das ‚Eigentliche' der Schrift, das ‚ganz Andere' der Gottesstimme, durch Rekurs auf die ‚authentischen' historischen Ursprünge des Christentums hörbar und verstehbar zu machen, ist an den epistemischen Grenzen seiner eigenen Methodik gescheitert." (71)

Angesichts des vom Vf. diagnostizierten angeblichen Scheiterns der historisch-kritischen Forschung und ihrer meistens korrelativen Hermeneutik wendet er sich im dritten und längsten Kap. seines Buches in für seinen Ansatz folgerichtiger Weise alternativen Bibelhermeneutiken zu, die er jenseits der historisch-kritischen Forschung verortet, um ihre theoretische Belastbarkeit zu überprüfen (85–208). Dabei unterzieht er sowohl objektzentrierte pneumatische, strukturalistische und kulturanthropologische Methoden wie bspw. den „canonical approach" unter dem Stichwort „Fenster-Hermeneutik" (85–143) als auch unterschiedliche Facetten von konstruktivistischen Ansätzen (Stichwort: Spiegel-Hermeneutik, 144–172) einer eingehenden Kritik. Ebenso wen-

det er sich gegen kommunitäre Ansätze, die versuchen, die Dichotomie zwischen subjekt- und objektorientierter Hermeneutik zu überwinden (172–205).

Methodisch geht er im dritten Kap. wie auch sonst an vielen Stellen seiner Arbeit jeweils so vor, dass er in jedem Unterkap. auf eine Schrift eines prominenten Theologen eingeht, mit zahlreichen auch längeren Zitaten den (vermeintlichen) Grundgedanken herausarbeitet und diesen dann in einer knappen Widerlegung ad absurdum zu führen sucht. Eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur unterbleibt meistens ebenso wie ein Eingehen auf das Gesamtwerk des jeweiligen Autors (vgl. bspw. die „Widerlegung" David Tracys in Auseinandersetzung mit seinem Werk „Theologie als Gespräch", 192–198). Angesichts der Vielzahl der behandelten Ansätze kann man im Rahmen einer Diss. sicherlich auch keine ausführlichere Würdigung so vieler Autoren erwarten. Man fragt sich allerdings, warum der Autor überhaupt den Versuch unternimmt, alle gängigen hermeneutischen Strategien der biblischen und systematischen Theologie zu behandeln. Sein Plädoyer für ein neues Paradigma wäre überzeugender, wenn er an einigen Stellen exemplarisch in die Tiefe gegangen wäre, statt in notwendiger Oberflächlichkeit Kritikpunkte zu nennen, die jeweils nur in skizzenhafter Weise das Kernanliegen des jeweils behandelten Ansatzes ansprechen und dadurch gar nicht erst das Niveau einer ernsthaften Auseinandersetzung erreichen.

Das vierte und letzte Kap. seines Buches stellt D. unter die programmatische Überschrift „Entmythologisierung der Methoden" und fordert dabei in erster Linie eine Öffnung der Theologie für einen gemeinsamen theoretischen Horizont mit den anderen wissenschaftlichen Disziplinen (209–272). Ihm schwebt dabei ein Modell von Theologie vor, „das diese in den theoretischen Horizont der britischen und amerikanischen *cultural studies* integriert" (213). Folgerichtig fordert er in diesem Zusammenhang dann, „auch die zahlreichen synkretistischen und esoterischen Erscheinungsformen ‚populärer' Religiosität [...] als genuin christliche Artikulationsformen – auf gleicher Stufe mit der ‚Hochkultur' einer exegetisch-dogmatisch fundierten Schrifttheologie – wahrzunehmen" (222). Autoren wie Anselm Grün oder ein einflussreicher Fernsehprediger müssen dieser Logik zufolge als kanonische Größen gegenwärtiger christlicher Selbstverständigung auch in der Theologie gewürdigt werden (222). Spätestens bei derartigen Aussichten wird sich auch der letzte dem Vf. freundlich zugeneigte theologisch gebildete Leser mit einem gewissen Grausen abwenden und sich fragen, ob das dem Vf. vorschwebende Paradigma wirklich noch den Namen Theologie verdient. Jedenfalls wird man fragen müssen, ob das Modell konfessorischer Theologie und das Insistieren auf der Wahrheitsfrage sich wirklich so sehr in Aporien verstrickt hat, dass man in derart beliebiger Weise anfangen müsste, Theologie in Kulturwissenschaft aufzulösen. Die vom Vf. referierte Auflösung der Unterscheidung von Wahrheit und Macht bei Foucault (245) wird man theologischerseits jedenfalls nicht rezipieren dürfen, auch wenn die von Foucault aufgeworfenen Fragen großes Gewicht haben und in der Theologie noch nicht genügend beachtet werden. Mit dem Hinweis auf eine originelle Untersuchung der Kernstellen der Lutherbibel vermag der Vf. in instruktiver Weise zu zeigen, dass Foucaults Methoden durchaus helfen können, die traditionellen Methoden der Hermeneutik zu erweitern (248–250). Wieso es unumgänglich sein sollte, auf der Grundlage Foucaults gänzlich auf das Projekt der Hermeneutik zu verzichten, ist dem Rez. bis zum Ende des Buches verborgen geblieben.

Am Ende seiner Überlegungen empfiehlt der Vf. den seit Mitte der 80er Jahre des 20. Jh.s in der Shakespeare-Forschung in der Anglistik beheimateten Ansatz des Kulturmaterialismus gerade der Exegese als Schlüssel für eine methodische Neuorientierung. Besonders stellt er dabei dessen Fokussierung der sozialen, ökonomischen und politischen Implikationen literarischer Texte in der Geschichte heraus, würdigt seine „Bestrebung, gesellschaftlich marginalisierten Personengruppen eine Stimme zu verleihen" und seine subversive Analyse kanonischer Texte der Hochkultur (265).

Insgesamt handelt es sich um ein sehr ambitioniertes Projekt, das sich mit der eigenen Grundthese weit vorwagt und durchaus diskussionswürdige Aspekte enthält. Gerade durch die Vielzahl der vorgestellten Ansätze wird die Darstellung allerdings zu oft skizzenhaft und bietet eine Vielzahl von Angriffsflächen. Kronzeugen liberaler Theologie wie Tillich und Tracy bspw. bieten viel stärkere und belastbarere Ansätze, als es dem Vf. klar zu sein scheint. Wenn man meint, ganze theologische Paradigmen jeweils auf wenigen Seiten würdigen zu können, nur um den eigenen Ansatz zu profilieren, wird man kaum dem Genre einer Diss. gerecht. Immerhin enthält die Arbeit gerade in ihrer Foucault-Rezeption einige interessante Anregungen zur Weiterentwicklung des hermeneutischen und korrelativen Paradigmas liberaler Theologie, sodass auch aus diesem Abgesang auf die Hermeneutik eher Impulse zur Modifizierung dieses Paradigmas entstehen können, als dass überzeugende Argumente für einen Paradigmenwechsel geliefert worden wären. D.s Plädoyer für eine Öffnung der Theologie für die Methoden der Kulturwissenschaften kann man jedenfalls auch teilen, ohne die normativen Verpflichtungen der Theologie aufzugeben und die Verpflichtung theologischer Rede auf objektive Wahrheit für obsolet zu halten.

Paderborn Klaus von Stosch

Feinendegen, Norbert: **Denk-Weg zu Christus**. C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008. 616 S. (ratio fidei, 37), kt € 54,00 ISBN: 978–3–7917–2146–0.

Die bei K.-H. Menke erstellte und von J. Splett mitbegleitete Diss. über Clive Staples Lewis (1898–1963) ist in mehrfacher Hinsicht ein begrüßenswerter Beitrag zur theologischen Grundlagendiskussion der Gegenwart. Feinendegen spürt im Schrifttum des englischen Literaten, Literaturwissenschaftlers und philosophisch-theologisch engagierten Denkers L. dessen „philosophischen Grundansatz" auf, um seinen Denkweg unter systematischen Gesichtspunkten als Zeugnis eines unermüdlichen Ringens um einen einsichtig vermittelten (vernünftig „begründeten") Glauben zu erschließen. In den um sich greifenden empiristischen Theorieansätzen seiner Zeit sah sich L. mit einer Rationalitätsauffassung konfrontiert, die er wegen ihrer Tendenz zur Auflösung des Menschen als elementare Herausforderung im *Vernunftdisput* selber erkannte und annahm. Indem F. seine Aufmerksamkeit durchgängig auf diese Konfrontationsspitze richtet, gewinnt seine Studie auch in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit einer zunehmend technologisch determinierten Wissenswelt eine hohe Aktualität. Gesichtspunkte einer prinzipiellen Denkorientierung kommen in den Blick, die auch der Theologie heute zu einem kritisch geschärften Methodenbewusstsein im Diskurs um eine humane Rationalität verhelfen könnten. Der „Denk-Weg zu Christus" lässt zudem einen *Logos* der Glaubensbegründung erkennen, der um seine Verwurzelung in lebensgeschichtlichen Erfahrungen weiß und nach universaler Bewahrheitung strebt. Nebstbei vermag die Untersuchung auch eine sporadisch schon in Gang gekommene *Wirkungsgeschichte* L.'s im deutschsprachigen Raum (H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger, Ch. Schönborn, J. Splett u. a.) deutlicher ins Licht zu rücken.

Das erste von insgesamt fünf Kap.n ist hauptsächlich *erkenntnistheoretischen* Fragen gewidmet („Reason: Unverzichtbarkeit und Begrenztheit des Vernunftgebrauchs": 27–121). Ohne die Legitimität empirischer Erklärungsansprüche in der Ausdehnung auf den Vollzug des (geistigen) Erkennens selber zu bestreiten, muss eine ausschließlich im Modell der „Naturkausalität" operierende Erkenntnistheorie zur Destruktion jedweden Wahrheitsanspruchs führen (41). Die spezifische Eigenart des Denkens, das in seiner Logosartigkeit immer anderes als sich selber meint und sich auf der Basis der logischen Grund-Folge-Relation schlussfolgernd zur „Erkenntnis des Universums" zu erheben vermag, muss einer empirischen Verifikation grundsätzlich unzugänglich bleiben (28). Auch wenn sich z. B. die Evolutionstheorie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt her zugegebenermaßen als die heute „beste Theorie zur Erklärung" der Entstehung von organischem Leben bis zur Entwicklung des Menschen (52) empfehle, vermöchte sie in ihrer Beschreibung der Veränderung von „komplexen quantitativen Phänomenen" nicht die Entstehung von „*qualitativ* Neuem (und damit von Selbstbewusstsein und Denken)" einsichtig zu machen (54). Obwohl L. noch nicht um die quasi mythische Totalität der technischen Rationalität wusste, prophezeite er bereits einem Denken im Bann des neuzeitlichen Erfahrungs- bzw. Realitätsbegriffs die „Abschaffung des Menschen" selber (112).

Desgleichen wirft auch der *Sollensanspruch* in ethischer Hinsicht ein empirisch unlösbares Fundierungsproblem moralischer Urteile auf. Die trotz gravierender Unterschiede in der Begründung von ethischen Normen „nicht zu leugnende große Übereinstimmung in der faktischen Ausfaltung der Moral" (61) zeugt von einer Ursprünglichkeit der „praktischen Vernunft", die L. mit dem Terminus „Tao" (Konfuzius) kennzeichnet: „Es gibt nur eine Quelle ethischen Sollens, der alle ethischen Prinzipien entnommen sind, nämlich die rationale Einsicht in das Wesen des Guten in den Maximen des *Tao*." (180) Auch göttliche Ansprüche oder „Gebote" können nur im Einklang mit dem Tao und nicht in einem „alternativen Verhältnis" zu ihm Verbindlichkeit beanspruchen. Das Dilemma der bekannten Eutyphron-Frage, ob Gott das Gute will, weil es gut ist, oder es nur gut ist, weil Gott es will, kann mit der Einsicht in die Vernünftigkeit des „Tao" als Ausdruck göttlicher Gutheit überwunden werden. Der 32-jährige L. hat in der Abkehr von seiner eigenen atheistischen Anfangsphase auch in der Theodizeefrage und dem daraus sich nährenden Atheismus immer deutlicher erkannt, dass in den leidvollen Widersprüchen und Bosheitserfah-

rungen der Geschichte nur die Anerkennung einer „geistigen Realität" dem „Anschein der Sinnlosigkeit der Welt" zu widersprechen vermag (90).

Im zweiten Kap. („Experience I: Überlegungen zu einer Theorie der Erfahrung": 122–201) wendet sich F. dem auch theologisch relevanten Erfahrungsbegriff L.'s selbst zu. In der unhintergehbaren Gewissheit des Selbstbewusstseins gewinnen die darin fundierten Wirklichkeitserfahrungen einen *originären* Rang. Das *erfahrende* Bewusstsein „von innen heraus" („looking *along*") muss dem empirischen Blick der Introspektion („looking *at*") und seinen begrifflichen Objektivierungsmöglichkeiten entzogen bleiben. Dem Vollzugswissen korrespondiert vielmehr die „Imagination" mit ihrer „In-Eins-Bildung" als Organ konkreter Wirklichkeitserfassung. In dem *Vermögen* der „Einheit in Verschiedenheit" (154) liegt „ein Erkennen des Ähnlichen im Unähnlichen angelegt, ohne dass die Unterschiedlichkeit ignoriert werden müsste" (155). Die sprachphilosophischen Konsequenzen hat L. in seinen Auseinandersetzungen mit sprachanalytischen Theorien und dem Neopositivismus des „Wiener Kreises" entwickelt. Er konnte zunehmend die Bedeutsamkeit der Sprache in ihrem ursprünglichen Rang als „Weltvermittlung" erkennen und vermochte sie in ihrer unaufgebbaren *Metaphorik* als Voraussetzung für das Denken selber zu würdigen. Statt bloß eine „vorübergehende Hilfe" in der Verdeutlichung einer vorweg erkannten Wahrheit zu sein, gilt ihm die Metapher als Medium einer lebendig-konkreten Wirklichkeitserschließung in der unreflektierten Unmittelbarkeit des sprachlichen Meinens von Gemeintem, das immer Singuläres und Allgemeines (181) vereint.

Das dritte Kap. („Experience II: Die Erfahrung einer geistigen Sinndimension der Wirklichkeit": 202–347) steht schon im Übergang zur Frage nach der Wirklichkeit selber mit ihren Konstitutionsproblemen. Um das bewusstseinserweiternde Neue zu verdeutlichen, erörtert F. v. a. die elementare Erfahrung von „joy" als ursprüngliche Transzendenzerfahrung. Gemeint ist ein „Gefühl der Sehnsucht", das in seiner irdischen Unstillbarkeit auch von einer Art „Schmerz oder Trauer" begleitet bleibt und in dieser Erfahrungsqualität zur originären „Präsenz" des in der Immanenz nicht aufgehenden Göttlichen wird. Bei aller motivlichen Nähe zum „ontologischen Gottesbeweis" unterscheidet sich die Evidenz dieser Transzendenzerfahrung von der Sicherheit eines schlussfolgernden Beweises, weil sie den Menschen ganzheitlicher beansprucht und ins Spiel bringt. Transzendenz ist erst in dieser Immanenz – und nicht in bloßer Reflexionsgestalt – der konkrete (personale) Gott religiöser Andacht und Gebete.

Was F. schließlich im Begriff der „Transposition" von L. her einführt, gewinnt die Bedeutung eines quasi „dialektischen" Verstehensschlüssels der objektiven Wirklichkeit in ihren Sinndimensionen. Ihm zufolge kann sich in der Frage nach den sinnkonstitutiven Voraussetzungen erfahrener Wirklichkeit ein höheres Prinzip im Medium einer empirisch zugänglichen Realität zur Erscheinung bringen und den eigentlichen Sinn dieser Er-scheinung fundieren: Geist *in* Natur, Gott *in* Welt, Heilshandeln Gottes *in* der Geschichte, Christus *in* menschlicher Erscheinung usw. Auf der ganzen Linie ist demnach mit empirisch fassbaren Bedingungen für das In-Erscheinung-Treten geistiger Wirklichkeiten zu rechnen, die in dieser Erscheinungshaftigkeit einem bloß empirischen Zugriff entzogen bleiben. Die empirische Annäherung vermag „immer nur *nachträglich* die physischen Begleitumstände und Folgeerscheinungen des eigenen ‚Enjoyment'" (275) zu erfassen und Zuordnungen im Bereich sinnlicher Realitäten vorzunehmen.

Mit Hilfe dieses „Verstehensschlüssels" wird nicht nur die Möglichkeit einer Entstehung von qualitativ Neuem in der Natur denkbar, sondern auch die Eigenart der im geistigen Selbstbewusstsein verwurzelten Aussagen über die Natur und deren im Kausalschema nicht fassbaren Sinn. In diesem Zusammenhang kommt F. auch auf den „analogen" Charakter in der Rede von der freien Schöpfung Gottes zu sprechen.

Das vierte Kap. („Authority I: Die Frage nach einem Sinnzusammenhang von Zeit und Geschichte": 346–461) erörtert auf dem Boden und in Konsequenz des bisher Entwickelten die Frage nach dem Sinn von Zeit und Geschichte. Auch hier gilt: Weil sich nur im Vollzug des „enjoyment" und nicht in Umgehung dieses „subjekthaften" Moments tiefere Sinnzusammenhänge der Geschichte erschließen können (352–368), ist jeder Versuch einer von dieser Erfahrungsbasis absehenden „Philosophie der Geschichte" zum Scheitern verurteilt. Die Vergewisserung dieses „subjekthaften" Moments hat auch Konsequenzen für die Diskussion um Sinn und Grenzen des theoretischen Geschichtsbewusstseins der wissenschaftlichen „Historie" für eine Theologie der Heilsgeschichte. Denn ein unkritischer Gebrauch der „historisch-kritischen Methode" in der biblischen Exegese muss schon aus methodischen Gründen dazu führen, dass auch für die Vergangenheit der – typisch neuzeitliche – Begriff von Faktizität oder historischer Realität unterstellt wird, der den heilsgeschichtlichen Sinn geschichtlicher Ereignisse in eine die Realität bloß (anders) deutende Subjektivität („Interpretament") zu verlegen zwingt. „Entmythologisierungsprogramme" bleiben einem Realitätsbegriff verpflichtet, der als maßgebliche Basis einer Geschichtsdeutung die „Vergangenheit" im Gesamtraum imaginativer Wirklichkeitserschlossenheit verfehlen muss. Das „Transpositionsprinzip" hingegen erfordert die Revision dieser Trennung von „Faktum" und „Bedeutung" und gibt den *konkreten* Sinn geschichtlicher Ereignisse zu verstehen.

Die abschließende Frage nach der philosophischen Möglichkeit von „Wundern" (413–461) eröffnet die Perspektive für das fünfte Kap. („Authority II: Die Inkarnation als zentrale Sinnoffenbarung der Weltgeschichte": 462–582). F. ist viel daran gelegen, v. a. zwei theologisch zentrale Motive im Denken L.'s aufzugreifen und zu erörtern. Es ist zum einen der Gedanke der Inkarnation als „historisch gewordener Mythos" (476–500) und zum anderen „Christi Stellvertretung als das zentrale Ereignis der Weltgeschichte" (500–574).

Nur als ein historisch real gewordener Mythos konnte Christus den im Mythos geahnten Sinn aller Wirklichkeit enthüllen. Ohne die „sinnerschließende Kraft" des Mythischen (als „praeparatio evangelica") droht die Inkarnation zu einem offenbarungspositivistischen Datum zu verkommen, das nicht mehr als Sinngebung der ganzen Wirklichkeit verstehbar wäre.

Christologisch vollzieht sich der Herabstieg Gottes, seine Entäußerung im Sohn als Auf- und Hineinnahme einer menschlichen Natur in den sich inkarnierenden Logos selber. So wird erklärlich, dass der menschliche Wille Jesu in eigener Freiheit dem Willen Gottes zu entsprechen vermochte. Was Menschen zutiefst im Sollensanspruch als „Tao" erfahren, spiegelt etwas von „jener göttlichen Wirklichkeit, die in ihrer ganzen Fülle erst in Christus offenbar werden sollte" (509): die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (510).

Andererseits setzt auch der Stellvertretungsgedanke (545) die Menschheit in dieser Ursprungsverbundenheit voraus, die einem an der Naturkausalität orientierten Denken unzugänglich bleibt. Die Menschwerdung Gottes steht „in einer *realen Verbindung* mit dem Leben aller Menschen, die jemals gelebt haben oder noch leben werden" (570). Erst aufgrund dieses Zusammenhangs kann sie in ihrer Singularität als universale, als unwiderruflich-definitive Sinngebung der Geschichte erfahrbar und tradierbar werden. Abschließend resümiert F. in nachvollziehbarer Schlüssigkeit: „Eine Auseinandersetzung mit dem Denken von Lewis kann daher dazu beitragen, gegenüber allen gegenwärtigen Bestreitungen der Möglichkeit eines Aufscheinens des Absoluten in Zeit und Geschichte die Vernünftigkeit des christlichen Bekenntnisses zu einem in einer einzigen, konkreten historischen Person inkarnierten Gott aufzuzeigen." (580)

F. hat mit seiner ebenso textnahen wie problemorientierten Studie eine beachtliche Leistung erbracht. In klar strukturierten Schritten erhebt sich der Gedanke zu christologischen Grundaussagen, deren *Sinn* sich nur im Horizont einer universalen Philosophie des Wirklichen erschließen lässt. In der Suche nach einer „Sinngebung" der Wirklichkeit im Ganzen bleibt dieser „Denk-Weg zu Christus" von vornherein auf eine „Universalität" hin angelegt, die sich partikularen Verstehensansätzen entwindet und Kriterien für den Wahrheitserweis christlichen Glaubens formulierbar macht. Als fundamentale Basis des Erweises fungiert ein „imaginativer" Wirklichkeitszugang, der jeden empiristischen Theorieanspruch sprengt und ein entsprechendes Vernunftkonzept erzwingt. Die Frage legt sich nahe, ob von hier aus nicht auch erhellende Aufschlüsse über den kognitiven Rang der „Erzählung" und einer narrativen Wahrheitserschließung zu erwarten wären, die den bei uns weithin verstummten Diskurs über das Verhältnis zwischen Narration und begrifflicher Argumentationssprache mit neuen Impulsen beleben könnten. Müssen narrative Wahrheitserschließung und begriffliche Sinnreflexion einander nicht in wechselseitiger Priorität fordern, weil nur der Begriff im Sinne einer („dialektischen") Voraussetzungsreflexion („Transposition") den narrativ eröffneten und tradierten – und jeder Theologie vorausgesetzten – Sinn zu erschließen, zu schützen und zu stützen vermag?

Jedenfalls hat sich F. mit seiner Studie überzeugend im fundamentaltheologischen Grundlagendiskurs der Gegenwart positioniert, indem er den im Klischee eines Literaten und Literaturwissenschaftlers „Lewis" zumeist verborgenen „kritischen Denker der Moderne" zu entdecken vermochte, dessen Denkanstöße in Zeiten eines um sich greifenden Naturalismus wohl ihr Unabgegoltenes haben dürften.

Wien Johann Reikerstorfer

Ringleben, Joachim: **Jesus**. Ein Versuch zu begreifen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 680 S., kt € 49,00 ISBN: 978–3–16–149832–9

Nach der Lektüre von mehr als 660 geballten Textseiten bleiben beim Rez. zwiespältige Gefühle zurück: R. hat ein Werk von großartiger Geschlossenheit und Stringenz vorgelegt, dessen Sprachspiel durchaus zu faszinieren und den Leser im besten Sinne zu „erbauen" vermag. Die Interpretationen zu Evangelientexten – die teilweise eher den Charakter von „Meditationen" haben – sind reich an innerbiblischen Bezügen, von großer gedanklicher Tiefe und anregend für die Verkündigung. Der Neutestamentler, der sich in aktuellen Debatten seines Faches bewegt, vermag all dieses jedoch nur zu genießen, wenn er seinen kritisch-exegetischen Verstand weitgehend beiseite lässt. Das ist kein Wunder bei einem systematisch-theologischen Kollegen, der davon ausgeht, „dass *historisch* alles Wichtige in Bezug auf Jesus erforscht und herausgefunden ist" (3 Anm. 10) – und dabei die gesamte neuere Jesusforschung („third quest") programmatisch außen vor lässt. Seine – erklärtermaßen systematisch bedingte (ebd.) – knappe Auswahl historisch-exegetischer Jesus-Literatur (in einem ohnehin äußerst reduzierten Literaturverzeichnis: 667f) umfasst v. a. Klassiker wie Grundmann, Bornkamm und Jeremias; von den späteren benutzt er hauptsächlich das Jesusbuch von Jürgen Becker (aus dem Jahre 1996), dem er in allen wichtigen Einzelheiten folgt. Theologisch steht er ganz auf dem Boden der hermeneutischen Theologie und ihres

Sprachverständnisses (Jesus und die Basileia als „Sprachereignis"), wie es etwa bei Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling grundgelegt ist; demzufolge spielt auch die Theologie der Gleichnis-Rede, wie sie sich bei Eberhard Jüngel und Hans Weder findet, eine zentrale Rolle für die Gedankenentwicklung des Buches: Das Reich Gottes, welches in der Person Jesu den Menschen nahegekommen ist, ist das „Reich der Gleichnisse" (373ff). Jüngels bekannter Leitsatz („Die Basileia kommt *im* Gleichnis *als* Gleichnis zur Sprache. Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft *als* Gleichnis zur Sprache") wird zustimmend aufgenommen und genauestens (fast wie ein Schriftvers) exegesiert und interpretiert (386ff). Daneben spielen aber terminologisch auch bestimmte Begriffe und Denkfiguren aus der Philosophie Hegels und Schellings eine wichtige Rolle für R.s Gedankenentwicklung: Begriff (vgl. schon den Untertitel: „Ein Versuch zu begreifen" in Abgrenzung vom bloßen „Verstehen"), Selbstunterscheidung, dialektische Einheit durch Aufhebung, Sich-Selbst-Hervorbringen (in prominenter Weise mit dem *automate* von Mk 4,28 in Zusammenhang gebracht und auf die „Selbstbewegung" des Reiches Gottes bezogen; vgl. 100f, 374, 390ff), die Logik des Werdens zu sich, des Zu-sich-selber-Kommens etc. Alle diese Philosopheme werden aber streng der theologischen Aufgabe dienstbar gemacht (Hegel wird auch sonst häufig zitiert; vgl. besonders 626f – nicht 620f: die Seitenangabe im Namenregister [672] ist zu korrigieren). Beim „Begreifen" geht es darum, selber denkend nachzuvollziehen bzw. sich existenziell davon betreffen zu lassen (7), dass mit Jesus und seinem Wort (dem lebendigen „Logos") das Reich Gottes „im Begriff ist anzubrechen" (5). Insofern will R. mit seinem Buch dem Leser weitaus mehr bieten als eine historische Jesus-Darstellung. Die Vernachlässigung der neueren Jesusforschung zugunsten eines einheitlichen „Begriffs" von Jesus hat u. a. allerdings – sicherlich entgegen der Intention und dem Verständnis des Vf.s – das nur mühsam kaschierte (vgl. 149f, 152, 422) Überleben traditioneller antijüdischer Klischees zur Folge: Wird Gott „rabbinisch wesentlich von der Tora aus thematisiert", so wird er in Jesu Schriftauslegung „als lebendige, gegenwärtige und schaffende Macht (dynamis) erfahrbar" (142; was ist damit über das Judentum gesagt?!). „Jesus bietet die Gegenwart (Gottes) gegen die Macht der Vergangenheit auf: das wirkliche Leben gegen den wirklichen Tod, der um so mächtiger ist, als er sich in religiöser Überlieferung verschanzt hat." (151, gemeint ist die Überlieferung der „Alten" in den Antithesen der Bergpredigt; vgl. 189f) In Israel hat die Reinheitstora das alltägliche Leben „mit religiöser Angst schon vor kleinsten Verfehlungen gegen die peinlich genau detaillierten Reinigkeitsvorschriften (sic!) beherrscht" (185). Jesus hat sein eigenes Jude-Sein als den Ort begriffen, an dem Gott selber „sein Sein als Jahwe neu bestimmt (bzw. zu seiner eigenen Vergangenheit herabstuft)" (203). Mich fröstelt jedenfalls bei solchen Sätzen. Jedoch muss ich einräumen: Vom gewählten Ansatz her sind solche theologischen Entscheidungen (und historischen Behauptungen!) konsequent und in sich konsistent. Als grundsätzliches Problem sehe ich hier eher dasjenige des Verhältnisses zwischen historisch-kritischer Exegese und Systematischer Theologie. Welche Konsequenzen muss letztere daraus ziehen, dass Jesus zeit seines Lebens Jude war und blieb? Und: Bleibt den Exegeten letztlich nur die historisch-philologische Textanalyse, während es die Systematiker mit dem „Eigentlichen" und theologisch Wesentlichen zu tun haben?

Dass R. den Ausgangspunkt seiner Interpretation beim einzigartigen Gottes- bzw. Sohnesverhältnis des historischen Jesus nimmt und die Darstellung von Jesu Gottes- und Selbstbewusstsein in den Evangelien für authentisch erachtet, ist aus meiner Sicht nicht zu beanstanden (hier besteht auch eine grundsätzliche Übereinstimmung mit dem Jesusbuch des Papstes). Denn dass man Jesus auch als historische Gestalt nur aus seiner ständigen Verbindung mit Gott als seinem „himmlischen Vater" (im Gebet; vgl. 265) verstehen kann, ist mittlerweile auch unter Exegeten wieder diskussionswürdig geworden. Eher schon halte ich es für exegetisch problematisch, dass R. – entgegen seiner erklärten Orientierung am Aufriss des Markusevangeliums (von dem mitgehenden „Anfang", den Gott gemäß 1,1–6 setzt, bis zum Schweigen der Frauen 16,8) – sich nicht an dieses hält und von da aus Differenzierungen und Unterscheidungen vornimmt, sondern nach Art einer – theologisch, nicht historisch interessierten – Evangelien-Harmonie verfährt. Tragende Säulen in R.s Jesusdarstellung bilden z. B. die folgenden nicht-markinischen Jesusworte und Textzusammenhänge: der Satanssturz Lk 10,18 (als im Zusammenhang mit der Wende zur Reich-Gottes-Verkündigung stehend); Lk 4,21 (Jesus als der „Logos" der Schrift, als ihre „Erfüllung" in Person); die Seligpreisungen und Antithesen der Bergpredigt im Matthäusevangelium (letztere als Ausdruck und Erweis der göttlichen Vollmacht Jesu und als ganze für authentisch genommen); die lukanischen Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, vom Pharisäer und Zöllner und vom Verlorenen; das Vaterunser (als sprachliche Artikulation des wahren Gottesverhältnisses [266]); Mt 11,25–27 (als sprachliche Artikulation von Jesu exklusivem Umgang mit dem Vater, ja von seinem „Sein und Wesen" [289]) ebenso wie Gleichnisse des Mt-Sonderguts und Mt 25,14–30; Joh 19,30 (s. das gut gegliederte Inhaltsverzeichnis [IX–XIV]!). Sie werden alle ohne Unterschied für die Explikation des Gottes- und Selbstverständnisses Jesu in Anspruch genommen und dem Darstellungsfaden des Markusevangeliums einverleibt.

Doch auch der Apostel Paulus wird von R. umstandslos für die Interpretation der Verkündigung Jesu herangezogen (das Bibelstellenregister, das zu Paulus nur zwei Texte aufführt [670], vermittelt einen falschen Eindruck; heranzuziehen ist hier vielmehr das Namenregister [674]): Jesus, mit dem „die Zeit erfüllt ist" (Mk 1,15), „ist zugleich die Erfüllung und das Ende (telos) des Gesetzes (als des Inbegriffs des alttestamentarischen [sic!] Gottesverhältnisses) (cf. Röm 10,4!)" (89, vgl. 152, 594). Jesu „Antithesen" unterstellen, dass die Juden Gottes eigentliche Gerechtigkeit verkennen „und in Wahrheit nur ihre eigene suchen (cf. Röm 10,3), und indem sie diese behaupten, [...] faktisch das gute Gesetz Gottes zum Zwecke ihrer sündigen Selbstbehauptung vor Gott funktionalisieren (1 Kor 15,56; Röm 7,5 u. 8)" (zugleich ein Beitrag zum Problem des Antijudaismus!). Eher beiläufig – in einer längeren Fußnote (62f Anm. 172) – erläutert R. die Voraussetzungen seines Vorgehens: Für ihn gibt es eine „sachliche Einheit" der Bibel (einen „Begriff der Sache selbst"), die „subtextuell" bzw. „subkutan" einen „intertextuellen" Zusammenhang innerhalb der Bibel und v. a. des NT herstellt, der unter der von der Exegese bearbeiteten „Textoberfläche" liegt. Diese „Sachmitte" (ebd.) besteht – so könnte man das ganze Buch zusammenfassen – in der ewigen Selbsthervorbringung des trinitarischen Gottes, die sich/er in der Geschichte Jesu auf neue und abschließende Weise offenbart und verwirklicht. In dem Verhältnis zwischen Sachmitte und Textoberflächen („Konfiguration" von „ineinanderscheinenden" Einzeltexten) schattet sich „das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit" ab (ebd.): „Was von dieser aus (lebendig) *eins* ist, stellt sich in jener im Außer- und Nacheinander dar." So ergibt sich eine (fragwürdige) Rechtfertigung für das begrifflich-systematisierende Vorgehen. Das Verhältnis von Zeitlichkeit/Geschichtlichkeit und Ewigkeit stellt im Übrigen ein Grundmotiv von R.s Entwurf dar, das für die Gotteslehre von großem Interesse ist und ausführlich gewürdigt werden müsste (vgl. bes. 654f, 662f und die Reflexionen zum „Gewesen-Sein" des Gottessohnes 623ff anhand von Mk 15,39).

Aufgrund der systematischen Geschlossenheit und Stringenz von R.s Darstellung lässt sich der Inhalt des Buches im Grunde in wenigen Sätzen zusammenfassen: Das besondere Gottesverhältnis Jesu gründet in der Taufe. Es ist wesentlich durch Sprache vermittelt – *für ihn* durch das schöpferische Wort des Vaters an ihn bzw. das Wort der heiligen Schrift, *für uns* durch seine beides aufnehmende Verkündigung der Nähe des Reiches Gottes in ihm. Besonders durch seine Heilungen und in seinen Gleichnissen (bei beidem handelt es sich um Wort- bzw. Sprachhandeln) wird deutlich, dass das Reich Gottes in seiner Person und in seinem Wirken nahe kommt – in seinem eigenen ebenso wie in dem durch ihn anderen vermittelten unmittelbaren, authentischen Gottesverhältnis (vgl. 47, 213f, 259) – und dass die gesamte geschöpfliche Welt (Mensch und Natur) von diesem Reich – das einstweilen noch in der Spannung von „Schon" und „Noch nicht" steht (111ff, vgl. 508f) – mitgenommen, in seine Bewegung hineingezogen und dadurch verwandelt und vollendet werden soll. Somit kommt es zu einer radikalen Umformung des traditionellen Gottesgedankens aus dem Selbstverständnis Jesu als des vom Vater geliebten Sohnes: Gott wird wesentlich als „Gott des Sohnes" neu bestimmt und kann von nun an nicht mehr ohne den „Sohn" als Gott gedacht werden (279, 284, 332ff, 652ff). Er offenbart und verwirklicht seinen Willen endgültig in Jesus („Erfüllung" des Gesetzes auch *gegen* das Gesetz, Feindesliebe sowie Gottes- und Nächstenliebe als „Inbegriff des einen und ganzen Gotteswillens" [180f]), spricht durch ihn Sündenvergebung zu und bietet Glauben an (128: „Glaube, das ist der Ort für die ankommende Gottesherrschaft"). All dies wird durch die – von Anfang an sich abzeichnende (vgl. Mk 2,7; 3,6) – Passion Jesu zu Ende geführt, indem es zunächst (auch für Jesus) radikal in Frage gestellt zu sein scheint, sich dann aber in der Auferweckung in einer (auch für Jesus) nicht absehbaren Weise vollendet: Das Reich ist dort endgültig „nahe", wo Gott am Kreuz seinen Sohn, und damit in gewissem Sinne: sich selbst verlässt, um dem sündigen Menschen in seiner Gottverlassenheit und Schuld ganz nahe zu sein, diese in sein eigenes Leben hineinzunehmen und sie so (in der Auferweckung) zu überwinden (616ff). So lässt sich schließlich Jesus als Person und in seinem besonderen Gottesverhältnis als der Ort begreifen, an dem der dreieinige Gott sich selber aus der vorausgehenden Geschichte des Alten Bundes hervorbringt und auf sich selber zugeht als derjenige, der er in Ewigkeit ist (Theologie *als* Öko-

nomie): als dem Menschen und der ganzen Schöpfung von Anfang an in Liebe zugewandt, auf deren eschatologische Vollendung im Reich Gottes, im „eschatologischen Sabbat" (198ff) hinzielend und durch Kreuz und Auferstehung hindurch zugehend, in und durch Jesus ein neues Gottesverhältnis eröffnend – kurz: „als die alles bestimmende Wirklichkeit" (292), die „die Schöpfung als Moment seiner Lebensbewegung in sich" hat (656).

Fazit: R.s umfassender Entwurf mag seine besonderen Qualitäten haben – eine Darstellung Jesu, wie sie sich aus einer exegetischen Analyse der Evangelien ergeben würde, ist er nicht und will er wohl auch nicht sein.

Bonn Günter Röhser

Teuffel, Jochen: **Mission als Namenszeugnis**. Eine Ideologiekritik in Sachen Religion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (IX) 269 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–16–149910–4

Wo immer das religiöse Ausdrucksvermögen einer Kultur auf eine allgemeine Vorstellung von ‚Gott' bzw. auf eine subjektive ‚Gläubigkeit' verflacht, verliert der Missionsgedanke seine Akzeptanz. Jeder pflegt seinen selbstkonstruierten Glauben und geht davon aus, dass Gott in unterschiedlichen Weisen und Anschauungen und unter verschiedenartigen Namen zu finden ist. Glaube ist zur Privatangelegenheit geworden und jede Form der Mission gilt als Ausdruck von Intoleranz.

Entgegen diesem Trend in westlichen Gesellschaften will der Autor dieses Werkes, das auf Anfrage des Verlages aus einem Artikel in der Süddeutschen Zeitung (Nr. 239, 17. Oktober 2007) hervorgegangen ist, zu Recht darauf hinweisen, dass weder im Alten noch im Neuen Testament von einem allgemeinen göttlichen Wesen noch gar von einer Gottesidee die Rede ist.

Die Bibel kennt für den Gott Israels auch keine Mehrzahl von Gottesnamen. Die Bibel bezeugt *den* Namen. Dieser Name hat Priorität vor allen Umschreibungen des Gottesnamens und kann nicht durch andere Gottesnamen ersetzt werden. Er ist den Menschen allein durch eine göttliche Selbstoffenbarung bekannt geworden. Es handelt sich um das Tetragramm JHWH. Dieser Name steht für die Identität Gottes: „Ich bin, der ich bin" (Ex 3,14). Er will besagen: Das Gott Eigene kann nicht durch menschliche Allgemeinbegriffe definiert werden, sondern ist im Namen selbst begründet. Die Menschen sollen wohl den Tieren Namen geben (Gen 1,28), dem Schöpfer jedoch dürfen sie keine selbstgewählten Namen zuschreiben. Wo der Gott der Bibel *Adonai*, *Elohim* oder anders genannt wird, handelt es sich um Titulaturen oder Kognomen, nicht jedoch um weitere Gottesnamen.

Der Gott der Bibel hat nur einen Namen und in diesem Namen verdichtet sich seine einmalige Geschichte mit den Menschen. Deshalb kann dieser Name auch nicht übersetzt werden. In fremde Sprachen übertragen werden können nur die Umschreibungen des göttlichen Eigennamens (seine Autonomasien). Die Hervorhebung des besonderen Namens in der Verkündigung verhindert, dass das Evangelium als anonyme und damit beliebige Heilslehre von einer Kultur vereinnahmt werden kann.

Die gegenwärtige Krise der christlichen Mission in Europa ist für Jochen Teuffel, der bei Gerhard Sauter promoviert hat und von 2002 bis 2008 im Auftrag der Ev. Kirche in Bayern als Dozent für Systematische Theologie am Lutheran Theological Seminary in Hongkong lehrte, nicht zuletzt eine Folge dieser Fehlentwicklung, dass selbst innerhalb der Kirche die Vorgängigkeit des Gottesnamens gegenüber Allgemeinbegriffen wie ‚Gott' und ‚Glaube' weithin verkannt und einem „Allerweltsgott" das Wort geredet wird. Die christliche Mission laufe damit Gefahr, ihr Programm auf individuelle Seelenrettung zu reduzieren und die Botschaft von der in Jesus anbrechenden Königsherrschaft JHWHs zu verkürzen. Europäische Gottesvorstellungen stünden in dieser Hinsicht dem biblischen Namenszeugnis entgegen und führten zu einer Religion im Sinne einer weltanschaulichen Ideologie. Christliche Mission solle hingegen betonen, dass JHWH als der lebensentscheidende Name nicht mit der Idee ‚Gott' gleichgesetzt werden kann. Gegen einen weit verbreiteten religionsgeschichtlichen Relativismus in Sachen Jahwe solle sie das auf den Schriftkanon beschränkte Namensgedächtnis herausstellen.

Ohne Zweifel analysiert T. in diesen Ausführungen sachgerecht die biblisch-theologischen Implikationen des biblischen Gottesnamens. Er lässt allerdings das erkenntnistheoretische Problem außer Acht, dass sich das Verständnis von Eigennamen in der abendländischen Kultur grundlegend gewandelt hat. Kein Zeitgenosse glaubt noch, einem Eigennamen Aussagen über die Identität und das Wesen des so Genannten entnehmen zu können. Stattdessen tritt er Eigennamen – darin unterscheiden sich diese im modernen Verständnis keineswegs von Allgemeinbegriffen – mit Vorbehalten gegenüber. Seit Platons *Der Sophist* gilt nämlich ein Doppeltes. Erstens: Aus der Tatsache, dass man einen Namen kennt, kann nicht gefolgert werden, dass es das Bezeichnete auch gibt. Und zweitens: Ein Eigenname gibt keine Gewähr dafür, dass das so Bezeichnete von dem, was ein anderer Name bezeichnet, wirklich unterschieden ist.

Hinter diese beiden Feststellungen kann auch die Theologie nicht zurück. Es wird ihr nicht helfen, sich eine biblische Namenstheologie zu eigen zu machen, die von einem abendländischen Zeitgenossen gar nicht mehr verstanden werden kann. Für den modernen Menschen werden Namen erst dann bedeutungsvoll, wenn in ihnen begriffliche Bestimmungen eingetragen werden können. Es sind also nicht primär die Eigennamen, sondern die Umschreibungen, die in unserer Zeit einen Namen verstehbar machen. Man kann – wie T. – darauf beharren, dass JHWH und Allah grundverschiedene Eigennamen sind. Diese Aussage bleibt für den Leser jedoch irrelevant. Ihn interessieren die Autonomasien, um die mit den Namen verbundenen Vorstellungen zu verstehen. Erfährt er die vielen Bezeichnungen Gottes, erkennt er, dass die Titulaturen und Kognomen JHWHs und Allahs in überraschend vielen Fällen deckungsgleich sind (der Schöpfer, der Erhalter, der Allmächtige, der Starke, der Heilige, der Erhörer, der Gnädige, der Liebevolle u. v. a. m.).

Ein zweiter gravierender Einwand ergibt sich aus einem systematisch-theologischen Bedenken. Die christliche Missionstheologie der Gegenwart leitet sich aus einem trinitätstheologischen Ansatz ab. Seit Karl Barth gilt die Einsicht, dass Mission eine Aktivität des dreieinigen Gottes ist. Dieser Satz wird in der Gegenwart wohl von allen christlichen Kirchen geteilt. So definierte die Weltmissionskonferenz von Willingen (1952) Mission als *missio dei* und das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) führte die Mission unmittelbar auf das Geheimnis der göttlichen Trinität zurück, da sie ihren Ursprung in der Sendung des Sohnes und des Hl. Geistes habe. In diesem trinitarischen Denkansatz ist der Hl. Geist der eigentliche Akteur der Mission. Da der Hl. Geist allgegenwärtig ist, darf mit seiner Gegenwart in jedem Menschen und in jeder Kultur gerechnet werden. In dieser Einsicht liegt nicht nur die Ermöglichung für ökumenisch-interkonfessionelle Gespräche, sondern auch die Voraussetzung für einen interreligiösen Dialog. Doch gerade in diesen Themenbereichen trennt sich T.s theologischer Ansatz von der Mehrzahl der neueren missionswissenschaftlichen Konzeptionen und tritt in Distanz zu dialogischen Aufbrüchen.

An solchen Stellen wünscht sich der fachwissenschaftlich gebildete Leser, dass sich der Autor umfassender mit aktuellen missionswissenschaftlichen Studien auseinandergesetzt hätte und tiefer in die gegenwärtige Diskussion eingestiegen wäre. Die Ausführungen der vorliegenden Arbeit bleiben häufig zu thetisch, um auf die zurzeit international recht lebhaft betriebene missionswissenschaftliche Forschung korrigierend und befruchtend einwirken zu können.

Es darf als Verdienst dieser Arbeit festgehalten werden, dass sie den Leser daran erinnert, dass christliche Verkündigung und Lehre zu dem einen Namen Gottes zu führen haben, wenn sie sich nicht in einer allgemein-philosophischen oder esoterischen Gottesanschauung erschöpfen wollen. Der Weg einer Theologie des Eigennamens bzw. einer „Mission als Namenszeugnis" ist uns jedoch versperrt und dürfte auch einem trinitätstheologischen Missionsansatz nicht gerecht werden.

Wesel Rainer Neu

Theologie und Naturwissenschaften

Beuttler, Ulrich: **Gottesgewissheit in der relativen Welt**. Karl Heims naturphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexion des Glaubens. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 438 S. (Forum Systematik, 27), kt € 39,00 ISBN: 978–3–17–019549–3

Als „technischer Experte dritter Klasse" des Berner Patentamtes veröffentlichte Albert Einstein (1879–1955) im Jahre 1905 drei revolutionäre physikalische Abhandlungen, mit denen er erstens definitiv die atomistische Struktur der Materie bewies, zweitens die Hypothese der Lichtquanten entwickelte und drittens durch subtile Analysen von Raum und Zeit die spezielle Relativitätstheorie begründete. Simultaneität ist ihr zufolge ein relatives Datum: Zwei für den Standpunkt eines bestimmten Inertialsystems gleichzeitige Ereignisse sind für andere Positionen nicht gleichzeitig. So ist der Gang einer bewegten Uhr für ruhende Beobachter langsamer als für mitbewegte. 1914/15 hat Einstein die spezielle Relativitätstheorie, welche von der Gleichberechtigung aller Inertialsysteme (also aller Bezugssysteme, in denen ein kräftefreier Massepunkt in Ruhe bleibt oder sich geradlinig mit konstanter Geschwindigkeit bewegt) handelt, zur allgemeinen Relativitätstheorie und der These einer grundsätzlichen

Gleichberechtigung aller raumzeitlichen Koordinatensysteme fortentwickelt.

1921 erhielt Einstein den Nobelpreis für Physik, wenngleich nicht für die Aufstellung der Relativitätstheorie, sondern für seine Beiträge zur Quantentheorie. Im selben Jahr publizierte der seit 1920 in Tübingen lehrende evangelische Theologe Karl Heim (1874–1958) in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“[1] „Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätstheorie“.

Er skizziert darin zunächst die theoretischen und experimentellen Begründungen der Einsicht, dass das Zeitmaß keine absolute Größe darstellt, sondern von der Wahl des Koordinatensystems abhängig ist. Während die Relativierung der physikalischen Grundbegriffe im Galilei-Newtonschen Stadium stets durch die Annahme einer Absolutheit und Konstanz des Zeitmaßes eingeschränkt blieb, der zufolge der Zeitabstand zwischen zwei Ereignissen von der Wahl des Koordinatensystems ebenso unabhängig ist wie der räumliche Abstand zwischen zwei Punkten vom Bewegungszustand des Bezugskörpers, relativiert Einstein das Zeitmaß auf die Wahl des Orientierungspunktes und das Längenmaß auf die Wahl des Bezugskörpers hin. „Sowohl der Zeitabstand zwischen zwei Ereignissen wie der räumliche Abstand zwischen zwei Punkten ist vom Bewegungszustand des Bezugskörpers abhängig geworden.“ (130) Damit sind die letzten Voraussetzungen der Astronomie und Physik einer grundstürzenden Revision unterzogen. „Bis Ptolemäus war der ruhende Weltmittelpunkt und mit ihm alle räumlichen und zeitlichen Urmaßstäbe absolut gegeben. Bei Newton liegen nur noch diese Urmaßstäbe und damit die Grundlagen der Geschwindigkeits- und Kraftrechnung objektiv fest. [...] Bei Einstein sind auch die raumzeitlichen Urmaße, diese letzten Überreste des ptolemäischen Weltbilds, zu Funktionen des Bezugskörpers geworden.“ (131)

Eine für Philosophie und Theologie wichtige Bedeutung gewinnt diese Einsicht nach H. insbes. deshalb, weil nun der Beobachter bzw. dessen erkennender Geist „von vornherein in die Darstellung des physikalischen Tatbestands hineingenommen [wird] als ein Element, von dem nicht abstrahiert werden darf“ (132). Dem populärwissenschaftlichen Ideal einer subjektlosen Wirklichkeitserkenntnis müsse von daher zwangsläufig der Abschied gegeben werden. Denn wenn, so H., in Einsteins Theorie von gewählten Bezugskörpern und Koordinatensystemen die Rede ist, setzt das selbstverständlich „immer einen möglichen oder wirklichen Beobachter voraus [...], also ein sehendes Bewusstsein, ein erkennendes Subjekt, das den Bezugskörper oder den Nullpunkt des Koordinatensystems als ruhend beurteilt und unter dieser Voraussetzung seine Messungen anstellt. [...] Wir können also das sehende Ich mit seiner perspektivischen Einstellung überhaupt nicht mehr aus der Natur herausnehmen.“ (133) Mit dem perspektivisch beobachtenden Erkenntnissubjekt würde nämlich zugleich der zu erkennende Gegenstand verschwinden; Ich und Welt gehören mithin untrennbar zusammen. Ist aber „das erkennende Subjekt als unentbehrliches Element in die Gesamtwirklichkeit aufgenommen [...], so ist“, folgert Heim, „auch die wollende und werdende Persönlichkeit, also die Seele in ihre weltkonstituierende Stellung eingesetzt“ (135) und damit für die Theologie die Möglichkeit einer Anknüpfung an naturwissenschaftliche Theoriebildung gegeben, sofern der menschlichen Seele die Frage nach Gott als dem letzten Einheitsgrund von Ich und Welt notwendig inhärent ist.

Unter dem Aspekt einer nichtgegenständlich-perspektivischen Erkenntnistheorie hat Beuttler H.s Deutung namentlich der speziellen Relativitätstheorie im Detail analysiert (vgl. besonders 157ff). Er hat dabei der konstitutiven Funktion der Beobachterrolle in der experimentellen Erfahrung und den Zusammenhängen, die H. zwischen Einstein und der transzendentalen Erkenntnistheorie Immanuel Kants herstellt, besondere Aufmerksamkeit zugewandt, um die basale Bedeutung aufzuweisen, die dem unhintergehbaren Gesetz der Perspektivität für H.s theologischen Weltbegriff und seine religionsphilosophische Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften zukommt. H. hat nicht nur die durch die Relativitätstheorie bewirkte physikalische Weltbildrevolution früh erkannt und zu ihr Stellung bezogen, er war überhaupt der erste unter den wenigen Theologen, die die Grundlagenkrise in der Physik, aber auch in der Mathematik, der Biologie und der Psychologie sowie die daraus erwachsenden Neuansätze zwischen 1900 und 1930 wahrgenommen und konstruktiv verarbeitet haben. Es ist das Verdienst von B., dies unter Berücksichtigung von H.s Gesamtwerk detailliert und mit großer Sorgfalt aufgewiesen zu haben. Bei der Bewältigung dieser Aufgabe kam ihm zugute, dass er sowohl als Theologe als auch als Naturwissenschaftler ausgewiesen ist.

In der im Sommersemester 2005 von der Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg als Diss. angenommenen Arbeit wird das Wirken H.s in drei Phasen unterteilt, denen drei Entwicklungsschübe der naturwissenschaftlichen und insbes. physikalischen Neuansätze korrespondieren. „Die Energetik der Jahrhundertwende, die jedoch bald von der gleichzeitig ab 1900 entstehenden Quantentheorie ersetzt wurde, versuchte auf thermodynamischer Grundlage unter dem Leitbegriff der Energie den Materialismus des 19. Jahrhunderts zu überwinden; die Relativitätstheorie Albert Einsteins reformulierte seit 1905 die klassische Mechanik ebenso wie die Quantentheorie die klassische, deterministische und mechanistische Atomtheorie. Die Energetik hat Heim in den beiden Frühschriften ‚Psychologismus oder Antipsychologismus? Eine erkenntnistheoretische Fundierung der Energetik‘ (1902) und ‚Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie‘ (1904), die Relativitätstheorie in einem Aufsatz von 1921 ‚Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätstheorie‘ sowie der zweiten und dritten Auflage der ‚Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion‘ (1920 und 1923), die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie zusätzlich im sechsbändigen Spätwerk ‚Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart‘ (1931–1958), v.a. in ‚Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft. Grundlegung des Gesprächs zwischen Christentum und Naturwissenschaft‘ (1941) und ‚Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild. Die moderne Naturwissenschaft vor der Gottesfrage‘ (1951) extensiv rezipiert und produktiv zur Ausformulierung eines dynamischen Welt- und Materieverständnisses herangezogen.“ (15)

B. begnügt sich nicht mit Paraphrasen der genannten Werke H.s. Er analysiert sie unter theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten und unter Berücksichtigung anderer einschlägiger Theoriekonzeptionen von Aristoteles bis Whitehead, von Leibniz bis Carl Friedrich von Weizsäcker, von H.s schwäbischem Geistesverwandten Friedrich Christoph Oetinger bis zu weniger bekannten Größen wie etwa dem deutsch-amerikanischen Philosophen und Informationstheoretiker Gotthard Günther, der die klassische zweiwertige durch eine mehrwertige Logik zu überwinden suchte und u.a. mit einer Metaphysik der Kybernetik hervortrat. Von der Gesellschaft, die den theologischen Dialog mit den Naturwissenschaften im Sinne des Tübinger Theologen und Stiftpredigers zu fördern und weiterzuführen sucht, wurde B.s Arbeit im Jahr 2005 mit dem Karl-Heim-Preis ausgezeichnet. Diese Entscheidung fiel zu Recht. B.s Diss. interpretiert erstmals und in umfassendem Horizont das H.sche Gesamtwerk und belegt, dass biblisch geprägte Frömmigkeit und Aufgeschlossenheit für die naturwissenschaftlichen, erkenntnistheoretischen und philosophischen Probleme der Zeit keinen Gegensatz darstellen müssen.

München Gunther Wenz

[1] NF. 2 [1921], 330–347; wiederabgedruckt in: K. Heim, Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Berlin 1926, 119–137; die nachfolgenden Seitenverweise beziehen sich hierauf.

Kessler, Hans: **Evolution und Schöpfung in neuer Sicht**. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. 224 S., geb. € 17,90 ISBN: 978–3–7666–1287–8

Mit „Evolution und Schöpfung in neuer Sicht“ legt Hans Kessler eine umfassende und zugleich kompakte Darstellung des Themengebiets vor. Der Titel täuscht dabei leicht: Es handelt sich weniger um einen neuartigen Entwurf aus ungewohnter Perspektive, sondern eher um ein engagiert geschriebenes Grundlagenwerk, in das die Ergebnisse eines Jahrzehnte währenden Diskussionsprozesses zusammengeflossen sind. Es wird mittels naturwissenschaftlicher, biblischer und systematischer Herangehensweisen in die verschiedenen Facetten der Thematik eingeführt.

Der Vf. beginnt mit einer negativen Abgrenzung, indem er die fundamentalistischen Tendenzen sowohl auf Seiten des Kreationismus bzw. *Intelligent Design* als auch auf Seiten des reduktionistischen Naturalismus aufweist. Dem Kreationismus wirft er vor, aufgrund der buchstäblichen Lesart der Bibel am Sinn der Schöpfungstexte vorbeizugehen. Dem reduktiven Naturalismus hält er vor, einer dogmatisch fixierten und unreflektierten Religionsfeindlichkeit zu huldigen. Beide Vorwürfe belegt der Vf. mit einer knappen Darstellung populärer Vertreter der Positionen sowie mit einer ausführlichen Erwiderung in den folgenden beiden Kap.n. Zuvor werden einige klärende Worte zu Darwin und der Evolutionstheorie verloren: Dass Darwin kein überzeugter Atheist war und daher von der Weltanschauung des Darwinismus unterschieden werden muss, ist ein berechtigter Hinweis; das Ringen Darwins, der sich am Ende als Agnostiker bezeichnete, wird vom Vf. mit einigen Zitaten dargestellt. Anschließend werden sowohl die starken Argumente plausibel gemacht, die für die Evolutionstheorie sprechen, als auch auf bestehende Lücken in den Erklärungen hingewiesen. Dass diese jedoch nicht als Basis für den Kreationismus taugen, wird deutlich. Dennoch erscheint die in einer Überschrift gewählte Formulierung, dass es *zwingende* Argumente für die Mikro- *und* die Makroevolution gebe, etwas hoch gegriffen. Letztlich liegt eine Fülle von Plausibilitätsargumenten für die synthetische Evolutionstheorie vor, die zwar stark, aber wohl nicht zwingend sind.

Im zweiten Kap. erfolgt die bereits angekündigte biblische Herangehensweise; der Vf. arbeitet die Aussagen der biblischen Schöpfungstexte heraus und kommt berechtigt zu dem Schluss, dass eine naturwissenschaftlich-wörtliche Lesart nicht legitim ist. Im Zentrum stünden vielmehr Aussagen zu Gott als kreativem Urgrund (und nicht: physisch verorteter Ursache), der die Schöpfung begleitet, und zur Stellung des Menschen. Der Vf. betont, dass die Schöpfungstexte zwar nicht evolutiv „denken“ würden, aber auch nicht anti-evolutiv. Dass das evolutive Denken mit dem Christentum kompatibel ist, zeigt er durch knappe Hinweise zu Theologen insbes. in der Antike und zur Zeit Darwins, die evolutive Ansätze vertraten. Über diese punktuelle Argumentation hinaus wird

der Blick nur knapp auf den Wandel der Weltbilder über die Zeiten gelenkt. Es hätte durchaus noch umfangreicher dargestellt werden können, dass das evolutive Denken mehr im Kontrast zum mittelalterlichen Weltbild denn zum jüdisch-christlichen steht.

Im dritten Kap. wendet sich der Vf. direkt gegen den reduktiven Naturalismus und betont, dass die empirische Methodik der Naturwissenschaften nur einen Teilzugang zur Welt darstellt. Ein zentrales, an mehreren Stellen entfaltetes Argument läuft darauf hinaus, dass die Sinnsuche des Menschen ein starkes Indiz dafür ist, dass es einen Sinn hinter den naturwissenschaftlichen Gesetzen auch tatsächlich gibt. Die Stärke dieses Arguments wäre sicherlich nicht geschmälert worden, wenn auch die Erwiderungsstrategien der Reduktionisten diskutiert worden wären; die philosophische Debatte über den vom Vf. betonten Unterschied zwischen Gründen auf der Sinnebene und Ursachen auf der physikalischen Ebene ist z. B. nicht ganz so eindeutig, wie es im Buch erscheint. Es existieren veritable Versuche, Gründe reduktionistisch mittels Ursachen zu erklären. Der Vf. plädiert für eine strikte Trennung zwischen der naturwissenschaftlichen und anderen Herangehensweisen an die Welt (etwa auf der Ebene von Gründen und der Sinnfrage); die Evolutionstheorie und die Schöpfungstheologie wären demnach ergänzende, aber unabhängige Blickrichtungen. Hier wären klärende Worte wünschenswert, die den Eindruck verhindern, Theologie und Naturwissenschaften hätten einander nichts zu sagen. Neben aller berechtigten Trennung der Disziplinen muss es schließlich auch Berührungspunkte geben, wie nicht zuletzt die Gesamtanlage des Buches belegt.

Nach der Auseinandersetzung mit dem reduktiven Naturalismus wendet sich der Vf. im vierten Kap. dem Kernanliegen des Buches zu: der Entwicklung einer christlichen Schöpfungstheologie, die die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse aufgreift. Er beginnt dabei – entsprechend dem Sinnsuche-Argument des vorhergehenden Kap.s – bei der religiösen Erfahrung des Menschen, die er gegen den Illusionsvorwurf verteidigt. Eine Illusion beziehe sich nur auf Bekanntes, eine echte religiöse Erfahrung verweise dagegen über sich selbst hinaus. Entsprechend müsse Gott als einerseits mit der Welt verbunden, andererseits aber auch von ihr getrennt gedacht werden. Er könne als Grund der Evolution, aber nicht als am Anfang stehendes Glied in ihrer Ursachenkette gesehen werden. Der Vf. votiert für einen Panentheismus, der den Geschöpfen ihre Freiheit belässt, sie aber in Beziehung zu und in Verbindung mit Gott sieht. Da diese Beziehung sich nach Art des Geschöpfs individuell unterscheide, seien im Schöpfungsbegriff mehrere Aspekte, Ebenen oder Stufen zu unterscheiden. Diese Differenzierung unternimmt der Vf. im letzten, fünften Kap.

Dort weist er zunächst auf drei Ebenen hin, die beim Schöpfungsglauben unterschieden werden müssten: 1. den ständigen Schöpfungsvorgang; 2. die Evolution selbst als Prozess; und 3. das die Evolution übersteigende Heilswirken Gottes. Innerhalb dieser Dreiteilung diskutiert der Vf. die Möglichkeiten von Selbstorganisation, Kreativität und Emergenz (d. h. das Auftreten von neuer Qualität), die von Gott ermöglicht, aber nicht direkt gesteuert seien. Der Vf. bezeichnet die Entwicklung der Welt als ein Dialoggeschehen zwischen Gott und der Welt. Auch wenn es nicht thematisiert wird, darf hier eine Nähe des Vf.s zur Prozesstheologie vermutet werden. Ausführlich geht er darauf ein, dass der von ihm nicht in Frage gestellte Zufall im Weltgeschehen einer Zielgerichtetheit des ganzen Prozesses nicht widerspricht. In diesem Zusammenhang weist er auf das Anthropische Prinzip hin, nach dem es eine extrem hohe Feinabstimmung des Universums gibt, die erst die Existenz von Leben ermöglicht. Abschließend geht der Vf. auf die dritte der genannten Ebenen ein und stellt fest, dass es nach christlichem Glauben ein die Evolution übersteigendes Ziel gibt. Hinweise darauf sieht er bei der „Humanität" des Menschen (die z. B. selbstlose Handlungsweisen kennt), die biologisch nach Ansicht des Vf.s nicht erklärt werden könne (reduktiv-naturalistische Gegendarstellungen werden an dieser Stelle leider nur gestreift) und damit die biologische Sichtweise transzendiere. Dieses die Evolution transzendierende Ziel sei es, das dem menschlichen Leben Sinn verleihe. Deshalb lautet das berechtigte Fazit des Buches, dass sich die Evolutionstheorie und der Schöpfungsglaube nicht widersprechen, sondern ergänzen.

Der Vf. unternimmt in gut verständlicher Sprache einen theologisch nachvollziehbaren Gang durch die Schöpfungstheologie, wie sie auf dem heutigen Forschungsstand in der Herausforderung durch die synthetische Evolutionstheorie formuliert werden kann. An manchen Stellen wäre eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem reduktiv-naturalistischen Gegenentwurf und seinen durchaus bedenkenswerten Argumenten wünschenswert. Dennoch handelt es sich um ein wertvolles Grundlagenwerk, das für den Anfänger eine hilfreiche Einführung und für den Fachmann eine kompakte Zusammenschau darstellt.

Eichstätt Patrick Becker

Hattrup, Dieter: **Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf**. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 295 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–451–29930–8

Der Autor Dieter Hattrup arbeitet als Prof. für Dogmatik an der Theol. Fak. Paderborn und ist Priester des Bistums Münster. Er ist außerdem promovierter Mathematiker und seit vielen Jahren mit dem theologisch-naturwissenschaftlichen Diskurs in besonderer Weise vertraut. Mit dem der Einleitung vorausgeschickten Motto, der freien Wiedergabe eines Wortes von Kenneth R. Miller, ist das Programm dieses Buches knapp und treffend beschrieben: „Letzten Endes ist die Evolution der Weg Gottes zur Freiheit in der Natur." (9) Zentrale Lehrsätze des Vf.s werden in diesem Buch bei der Entfaltung des Gedankengangs fett gedruckt, so zuerst und auch dies gewissermaßen programmatisch: „Die Notwendigkeit ist ein Prinzip des Wissens, der Zufall des Nichtwissens." (13) Damit sind die zwei zentralen Begriffe Zufall und Notwendigkeit eingeführt und kurz charakterisiert. Diese Begriffe stammen aber, auch wenn sie ihm von H. permanent zugeschrieben werden, nachweislich nicht von Darwin. Der Antagonismus von Zufall und Notwendigkeit wird in diesem Werk zur Leitidee für die Interpretation der gesamten Naturwissenschaftsgeschichte von ihren Anfängen bis heute.

Im 1. Kap., überschrieben mit „Die Vertreibung des Zufalls", zeichnet H. die Entwicklung der neuzeitlichen Physik unter dem Gesichtspunkt einer Eliminierung des Zufalls und eines Wachstums an Einsicht in die Notwendigkeit nach. Diesen Freiheitsgewinn des Menschen lässt er schon mit Genesis beginnen, allerdings unter Inkaufnahme einiger Deutungskuriositäten: „Gott nimmt dem Geschöpf die Fesseln ab und entlässt ihn aus dem passiven Dienst in das Dasein der Freiheit. Er macht ihn zum Herren und Diener seiner selbst, zum endlichen Schöpfer. Die Endlichkeit ist die Möglichkeit, aus der Geschichte zu lernen und die Folgen des eigenen Tuns zu ertragen. Das ist die Botschaft der Freiheit: ‚Du Mensch, ich schaffe dich zum Schöpfer deiner selbst, im Guten wie im Bösen. Ich bin bei dir, da ich dich geschaffen habe, doch du bist auch bei dir und hast zu tragen, was du bist; in der Zeit vollbringst du dich, in alle Ewigkeit erträgst du dich.' […] Für diese Erkenntnis lohnt es sich, die Erde einmal unter Wasser zu setzen, zumal wir hier Gott nicht mit der Theodizee belästigen müssen: Solche Fluten kommen im Laufe der Zeit immer wieder einmal vor. Eine von ihnen kann sich der überraschte Erdenbewohner zu Hilfe nehmen, um mit ihr eine überraschende Erkenntnis zu gewinnen." (22f) Das läuft auf eine Deutung von Katastrophen als göttliche Pädagogik und damit auf eine katastrophale Theodizee hinaus. Aber das ist im Gange der Überlegungen H.s ein Nebenschauplatz.

Gut nachvollziehbar erläutert er den Denkansatz von Naturalismus und Reduktionismus, wie er sich im Projekt einer „Zufallsvertreibung" und eines „Notwendigkeitsexpansionismus" darstellt. Dabei werden Luther, Calvin, aber auch Spinoza und Leibniz auf je andere Weise durchaus als Kombattanten (wider Willen?) in einem auf permanente Kapazitätserweiterung ausgerichteten Notwendigkeitsexpansionismus angesehen. Auch hier wieder in fett gedruckten Lettern eine Aussage mit Merksatzcharakter: „Ich meine, aus der Mechanik der Neuzeit folgt wie von selbst der Atheismus der Neuzeit." (46) Das Prinzip „Deus sive natura", wie es sich von Spinoza bis Einstein durchhält, lässt über Gott und die Liebe nur noch Poesie zu. Im Übrigen regeln Naturkräfte das Geschehen. Drei Merkmale charakterisieren nach H. das mechanistische Denken: „1. Die Dinge werden von außen angeschaut. 2. Sie werden mit einem einzigen Gesetz angeschaut. 3. Sie werden quantitativ angeschaut." (49) Aus dieser Perspektive entfaltet H. das Basiswissen der klassischen Physik und Astronomie auf dem Wege der Nacherzählung ihrer Entdeckungsgeschichte. H. ist ein guter Erzähler: Es beginnt mit Kopernikus, Kepler und Galilei; und immer, ob bei den von Kopernikus ermittelten Planetenkreisen um die Sonne oder bei Keplers Planetengesetzen oder bei Galileis Fallgesetzen, so diagnostizieren die Merksätze, handele es sich um die Minderung des Zufalls und die Mehrung der Notwendigkeit. Dieser Denkprozess wird im „harten newtonschen Programm" (z. B. mit den drei Bewegungsgesetzen) bis hin zu Einstein außerordentlich erfolgreich perfektioniert. Mit letzterem wird „die newtonsche Physik vollendet, doch zugleich auch ihr Ende herbeigeführt (65)." Im Zuge dieses „harten newtonschen Programms" kommt es schließlich – so H. – durch die Thermodynamik von Mayer, Clausius und Boltzmann beim 2. Hauptsatz zum ersten „Zusammenprall von Zufall und Notwendigkeit, der sich in der Wissenschaft ereignet hat" (77). Und mit der Entdeckung des Planckschen Wirkungsquantums im Jahre 1900 kommt zunächst noch unbemerkt das Ende für den Siegeszug des mechanistischen Denkens in der Physik. Die sachlich durchaus essentielle Differenzierung in subjektiven und objektiven Zufall bietet H. zwar (81f), entfaltet sie allerdings leider nicht. Die Behauptung, dass Darwin „dem Zufall den Weg in die Wissenschaft bereitet" habe, wird auch durch häufige Wiederholung nicht richtiger (82). Schon gar nicht, wenn nahezu nur auf den quantenphysikalischen Zufall rekurriert wird und wenige Seiten später (84) dasselbe, aber diesmal zu Recht, für Planck reklamiert wird. „Die Ausnahmen von der Zuverlässigkeit der Natur bilden den Inhalt der Geschichte." (85) Wieder so ein Lehrsatz wie in Stein gemeißelt, aber stimmt er auch? Trägt nicht auch die Zuverlässigkeit in der Natur zum Inhalt der Geschichte bei? Dass die Entdeckung des quantenphysikalischen Zufalls die vorherrschende Metaphysik der Physiker enttarnte, kommt der Wahrheit ziemlich nahe (97f). Mit Heisenberg und seiner Unbestimmtheitsrelation führt H. den Gedanken ein, dass die Vorentscheidung für eine Theorie die Entscheidung darüber beinhaltet, was man sehen will und wird (103). Die Viele-Welten-Theorie, die die faszinierende Einzigartigkeit dieser Welt mittels einer Inflationierung durch die Annahme vieler Welten zu banalisieren versucht, ist wohl, wie H. richtig sieht, ihrerseits eine verkappte Metaphysik, die die Glaubwürdigkeit der Physik gefährden könnte. Er sieht in dieser Theorie eine Art Hort des Atheismus (105f u. 131ff). „Die Notwendigkeit ist ein Wissensprinzip, der Zufall ein Nichtwissensprinzip." (107) Das ist – auch durch vielfältige Wiederholung markiert – ein, wenn nicht der Zentralsatz dieses ganzen Werkes.

Dramaturgisch aufbereitet („Kampf der Titanen", „Gipfel des Geisterkampfes" 110) und nicht ohne Geschick erzählt H. die Auseinandersetzungen zwischen Bohr und Einstein nach. Das EPR-Paradoxon (111), die Bellschen Ungleichungen, die String-Theorie (120) weiß H. auch für Nichtphysiker durchaus interessant und nachvollziehbar darzustellen. Und immer wieder attackiert er die der mechanistischen Physik entstammende Fixierung auf die Notwendigkeit und preist das Wechselspiel von Zufall und Notwendigkeit als Quellgrund all seiner Problemlösungen an (125, 128, 136 etc.).

Das dritte der fünf großen Kap. trägt den Titel „Im Zauberreich des Atheismus". Hier werden nicht nur diverse Vertreter eines „Deus sive natura" oder einer Gott-Natur-Vorstellung (Schopenhauer, Leibniz, Spinoza, Schelling) kritisch gesichtet, sondern auch Kant (seine Kritiken „zeigen, wie sehr der Königsberger Philosoph der europäischen Metaphysik angehört, die im Bunde mit der Religion die eine Wahrheit oder die Einheit der Wahrheit zu denken versucht hat." [151]) und Hegel („Hegel ist zu einer Schaltstelle des modernen Atheismus geworden." [155]).

Dass er im Kontext des Gott-Natur-Denkens einem Giordano Bruno letztlich die implizit beabsichtigte „Abschaffung des Menschen" unterstellt, mag in dessen Opus belegbar sein, H. versucht es jedenfalls (169). Dass er das tut ohne einen einzigen Hinweis darauf, dass die Kirche den Christenmenschen Giordano Bruno nicht nur der Absicht nach, sondern tatsächlich auf einem Scheiterhaufen „abgeschafft" hat, das ärgert denn doch. Ob die von ihm zu Recht beanstandete Misanthropie immer nur ein Kind des Atheismus ist?

Gott und Natur differenziert er so: „Die Wirklichkeit, die wir begreifen können, sollten wir Natur nennen. [...] Und solange wir nicht alle Wirklichkeit ergreifen können, ist Gott der richtige Name für die ganze Wirklichkeit." (158) „Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen kann; Gott diejenige Wirklichkeit, die mich ergreift." (182)

Friedrich Nietzsche, mit dem H. das Kap. „Im Zauberreich des Atheismus" logisch durchaus plausibel abschließt, wird dann aber trotz all der bilderreichen Mythologien und Aphorismen aus dessen Feder zu einem Systematiker des Denkens umdekoriert (187). Unvermittelt findet sich dann eine schöne, geradezu als Meditation zu lesende Betrachtung über das Nietzsche-Gedicht „Nach neuen Meeren" (178ff). Dass H. dann aber den Wahnsinn Nietzsches einer diesem zutiefst eigenen „unendlichen" und „allgemeinen Menschenliebe" zuschreibt und nicht dessen nachgewiesener Syphilis (187f), nährt einmal mehr den Verdacht, dass hier die Welt- und die Kulturgeschichte auch an den Fakten vorbei so erzählt werden, dass sie mit dem eigenen Mitteilungswillen kompatibel werden.

Das vierte große Kap. trägt die Überschrift „Der Zufall und die Evolution". Bewegte sich H. im Felde der Physik noch auf sicherem Boden, so ist das hier auf dem Felde der Biologie anders. Das von dem Molekulargenetiker Jacques Monod aus den sechziger Jahren des 20. Jh.s stammende, antagonistisch lesbare Begriffspaar „Zufall und Notwendigkeit" ist nicht, wie H. es versucht (198), mit „Variation und Selektion" zu identifizieren. Variation ist bei Darwin ein phänotypisches Phänomen, aber die angeblich zufällige Mutation, die Darwin nicht kennt, ist ein genotypisches Phänomen.

H. spricht vom kausalanalytisch nicht einholbaren quantenphysikalischen Zufall, Monod, von dem das Begriffspaar Zufall und Notwendigkeit stammt, aber von einem kausalanalytisch im Prinzip sehr wohl einholbaren molekularbiologischen Zufall. (Der Physiker und Philosoph Gerhard Vollmer nennt ersteren den objektiven Zufall und letzteren den subjektiven Zufall.) Der biologische Zufall ist eben zumeist eine aufgrund ihrer Komplexität nur schwer durchschaubare Reihung und Verknüpfung von Notwendigkeiten. Dass man hier nur aus wissenschaftspragmatischen Erwägungen von Zufall reden kann, bestätigt auch der „Evolutionspapst" Ernst Mayr. Und das ist kein Rückfall in das von H. nicht zu Unrecht so sehr gescholtene mechanistische Denken; denn die quantenphysikalischen Phänomene (Unbestimmtheitsrelation etc.) werden keineswegs bestritten. Sie sind aber gleichermaßen Grundlage dessen, was wir für Zufall, und dessen, was wir für Notwendigkeit halten.

Nun trägt das Buch den Titel „Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf". Darwin spricht wiederholt vom Zufall. Und H. erkennt völlig richtig (202), dass das mitnichten den quantenphysikalischen Zufall meint oder auch nur andeutungsweise erahnt. Darwin meint nicht einmal den molekularbiologischen Zufall; denn er hat den Zufall in der Natur weder entdeckt, noch hat er zu seiner „Vertreibung" beigetragen. Was er Zufall nennt, ist ein nur vorläufiges *Refugium ignorantiae*, das aber schon durch seinen Zeitgenossen Gregor Mendel und dessen drei Regeln der klassischen Genetik zu einem Gutteil in prognostizierbare Notwendigkeit aufgelöst worden war. Mendels bahnbrechende Versuche über Pflanzenhybriden (von 1860) lagen Darwin vor, soweit wir wissen. Nur leider hat er sie nicht gelesen oder deren Genialität nicht erkannt. Die von H. gefeierte Befreiung der Wissenschaft aus den „Ketten des mechanistischen und deterministischen Denkens" mittels des „Nichtwissensprinzips des Zufalls" ist keine Tat des auch ohnedies genialen und gründlichen Biologen Darwin. Und wenn man das betrachtet, was H. die „Zwienatur" oder die „unbestimmte Zweiheit von Zufall und Notwendigkeit" (254f) nennt, so ist festzuhalten, dass Darwins Meriten eher auf dem Gebiet der Notwendigkeit, also in der Domäne der Selektion zu suchen sind. Man kann mit Dieter Hattrup gründlich über das Begriffspaar Zufall und Notwendigkeit nachdenken und über dessen Bedeutung streiten, man kann es vielleicht sogar wie er für den entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaft halten. Kurzum, dennoch und deswegen: Dieses Buch belegt und begründet zwischen den Buchdeckeln gerade das nicht, was auf den Buchdeckeln steht, nämlich „Darwins Zufall". Ist der Titel also nur dem beim Erscheinen des Buches bevorstehenden Darwin-Jahr geschuldet (1809 – 1859 – 2009)?

Ein paar Beobachtungen zum Schluss: Manches wirft H. so nebenbei hin, z. B. die Überwindung der Alternative von Monismus und Dualismus mit einem „Sesquiismus", den er als „gesteigerte Transzendentalphilosophie" bezeichnet, dann aber nicht weiter erläutert (146, 260f). Auch manche Wortschöpfungen – so etwas liebt er offensichtlich, etwa wenn er die Beziehung erläutert, die von Misanthropie, dem „Folgeprodukt des Atheismus" (166) zu „Mistheopie" oder „Mistheosie" führt – bleiben irgendwie als sprachlich-begriffliche Baustellen unvollendet stehen (162f). Häufig springt er in seinen Darlegungen, manchmal durchaus mit neuen Einsichten, zwischen den Jahrhunderten hin und her, weil er teils ideengeschichtlich und teils chronologisch voranschreitet.

„Darwins Zufall [...]" ist in einem manchmal essayistischen Plauderton mit gelegentlich biographisch aufgeladenen Elementen geschrieben (10ff), manchmal im Ton eines gönnerhaften Besserwissers, der Positionen und Protagonisten vorstellt, gelegentlich auch vorführt, um sie anschließend als ideologisch oder anachronistisch oder inkonsistent oder alles zugleich zu entlarven.

Es mag manchem Leser auf die Nerven gehen, dass H. seine Zentralaussagen auch mit zahlreichen Wiederholungen fett gedruckt wie die Merksätze in einem Katechismus präsentiert. Aber er realisiert damit, didaktisch nicht ungeschickt, eben auch die Kommemorationsdichte eines Katechismus alter Prägung.

Den bei Darwin zu konstatierenden Mangel hinsichtlich einer philosophisch konsistenten, übergreifenden Theorie kommentiert H. so: „Daraus dürfen wir ihm keinen Vorwurf machen, weil es noch nie einen Menschen gegeben hat, der all sein Sprechen und Schreiben in jeder Hinsicht unter Kontrolle gehabt hätte. Alle Wirklichkeit angemessen darstellen zu wollen, würde heißen, dem Wahnsinn der Genauigkeit zu verfallen." (199) Und der Rez. ergänzt im Blick auf dieses Werk: „Quod erat demonstrandum!" (Er steht aber nicht an, auch diese Rezension in dieses Urteil mit einzubeziehen.)

Gleichwohl ist es ein Werk, bei dem man in Zuspruch und Widerspruch aufmerksam bleibt, auch wenn die These früh klar ist und in Dutzenden von Varianten immer neu rekapituliert wird. Es ist ein Werk, das zum Weiterdenken und besonders zum Widerspruch anregt, ein Werk, das aufregt, auch wegen seiner nicht seltenen Arroganz und Einseitigkeit. Es ist also ganz sicher nicht langweilig, gottlob aber auch nicht nur kurzweilig. Es ist lesenswert.

Aachen Ulrich Lüke

Lennox, John: **Hat die Wissenschaft Gott begraben?** Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen. Deutsch von Ursel Schmidt. – Witten: SCM-Verlag R. Brockhaus 2009. 327 S., geb. € 16,95 ISBN: 978–3–417–26261–2

In dieser Publikation geht der Vf., der Mathematikprof. an der Univ. Oxford ist und mehrmals öffentlich mit führenden Vertretern des „neuen Atheismus" diskutiert hat, der Frage nach, ob das Universum mit seiner Fülle an galaktischer Schönheit und subtiler biologischer Komplexität nichts anderes ist als das Produkt irrationaler Kräfte, die ungesteuert auf geistlose Materie und Energie einwirken. Der Naturalismus ist – so Lennox – eine Philosophie, die an die Wissenschaft herangetragen wird; er ist ein Ausdruck von Glauben. Die frühen Pioniere der Wissenschaft, wie z. B. Kepler, wurden gerade wegen ihrer Überzeugung von der Existenz eines Schöpfers in ihrer Forschung zu immer Größerem inspiriert. Galilei empfand die aristotelische Philosophie mit ihrer apriorischen Theorie des Universums als „wissenschaftliches Hemmnis". Aber weder Galilei noch Newton noch andere glaubten, dass ein Schöpfergott den Aufstieg der Wissenschaft hemme. Im Gegenteil, der Glaube an einen Schöpfergott war für einige sogar der Hauptbeweggrund für wissenschaftliche Forschung. Der Philosoph A. Flew, über viele Jahre ein führender Vertreter des Atheismus, erklärte 2004, dass „eine Überintelligenz die einzige gute Erklärung für die Entstehung des Lebens und für die Komplexität der Natur ist" (zit. nach 14). In den zwölf Kap.n seines Buches will L. zeigen, dass es um eine Weltanschauungsfrage geht: Steht der Theismus oder der Atheismus der Wissenschaft näher?

Im Kap. „Krieg der Weltanschauungen" (21–43) unterzieht der Vf. R. Dawkins' Definition des Glaubens („blinder Glaube") einer Kritik. A. McGrath

konnte nachweisen, dass es Dawkins „verpasst" habe, sich mit ernsthaften christlichen Denkern auseinanderzusetzen. Im Hinblick auf Umfragen über Glauben und Unglauben stellt L. ironisch fest, dass „bei einem Jahreseinkommen über 150.000 US-Dollar der Glaube an Gott erheblich abnahm" (25). Wir befinden uns in einer „eigenartigen Situation": Einerseits sagen überaus kompetente Naturwissenschaftler, die Wissenschaft habe Gott beseitigt, andererseits sagen ebenso kompetente Naturwissenschaftler, die Wissenschaft habe ihren Glauben an Gott bestätigt.

Hinsichtlich der Frage nach den Wurzeln der modernen Wissenschaft erinnert L. an den Nobelpreisträger M. Calvin, der im biblischen Monotheismus und Schöpfungsglauben „die historische Grundlage für die moderne Wissenschaft" (28) sieht. Dabei nimmt der Vf. auch Bezug auf den Fall Galilei und die Debatte zwischen T. H. Huxley und S. Wilberforce im Jahr 1860.

Der Thematik „Reichweite und Grenzen der Wissenschaft" gilt das zweite Kap.: Wissenschaft ist für viele „praktisch untrennbar" von einer metaphysischen Bindung an einen agnostischen oder atheistischen Standpunkt. Viele setzen ein „übernatürliches Eingreifen" gleich mit „nicht rational". L. insistiert darauf, dass die Auffassung, dass es einen Schöpfergott gibt, eine „rationale Auffassung" sei. „Rationale Erklärung" mit „natürlicher Erklärung" gleichzusetzen, ist „bestenfalls ein Indikator für ein starkes Vorurteil, schlimmstenfalls ein Kategorienfehler" (49). G. Klein und R. Lewontin geben zu, dass ihr Atheismus ein apriorisches Glaubensbekenntnis ist. Insofern vertritt der Vf. die These, dass „der wirkliche Kampf" nicht zwischen Wissenschaft und Gottesglauben, sondern zwischen einer naturalistischen und einer supranaturalistischen (bzw. theistischen) Weltanschauung ausgetragen wird.

Der Szientismus ist – so L. – inkohärent. Nach B. Russell liegen die meisten interessanten Fragen außerhalb der wissenschaftlichen Kompetenz. Die aristotelische Finalursache ist außerhalb des Bereichs der Wissenschaft angesiedelt. Theisten behaupten, dass die Vernunft gewisse Fragen ohne weitere Hilfe nicht beantworten kann; dazu ist eine andere Informationsquelle nötig, z. B. göttliche Offenbarung. Auf die Frage, ob Gott eine „überflüssige Hypothese" ist, antwortet L., wir sollten den Mechanismus, durch welchen das Universum funktioniert, weder mit dessen Ursprung noch mit dessen Erhalter verwechseln, d. h. keinen Kategorienfehler begehen. Newton wurde durch seine naturwissenschaftlichen Entdeckungen zu einer größeren Bewunderung Gottes geführt. Nach M. Poole gibt es „keinen logischen Konflikt zwischen begründenden Erklärungen für Mechanismen sowie Erklärungen für Pläne und Absichten einer handelnden Person, egal ob menschlich oder göttlich" (zit. nach 65). Der Vf. verweist – im Kap. „Reduktion" (67–81) – auf R. Swinburne, der einen Gott postuliert, um zu erklären, warum Wissenschaft erklärt. Swinburne wörtlich: „Der große Erfolg der Wissenschaft, der uns erkennen lässt, wie unendlich geordnet die natürliche Welt ist, liefert starke Argumente dafür, anzunehmen, dass es eine tiefer liegende Ursache für diese Ordnung gibt." (zit. nach 68)

Im Kap. „Geplantes Universum?" macht der Vf. plausibel, dass der Theismus auf die Frage, warum das Universum rational verstehbar ist, eine „konsistente und vernünftige Begründung" (85) liefert, während der Naturalismus dazu nicht in der Lage zu sein scheint. A priori könnte man eine chaotische Welt vermuten. A. Einstein empfand die hochgradige Ordnung des Universums als „Wunder" bzw. „ewiges Geheimnis". L. stellt fest, dass auch die Wissenschaftler Glaubensartikel kennen, z. B. das Prinzip der Uniformität der Natur. Die Wissenschaft ist „weit davon entfernt", Gott abzuschaffen. Der Theismus setzt die rationale Verstehbarkeit des Universums in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang, während der Reduktionismus sie untergräbt und sinnlos macht. Selbst S. Hawking gesteht: „Es ist schwierig, über den Anfang des Universums zu diskutieren, ohne das Konzept Gott zu erwähnen" (zit. nach 90). Es sieht so aus, als verfolge der Theist den wissenschaftlichen Grundgedanken konsequenter, indem er die Frage, wie eine erkennbare Ordnung überhaupt möglich ist, zu Ende denkt. Die Wissenschaft kann die Frage nicht beantworten, warum es ein Universum gibt. A. Sandage, der Entdecker der Quasare, sagt: „Ich finde es ziemlich unwahrscheinlich, dass eine solche Ordnung aus dem Chaos kam. Es muss irgendein Organisationsprinzip geben. Für mich ist Gott ein Geheimnis, aber er ist die Erklärung für das Wunder der Existenz – warum es etwas gibt und nicht nichts" (zit. nach 94). Die Frage nach dem Anfang des Universums wird – so der Vf. – von erheblichen theoretischen Schwierigkeiten begleitet. Argumentationsversuche für ein sich selbst erklärendes Universum erweisen sich als höchst widersprüchlich. Der Physik-Nobelpreisträger Ch. Townes formuliert die Notwendigkeit einer metaphysischen Erklärung.

Jüngste Forschungen haben zu dem Ergebnis geführt, dass viele der grundlegenden Naturkonstanten genau die Feinabstimmung haben, die für die Existenz von Leben notwendig ist. L. nennt diesbezüglich höchst spektakuläre Beispiele (100ff). Für diese Feinabstimmung fordern viele Wissenschaftler eine Erklärung. Das Anthropische Prinzip ist weit davon entfernt, eine befriedigende Erklärung für die Entstehung von Leben zu geben. Nach J. Leslie stellt uns das Argument der Feinabstimmung vor höchstens zwei Alternativen: entweder an die Realität Gottes oder an die „Multiversums"-Hypothese zu glauben. J. Polkinghorne sieht keinen wissenschaftlichen Grund, an ein Ensemble von Universen zu glauben, und Swinburne stellt fest: „Eine Billion Billionen anderer Universen vorauszusetzen statt eines Gottes, um die Ordnung des Universums zu erklären, kommt dem Gipfel der Irrationalität gleich." (zit. nach 107)

Der Vf. zeigt im Kap. „Geplante Biosphäre?" (111–141), dass die Evolutionstheorie die Auswirkung eines Erdbebens auf die menschliche Suche nach dem Sinn hatte. Doch Gott und Evolution gehören nicht zu derselben Erklärungskategorie. Dawkins' rhetorischer Trick besteht darin, dass er den Evolutionsprozess personifiziert. Die Evolutionsmechanismen können – so L. – als vom Schöpfer gewollte Möglichkeit, Lebensvielfalt zu erzeugen, verstanden werden. Welche Beziehung besteht zwischen Evolutionstheorie und Metaphysik? M. Ruse behauptet zu Recht, dass für viele die Evolutionstheorie „die Rolle einer säkularen Religion" (137) einnimmt. „Evolutionismus" ist vielfach eine antireligiöse Philosophie, in der „Evolution" die Rolle einer mehr oder weniger personalen Gottheit spielt.

Auf die Grenzen der Evolution verweist L. im Kap. „Wesen und Bereich der Evolution": S. Scherer macht darauf aufmerksam, dass Lebewesen in bestimmte Grundtypen eingeteilt werden können und alle Veränderungen „innerhalb der Grundtypen geblieben" (156) sind. Der Biologe P. Grassé zeigte, dass Mutation und natürliche Selektion in ihren Fähigkeiten begrenzt sind. Grassé hat den Mythos zerstört, Evolution sei ein einfaches, verstandenes Phänomen. Die Kapazität für Variation in einem Genpool scheint früh erschöpft zu sein (genetische Homöostase). Für Evolution ist es „einfacher, Dinge zu zerstören als Dinge herzustellen" (157). Es gibt radikale Grenzen der Effektivität von Zufallsmutationen. Paläontologen weisen darauf hin, dass Übergangsformen in der Fossilabfolge extrem selten auftreten. Vielmehr erstaunt die Isoliertheit der organischen Formen. Der renommierte atheistische Philosoph Th. Nagel stellt fest, dass Evolutionsbiologen normalerweise behaupten, sicher zu sein, dass zufällige Mutationen für die Erklärung der komplexen chemischen Systeme, die wir in lebenden Organismen beobachten, hinreichen. Doch Nagel hat den Eindruck, dass in ihrer Argumentation jede Menge reiner Rhetorik steckt, und er urteilt, dass es offensichtlich nicht genug Beweise gibt, um intelligenten Einfluss von außen auszuschließen. Zusammenfassend stellt der Vf. fest: Der Anspruch, dass Atheismus aus der Evolutionsbiologie abgeleitet werden könne, ist falsch. Die unvorstellbare Komplexität der lebenden Systeme und ihrer Regulationsmechanismen, die uns durch die Molekularbiologie bekannt sind, tragen das Merkmal einer planenden Intelligenz – mindestens genauso stark wie die Feinabstimmung des Universums, auf der diese Mechanismen letztlich beruhen.

L. gibt im Kap. „Ursprung des Lebens" (175–191) zu bedenken, dass die Molekularbiologie gezeigt hat, dass von den Bakterien bis zu den Säugetieren der grundlegende Aufbau des Zellsystems in allen lebenden Systemen auf der Erde im Wesentlichen derselbe ist. Hinsichtlich des biochemischen Aufbaus kann kein lebendes System als Vorläufer irgendeines anderen angesehen werden, noch gibt es unter den unglaublich verschiedenartigen Zellen den geringsten empirischen Hinweis einer evolutionären Reihenfolge. Für die Evolutionstheorie stellt die Existenz von irreduzibel komplexen biologischen Maschinen eine enorme Herausforderung dar. Diese Herausforderung sah auch Darwin. In der wissenschaftlichen Literatur gibt es keine Veröffentlichung, in der beschrieben wird, wie die molekulare Evolution irgendeines realen, komplexen biochemischen Systems vonstatten ging oder zumindest hätte vonstatten gehen können. Der Biochemiker J. Shapiro gesteht zu, dass es keine detaillierten darwinistischen Erklärungen für die Evolution irgendeines elementaren biochemischen oder zellulären Systems gibt. Die Unzulänglichkeit der neodarwinistischen Synthese besteht darin, dass sie die Entstehung der irreduziblen Komplexität prinzipiell nicht erklären kann. Die Existenz irreduzibler Komplexität im Bereich der molekularen Maschine weist – so M. Behe – unverkennbar auf intelligente Planung hin. Sir F. Hoyle verglich die Chance eines aus sich selbst entstandenen Lebens mit der eines Tornados, der über einen Schrottplatz hinwegfegt und dabei eine Boeing 747 produziert. Zurzeit enden alle Diskussionen über grundlegende Theorien und Experimente auf dem Gebiet „Ursprung des Lebens" – so der renommierte Forscher K. Dose – entweder in einer Sackgasse oder in einem Eingeständnis der Unkenntnis. Niemand weiß, wie das Leben auf der Erde vor 3,45 Milliarden Jahren entstanden ist.

Im Kap. „Der genetische Code und sein Ursprung" macht L. darauf aufmerksam, dass die verschiedensten Theorien über den Ursprung des Lebens an der zentralsten aller Fragen („Wie konnte der genetische Code zusammen mit den Übersetzungsmechanismen entstehen?") gescheitert sind. – Das neunte Kap. (211–230) ist der Thematik „Information" gewidmet.

Der Vf. gibt im Kap. „Die Affenmaschine" zu bedenken, dass die meisten Wissenschaftler seit Langem davon überzeugt sind, dass rein zufällige Prozesse den Ursprung komplexer informationsgeladener Systeme nicht erklären können. Die Wahrscheinlichkeit einer spontanen Bildung von Leben aus unbelebter Materie beträgt eins zu einer Zahl mit 40.000 Nullen. Der Mathematiker D. Berlinski benennt das gravierende Dilemma der Darwinisten: Angesichts solcher Wahrscheinlichkeitsrechnungen müssen sie in ihre Theorien „intelligente Planung" einführen, was man – mit Freud – als „Wiederkehr des Verdrängten" bezeichnen muss.

Im Kap. „Ursprung der Information" (245–270) verweist L. auf die Argumente des Kosmologen A. Sandage und des Philosophen A. Flew, die beide mit über 50 Jahren ihren Atheismus aufgegeben haben und Theisten geworden sind. Flew sagt, dass die biologische Erforschung der DNS „durch die geradezu unglaubliche Komplexität der Strukturen, die notwendig sind, um Leben zu erzeugen, gezeigt hat, dass Intelligenz beteiligt gewesen sein muss" (zit. nach 248). Im biblischen Schöpfungsbericht finden wir – so der Vf. – das Konzept der Information, das in neuester Zeit von der Wissenschaft als höchst bedeutsam angesehen wird. Auch der Biophysiker D. Kenyon vertritt die These, dass die jüngsten Ergebnisse der Molekularbiologie eine naturalistische Erklärung der Ursprünge weniger wahrscheinlich gemacht haben. Die neueren Erkenntnisse der Biologie lassen – so L. zusammenfassend – „auf einen Logos als Ursprung des Lebens schließen" (269). Abschließend („Verletzung der Naturgesetze") zeigt der Vf., dass D. Hume „nicht wissen" konnte, dass Wunder nie passiert sind. Hume habe schlicht vorausgesetzt, was er beweisen wollte.

L. vertritt – in seinem Nachwort (291–295) – gleichsam als Summarium die These, dass Wissenschaft „das Übernatürliche nicht eliminieren" (295) kann. Die rationale Verstehbarkeit des Universums weist auf die Existenz eines Geistes hin, der sowohl für das Universum als auch für unseren Geist verantwortlich ist. Als Fazit hält der Vf. fest: Die wissenschaftlichen Ergebnisse weisen auf die Existenz Gottes hin, und das Unternehmen Wissenschaft als solches verdankt seine Kraft der Existenz Gottes.

Bei der hier vorliegenden Publikation handelt es sich um eine äußerst lesenswerte Studie. Der Vf. setzt sich auf sehr hohem Niveau überaus kompetent mit grundlegenden naturwissenschaftlichen und philosophischen Argumenten auseinander, wie sie v. a. im englischsprachigen Raum formuliert und diskutiert werden.

St. Pölten Josef Kreiml

Ethik / Moraltheologie

Bleyer, Bernhard: **Subjektwerdung des Armen**. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 494 S. (ratio fidei, 38), kt € 47,00 ISBN: 978–3–7917–2145–3

Eine Regensburger Diss., 2007/08 am Lehrstuhl für Moraltheologie (Prof. Dr. Herbert Schlögel OP) eingereicht, bemüht sich um Klärung eines zentralen Begriffes der Befreiungstheologie – das ist in einer Zeit, die revolutionäres Christentum hinter sich gelassen zu haben wähnt, ein nicht geringes Verdienst. Und dass es um ein radikales, manchem Hüter der Tradition suspektes theologisches Anliegen geht, blitzt in der umfangreichen Studie oft genug auf.

Wie geht Bernhard Bleyer an seine Aufgabe heran? Er steckt sein Arbeitsfeld weiträumig ab, denn er will die Genese des Konzepts „Subjektwerdung des Armen", das zweifellos zum innersten Kern des Befreiungsdiskurses Lateinamerikas gehört (so auch G. Gutiérrez: Zitate 259, 267, u. ö. – alle Seitenzahlen, wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich auf B.), breit und im Einklang mit der offiziellen röm.-kath. Soziallehre belegen. Also ist für ihn das historische Fundament Ignatius von Loyola: Er habe v. a. in seinen berühmten Exerzitien den Grund für die Hinwendung zu den Geringen gelegt (vgl. 36 Anm. 110 u. ö.). Jesuitische Theologen des 20. Jh.s nahmen die Anregungen des Ordensgründers auf und profilierten sich als führende Befreiungstheologen des Kontinents (z. B. Bravo, Sobrino, Faus, Ellacuría, a. a. O. 390). Der dogmengeschichtliche Laie stutzt hier: Sind nicht die älteren Armen- und Bettelorden für die Ausbildung der „Armentheologie" verantwortlich? – Die zweite wichtige Quellenschicht bilden für B. kirchenamtliche Dokumente, Enzykliken seit dem Ausgang des 19. Jh.s, Verlautbarungen des II. Vatikanischen Konzils und der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen (Medellín, Puebla, Santo Domingo. Die erste und letzte Generalversammlung, Rio 1955 und Aparecida 2007, fehlen, weil sie wenig zur Thematik beigetragen haben), sowie Stellungnahmen bedeutender Theologen, wie z. B. Karl Rahners. Der eigentliche Schwerpunkt aber, so scheint es, soll die Rezeption und Weiterbildung der Armentheologie in der Befreiungstheologie selbst sein. Jedenfalls erweckt die „Einführung" (11–38) diesen Eindruck: „Befreiungstheologische Reflexion stellt den Armen vom Rand ins Zentrum des christlichen Denkens und Tuns." (22) Und nicht nur das: Dem Armen wird moralische „Entscheidungsfähigkeit" (31) und damit die vollgültige Mitsprache (32–34 mit Anm. 96), wenn nicht gar christologische Relevanz (298–376, 396–421; vgl. Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Mainz 1998) in der Kirche zuerkannt. Darin liegt die eigentliche Brisanz der neuen Theologie (Paul VI. in einer Predigt: „Die Armen sind ‚ein heiliges Abbild des Herrn in der Welt' […], ‚Ihr seid Christus für uns'", 419).

Der Autor entfaltet seinen, wie er betont: ureigenen, weil bisher in der Moraltheologie kaum beachteten Argumentationsweg (12f) in drei, dem befreiungstheologischen „Sehen – Urteilen – Handeln" nachempfundenen Schritten. *Hauptteil A* handelt von der „Bewusstmachung und Bewusstwerdung" der Armut und des Armen (brasilianisch: *conscientização*; 39–107). Der brasilianische Pädagoge Paulo Freire ist bis heute eng mit diesem auf die Subjektwerdung des Armen zielenden Konzept verknüpft (vgl. seine lesenswerte Abhandlung „Pädagogik der Unterdrückten", Reinbek 1970 und ff). Freires Arbeit in der Alphabetisierungskampagne (1964 durch die Militärregierung untersagt) lieferte ihm die praktische Anschauung für seine pädagogische Theorie (vgl. 46–50): Die strukturelle Unterdrückung und Ausbeutung ist Ursache für den Verlust des Selbstwertgefühls bei den verelendeten Landarbeitern; schon die elementarste Bildung muss die Befreiung aus dem menschenunwürdigen Zustand der Ich-Unfähigkeit zum Ziel haben. Also entwickelt Freire – im Gegensatz zu herkömmlichen Erziehungsmethoden, die von der Überlegenheit des Lehrers gegenüber dem Schüler ausgehen und eine „Bank-Deposit-Mentalität" oder „Bankiersmethode" zur Auffüllung angeblich leerer Köpfe betreiben – seine berühmte „austauschende Lernbewegung […]: Der Lehrer wird zum Lehrer-Schüler und der Schüler wird zum Schüler-Lehrer. Beide sind aktive Subjekte kommunikativen Lernens." (88) B. verfolgt minutiös die pädagogisch-philosophischen Gedankenschritte von der „Bewusstmachung" bis zur „Befreiung" des Armen, bezieht das Spätwerk Freires mit ein, pflügt auch tiefgehend durch die immense (hauptsächlich hispanische) Literatur über Freires Konzept und kritisiert den Pädagogen gelinde, weil er nicht konsequent genug auf die theologisch zu denkende, transzendente „Vollendung" des Menschen eingeht (93–99). „Der Weg zum *Ser mais* geht über die immanenten Realisationsformen hinaus zu metaphysischen Fragestellungen." (94; zum ignatianischen „Magis" vgl. 126–129; 206).

Hauptteil B über das „Urteilen" bzw. nach Ignatius von Loyola die „Unterscheidungsfähigkeit" ist mit knapp 150 S. umfangreicher und in zwei Unterabschnitte („Entschieden für die Armen", 108–208; „Option für die Armen. Entschieden gegen Armut", 209–251) gegliedert. Hier erst wird moraltheologisch das „Gewissen" als theologisch relevante Größe „von der Gewissensbildung und von der Betonung der personalen Mitteilung Gottes" (109) eingeführt. „Wie muss […] ein theologisches Konzept auf ein Modell kritischer *conscientização* antworten und seinerseits die Gewissenslehre im Dienst der Subjektwerdung integrieren?" (110) G. Gutiérrez, K. Rahner, v. a. aber Ignatius von Loyola leiten uns an (115–138). Unterscheidung der Geister und Entscheidung für Gott – konkretisiert in den Elenden, die der Hilfe bedürfen – werden in den „Geistlichen Übungen" des Ignatius Schritt für Schritt über Bibelmeditation und Gewissenserforschung erkannt (119ff). Das moralfähige Subjekt sucht seinen Weg. „*Discernimiento* ist […] dialogischer Prozess, der zur Eigentlichkeit des Subjekts führt […]" und ist „auf den ganz Anderen bezogen […]. Innen- und Außendimension der Unterscheidung(sfähigkeit) bilden eine wechselseitig durchdrungene Einheit." (121) Eine Fülle von theologischen Stimmen aus allen herangezogenen Quellen stützt die befreiungstheologische Deutung der notwendigen Wahrnehmung von Armut und Leid als theologisch relevanten Grunddaten und der moraltheologisch erforderlichen Gewissensentscheidung für die Elenden dieser Welt (138–184). – Der zweite Abschnitt konsolidiert das Ergebnis der „Unterscheidung" der Geister. Die konziliare und nachkonziliare Kirche hat sich für die Armen einzusetzen und ihre „Subjektwerdung" zu betreiben; Johannes XXIII., aber auch Johannes Paul II. sind sich einig in diesem Bestreben (211–219). „Ihre vorrangige Liebe zu den Armen ist im Magnifikat eindrucksvoll enthalten." (so der letztgenannte Papst in der Enzyklika *Redemptoris Mater* von 1987; 218). Die Begründung für diesen kirchlichen Auftrag kann allein im Glauben an den Gott liegen, der alle Menschen liebt (219–224; auch die französische Arbeiterpriesterbewegung hatte das betont, 219–222). Die Generalversammlung der Bischöfe in Medellín nimmt das Anliegen der Armentheologie unter der Bezeichnung *promoción humana*, Förderung des Menschen, auf (225–240), während Puebla den Begriff *conscientização* mit seinen geschilderten Konsequenzen („Option für die Armen") stärkt (241–248), wobei Sorge getragen ist, dass „ein missverständlicher Exklusivismus vermieden" wird (245).

Der dritte *Hauptteil C* kommt zu den moraltheologischen Schlussfolgerungen; er trägt den Titel „Moral de Seguimiento. Die Praktische Dimension der Entscheidungsfähigkeit" (252–395). Weil aber praktische Theologie oft doch überwiegend Theorie der, und nicht Anleitung zur Praxis ist, wiederholen sich die Gedankengänge. Jetzt wird die Option für die Armen betont christologisch begründet (255–271): Christus wurde ein armer Mensch! Für die Moraltheologie bedeutet die neue Würdigung des Armen eine gründliche Reorientierung (271–291). Schließlich ist der Arme „in das eifersüchtige Herz Gottes eingeschrieben" (274), und diese Präferenz darf man nicht außer Acht lassen. V. a. Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino haben die globale Gültigkeit der Nächstenliebe auch für die fernen Armen (vgl. Lev 19,34) herausgestellt (284–291). Wenn der einzelne Christ damit überfordert sei, so B., müsse man sich auf den auch moraltheologisch geltenden Grundsatz berufen dürfen: „Una ley humana cuyo complimiento sea fisica o moralmente imposible no obliga." (290 mit Anm. 209) Ein eigener, umfangreicher Abschnitt ist überschrieben: „Moral der Nachfolge … sein Leben um meinetwillen verliert …" (295–395). Das biblische Zeugnis vom inkarnierten, leidenden Christus, die ignatianische Christus-Meditation, konziliare und andere lehramtliche Stellungnahmen, aber auch Theologen wie Karl Rahner und Jon Sobrino (der bekanntlich dem Märtyrertod am 16. Nov. 1989 in El Salvador entging, weil er auf Reisen war, 353f mit Anm. 298) legen den Bezug auf die leidenden Armen heute nahe. Klar ist, „dass sich christliche Nachfolge, die die Realität der Armen nicht scheut, die sich inkulturiert und ‚inkarniert', in Konflikte begibt" (330); sie können zum Tod führen. – Die Zusammenfassung aller drei Hauptstücke ist kühn überschrieben: „Die Armen, das Sakrament Christi" (396–423). Das grenzt an Häresie, aber der Gedanke, dass arme Campesinos „auch ein Sakrament, d. h. ein heiliges Abbild des Herrn in der Welt" (417) sein können, stammt von Kardinal Giacomo Lercaro, vorgetragen beim Konzil in Rom 1962 (411–413) und aufgenommen von Paul VI. in Kolumbien 1968 (416–418).

Die gründliche und umfassende Studie Bernhard Bleyers bietet insgesamt außerordentlich reiches Material zum Thema „Armentheologie", eine fein gesponnene pädagogisch-philosophisch-theologische Entwicklungsgeschichte der relevanten Begriffe, die sympathisierende Zeichnung befreiungstheologischer Perspektiven, außerdem

ein riesiges Literaturverzeichnis (427–494; leider fehlen Sach-, Personen- und Stellenregister). Anlage und Aufbau der Untersuchung sind eindrucksvoll, einige Text-Längen hätten vielleicht vermieden werden können. Am meisten überrascht hat den Rez. jedoch die überaus reibungslose Zusammenfügung der doch sehr unterschiedlichen Quellenzeugnisse; es ist, als hätte es nie Konflikte in der röm.-kath. Kirche über die Befreiungstheologie gegeben. Dabei sind zahlreiche heftige Auseinandersetzungen gerade auch um die Bedeutung der emanzipierten Armen bekannt, die den Kirchenleitungen gefährlich erscheinen, weil sie „Subjekte" geworden sind: vgl. die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'" vom 6. August 1984 (z. B. Nr. X, 9.10), das Lehrverbot gegen Leonardo Boff und die Ermahnung an Jon Sobrino im März 2007 (ein Hauptvorwurf: „The ‚church of the poor' assumes the fundamental position which properly belongs to the faith of the church. [...] The ecclesial foundation of Christology may not be identified with the ‚church of the poor' but is found rather in the apostolic faith transmitted through the Church for all generations." Nach http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents). Auch Clodovis Boff, früher ein leitender Befreiungstheologe, hat kürzlich eine volle Kehrtwendung vollzogen und die Befreiungstheologie wegen ihres „Anthropozentrismus" scharf angegriffen (Juni 2008). Die Belege lassen sich vermehren. Die in B.s Buch nur angedeutete Brisanz des Themas „Subjektwerdung des Armen" ist in der Tat zu einem schwelenden Problem der röm.-kath. Kirche geworden. Darum werden einige der lehramtlichen Zitate in B.s Studie bei der Nennung der „Armen" von ganz anderen Voraussetzungen ausgehen als die Befreiungstheologie. – Ein kleines Versehen sei noch angemerkt: Einer der wenigen zitierten protestantischen Theologen, der Neutestamentler Schrage, heißt nicht Wilhelm, sondern Wolfgang (vgl. 291 Anm. 210; 480).

Gießen Erhard S. Gerstenberger

Feministische Ethik und christliche Sozialethik, hg. v. Christian Spieß / Katja Winkler. – Münster: Lit 2008. 352 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der WWU Münster, 57), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–8258–1677–3

Der im Münsteraner Inst. für Christliche Sozialwissenschaften an der Kath.-Theol. Fak. erarbeitete Sammelbd. möchte wichtige Erträge der feministischen Ethik sichten und aufbereiten, sodass deren „gewisse Kompatibilität" mit der christlichen Sozialethik deutlich wird (7). Dem Vorhaben liegt die Einschätzung zugrunde, dass wichtige feministische Autorinnen heute in der allgemeinen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskussion wahrgenommen werden und mithin nicht mehr für eine „Sondermoral" stehen. Zu diesen Theoretikerinnen zählen die Hg. u. a. Martha Nussbaum, Seyla Benhabib, Nancy Fraser und Judith Butler. Für die christliche Sozialethik gehen sie davon aus, dass diese sich – bei aller fachinternen Differenziertheit – auf grundsätzliche Annahmen verständigt habe: etwa auf die „Autonomie" der ethisch-philosophischen oder sozialwissenschaftlichen Argumentation oder auf den Diskursraum, den der philosophisch-politische Liberalismus mit seinen Exponenten Rawls und Habermas abgesteckt hat. Aktuelle Debatten über Exklusion, Anerkennung, Fürsorge, Lebensqualität, Intersubjektivität würden hier anschließen und die sozialethische Diskussion notwendigerweise ergänzen.

Die Mehrzahl der Beiträge stellt feministische Theoretikerinnen unter dem Gesichtspunkt von je einem der genannten ethischen Leitbegriffe vor. Christa Schnabl (Wien) geht auf die feministische Reklamation von „Fürsorge" als gegenüber Traditionalismus und einseitiger Gerechtigkeitsorientierung wiederzugewinnende sozialethische Kategorie ein. In einem zweiten Beitrag skizziert sie Kontroversen um „Gleichheit und Differenz" und sucht diese mit einem sozialethischen Gerechtigkeitsverständnis zu vermitteln, wobei sie an N. Fraser anknüpft. Axel Bohmeyer (Berlin) stellt Axel Honneths „Theorie der Anerkennung" und deren mögliche Anknüpfungspunkte für feministisches Weiterdenken vor, Susanne Dungs (Kärnten) übernimmt die Darstellung der Anerkennungstheorie von Judith Butler. Christian Spieß (Münster) präsentiert Martha Nussbaum, die aufgrund ihrer Liberalismus-, Naturalismus- und Relativismus-Kritik feministische Ansprüche vorbildlich integriere und für die christliche Sozialethik anschlussfähig sei.

Einer eigenen Systematik folgt Regina Ammicht-Quinn (Tübingen) in ihrer kritischen Reflexion über verobjektivierende Konstruktionen des körperlichen Subjektes, welche der Feminismus herausgearbeitet habe und die theologisch aufzugreifen seien. Marianne Heimbach-Steins (Bamberg) integriert ihre Rezeption von Seyla Benhabibs geschlechtersensibler kontextueller Ethik in ein menschenrechtlich-normativ ansetzendes Konzept. Heimbach-Steins' Folgerungen für die Sozialethik formulieren stellvertretend für den ganzen Bd.: „was bisher in der ethischen Reflexion ortlos war, muss verortet werden [...]." (186) Es sei „bewusste Kontextualisierung und Perspektivierung der ethischen Reflexion als *Wahrheitskriterium* für eine Ethik einzufordern" (210). Maria Katharina Moser diskutiert feministisch-ethische und theologische Ansätze zum Thema „Autonomie" und fordert, diese als *relationale* zu bestimmen, und zwar dergestalt, dass „von Unrecht Betroffene" nicht „in die absolute Opferrolle" gedrängt würden und „Rahmenbedingungen" geschaffen würden, „Autonomie für möglichst viele Frauen und Männer sukzessive zu erweitern" (139).

Aus dem aufgezeigten Schema fallen zwei Beiträge heraus: Der Philosoph und Theologe Arno Anzenbacher (Mainz) erläutert eingangs – unter Rückgriff auf aristotelisches Denken – das Frauenbild des Thomas von Aquin, was darauf schließen lässt, dass seine Fächer sich noch nicht von der Idee der Frau als „einem unvollkommenen Mann" gelöst haben.

Uwe Gerber (Darmstadt/Basel), neben Susanne Dungs zweiter evangelischer Autor des Buches und ebenfalls Fachhochschulprof., sucht Spuren feministischer Sozialethik im Protestantismus. Sein Befund ist dreigeteilt: Unter den etablierten Professoren wird er nicht fündig, was er überzeugend kritisiert, wohl aber in einigen Publikationen aus dem Lehrgebiet „Soziale Arbeit", was für den Praxisbezug des Feminismus spricht, und schließlich in der politischen Theologie bzw. bei befreiungstheologisch inspirierten Autorinnen wie Dorothee Sölle.

Seine Recherchen und Fehlanzeigen sind aufschlussreich. So greift er nicht darauf zurück, was seit Längerem als feministische Sozialethik formuliert wird (Plonz) und bezieht sich affirmativ auf feministisch-theologische Autorinnen, die einer solchen lange ablehnend gegenüberstanden (Prätorius). Damit spiegelt der Beitrag das Problem, dass Berufungs- und Veröffentlichungspolitik die feministische Weiterentwicklung des Fachs im evangelischen Raum behindern. Oder muss man sagen: „Feministische Sozialethik" ist ähnlich wie „Befreiungstheologie", die „Theologien der Dritten Welt" (EATWOT u. a.) oder interkulturelle Theologie in einem Zwischenbereich angesiedelt, den universitäre Forschung mangels hermeneutischer und methodischer Anstrengungen zumeist nicht in den Blick bekommt? Diese Problemanzeige wäre einen eigenen, beide Konfessionen einbeziehenden Beitrag im vorliegenden Buch wert gewesen.

Insgesamt informiert der Bd. über wichtige, aktuelle ethische Debatten, die systematisch-theologisch gespiegelt bzw. eingeholt werden. Für die theologische Diskussion sind wertvolle Anregungen zu finden, die zu ignorieren sträflich wäre. Einzelne Aufsätze könnten als Einführung in die jeweils dargestellten Denkansätze gelesen werden, andere jedoch nicht. Dort steht zu sehr das Interesse im Vordergrund, sie zum Baustein einer christlichen sozialethischen Theorie (Anthropologie) zu machen. Das führt zuweilen dazu, Aporien aufzubauen, die dann von der Theologie überwunden und „aufgehoben" werden. Als Seminarlektüre zur fächerübergreifenden Einführung in feministische Ethik ist das Buch deshalb eher nicht zu nutzen.

Anzufragen ist der als normativ vorausgesetzte Themen-, Perspektiven- und Analyserahmen. Die Mehrheit der Autor/inn/en scheint Sozialethik für eine christlich motivierte liberale Philosophie zu halten, die bei kluger und feministisch aufgeklärter Begriffsarbeit auf die Analyse des Begriffs der Arbeit verzichten kann. Sollte Sozialethik sich als wissenschaftlich ausweisen und zugleich auf sozialempirische und ökonomische Kritik gesellschaftlicher Vorgänge verzichten können? Die als sozialethische Konsensformel auch in diesem Buch zitierte „Option für die Armen" würde überzeugender, wenn sie konkretisiert und konfliktfähig würde.

Vorwort und andere Textpassagen lassen das Ziel der ‚Anschlussfähigkeit' überbetont erscheinen. Sie enthalten apologetische Formulierungen („gewisse", „durchaus") und Argumentationsfiguren, die zu harmonisieren suchen: z. B. zwischen katholischen Konzeptionen des Weiblichen, herrschender geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung und feministischer Kritik: „Die feministische Kritik trifft also nicht auf ein frauenverachtendes Rollenklischee, sondern auf ein kontroverses Familienleitbild, verbunden mit einer bestimmten sozialen Wertschätzung einer bestimmten Form der Mutterschaft." (10)

Es wäre erfreulich, wenn der Bd. fach- und milieuübergreifende Diskussionen über feministische und ethische Fragen anregen könnte; denn daran fehlt es und es ist ein Verdienst des Buches, hier ein Angebot zu machen. Wünschenswert wäre es, in Kürze auch andere Angebote als die eines feministisch modernisierten Liberalismus für solche Debatten zu haben. Aus evangelischer und international-ökumenischer Sicht stellt sich zuletzt die Frage, wie offen das Projekt angelegt ist. Das Attribut „christlich" suggeriert zwar überkonfessionelle Weite, doch wird dieser Anspruch nicht geklärt und die Terminologie im Bd. ist uneinheitlich, sodass sie wohl unbewusst primär die Instituts-Tradition fortschreibt.

Münster Sabine Plonz

Der Wert der Menschenwürde, hg. v. Christian Thies. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2009. 248 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–76715–8

Der gesellschaftliche Dialog wird immer wieder von der Verwendung des Begriffs der Menschenwürde geprägt. Dabei ist das Spektrum der Themen weit gefasst: klassischerweise begegnet der Begriff in der ethischen Debatte um den Beginn und das Ende des Lebens; darüber hinaus ist das Thema aber auch in der Frage nach den Auswirkungen von zunehmender Arbeitslosigkeit auf die Menschenwürde oder hinsichtlich des Umgangs mit Flüchtlingen anzutreffen.

Im Kontext dieser aktuellen Diskussionen ist der zu besprechende Sammelbd. von 15 Beiträgen zu sehen, der auf der Basis einer Ringvorlesung im Rahmen der „Hannoverschen Zwischenrufe" im Frühjahr 2007 unter dem Titel „Würde und Werte" entstanden ist. Der Hg. und stellvertretende Leiter des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover, Christian Thies, beschreibt in der Einleitung den Anlass für die Vortragsreihe als in der Wahrnehmung begründet, dass das „Prinzip der Menschenwürde [...] in den letzten Jahren vor allem von zwei Seiten unter Druck" gerate. Dies geschehe zum einen hinsichtlich von Fallbeispielen, für die die Anwendbarkeit des Menschenwürdeprinzips nicht gewiss sei, und zum Zweiten teilten weite Bereiche der Gesellschaft nicht mehr die traditionellen Deutungsmuster des Würdebegriffs (11). Diese seien, so T., als klassische, christliche und normative Sichtweise zu charakterisieren (9). Galt Würde in der Antike und in anderen Hochkulturen als ein Leistungsmerkmal, das der Mensch sich verdienen, das er aber auch verlieren konnte, so findet sich zunächst bei Cicero und in entfalteter Weise im Christentum die Auffassung, dass Würde jedem einzelnen Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit gegeben sei. In der Folge der Aufklärung entstand die normative Perspektive, wonach die Menschenwürde weder ein Leistungs- noch ein Mitgiftmerkmal ist, sondern jeder Person in gleicher Weise sowohl zukommt als auch aufgetragen ist. Auf diesem Hintergrund ist es notwendig, den Begriff der Menschenwürde näher zu bestimmen, und zwar hinsichtlich seiner Begründung, seines Geltungsbereiches, aber auch im Blick auf die mit ihm implizierten Anwendungsprobleme. Schließlich ist seine Stellung in Bezug auf andere Werte, allen voran die Grund- und Menschenrechte, zu bestimmen (vgl. Einleitung, 7f). Ansonsten besteht die Gefahr, dass der Begriff letztlich bedeutungslos wird.

Hinsichtlich der inhaltlichen Gliederung ist der Sammelbd. übersichtlich angelegt, indem die 15 Beiträge vier Kategorien zugeordnet sind. Der Leserin/dem Leser wird der Einstieg in die Diskussion erleichtert, indem sie/er zunächst einen Einblick in die philosophische Grundsatzdebatte in Form von drei unterschiedlich positionierten Ansätzen erhält.

Anknüpfend an den Titel des Buches, der Menschenwürde als einen Wert bezeichnet, untersucht der Philosoph *Herbert Schnädelbach* (21–32) zunächst die Rede von den Werten, „die wieder in aller Munde" sind und „eine neue Konjunktur erleben" (21). Kritisch hinterfragt er die allgegenwärtige Werte-Rhetorik. Werte werden seiner Ansicht nach grundsätzlich zugeschrieben und dazu gehört eben auch die Menschenwürde, die „kein metaphysisches Faktum", sondern eine „Zuschreibung" darstellt, „die zudem voraussetzt, dass man das Wesen, dem man sie zuschreibt, als Menschen anerkennt" (30).

Ludger Honnefelder (33–43) und *Franz Josef Wetz* (45–62) vertreten in ihren Beiträgen gegensätzliche Positionen. Für Honnefelder, der sich hierfür an Helmut Plessner orientiert, ist der Mensch das sich selbst aufgegebene Wesen, in dessen Berufung zur Freiheit zugleich der Grund für seine Würde liegt. Die Menschenwürde bildet in seinen Überlegungen die Grundlage der Menschenrechte. Wetz hingegen lehnt Würdekonzeptionen ab, die auf „metaphysischer Einfärbung" beruhen, denn diese könnten zwar den Einzelnen überzeugen, aber nicht dem Mitmenschen aufgezwungen und ebenso wenig vom Staat den Bürgern oder innerhalb einer Weltgemeinschaft verpflichtend vorgegeben werden. Letztlich sei nur eine Würdekonzeption als Gestaltungsauftrag möglich und allgemein anerkennungsfähig (vgl. 58). Es brauche allerdings eine rechtliche Sicherung der Menschenwürde, wobei die Menschenrechte nicht eine Umsetzung dieser, sondern vielmehr die Menschenwürde Ziel der Menschenrechte sei (vgl. 59).

An dieses Entrée schließt sich eine weitere Gruppe von drei Aufsätzen an, die den Blickwinkel auf die juristische und theologische Perspektive des Themas lenken.

Explizit gegen Wetz' Auffassung wendet sich der ev. Theologe *Wolfgang Vögele* (63–74). Er formuliert den Einwand, dass das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität des Staates nicht die Religionsfreiheit demontiere. Dies trifft jedoch nicht Wetz' Aussagen, da dieser lediglich zwischen dem unterscheidet, was der Staat allgemein verlangen könne, und dem, was der Einzelne für sich als wahr erkannt habe. Darüber hinaus plädiert Vögele für ein Nebeneinander der verschiedenen Interpretationsansätze zur Menschenwürde.

Aus der Perspektive des Rechtswissenschaftlers beschreibt *Thilo Rensmann* (75–92) zunächst die geschichtliche Entwicklung des Menschenwürde-Begriffs und grenzt ihn dabei auch von der philosophischen Begriffsgeschichte ab: „Die Menschenwürde [wie sie in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 festgehalten ist] ist nicht das Ergebnis philosophischer Spekulation, sondern auf der Basis leidvoller historischer Erfahrung gewonnenes, konsentiertes Fundament der Menschenrechte." (79) Insofern die Erklärung den Anspruch auf universale Geltung habe, schließe sie einen Rekurs auf einzelne philosophische oder religiöse Weltanschauungen aus. Die konkrete geschichtliche Erfahrung war es demnach, so Rensmann, die zur Aufnahme dieses Prinzips in die verschiedenen Verfassungstexte in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre geführt hat.

Im folgenden Beitrag knüpft der ev. Theologe *Hermann Barth* in grundsätzlicher Weise an den Titel des Buches an, indem er „Würde und Werte im Verfassungsrecht" (93–105) untersucht. Allerdings stellt sich bei dem Thema die Frage, warum sich ein Theologe und nicht ein Jurist mit dieser Perspektive beschäftigt. In Anlehnung an den ev. Theologen Wilfried Härle definiert Barth Würde als „jedem Menschen ‚mit seinem Dasein gegeben'"; als solche könne sie dem Menschen „weder zuerkannt, noch aberkannt, sondern nur geachtet oder mißachtet werden" (96). Während Werte eine charakteristische Wandelbarkeit besitzen und geschaffen werden können, ist Würde „dem Menschen ohne sein Zutun gegeben, mitgegeben, geschenkt" (ebd.). In der biblischen Herkunft dieses Würdeverständnisses sieht Barth sogar die signifikante Prägekraft des christlichen Glaubens für die deutsche Verfassung, die gegenüber philosophischen Konzepten der Antike wie der Aufklärung überwiege. Anders als bei Rensmann könne und solle nach Barth eine Verfassung „nicht die weltanschauliche Pluralität abbilden, sondern sie erhält ihr Profil und ihre Leistungsfähigkeit gerade dadurch, dass sie ganz bewusst bestimmte Traditionslinien aufnimmt und sozusagen zur ‚Leitwährung' macht" (100). Andererseits sei aber die Menschenwürde als Prinzip letztlich begründungsoffen und biete somit auch Zugänge für unterschiedliche weltanschauliche Konzepte.

Innerhalb des dritten Buchabschnittes erhält der Leser/die Leserin die Möglichkeit, einzelne Anwendungsfelder wie Bioethik, Gerechtigkeit und Arbeit als soziale Themen und die Diskussion um die Sterbehilfe kennenzulernen. Durch den Abdruck jeweils auch konträrer Meinungen, wie z. B. zur Sterbehilfe, wird eine einseitige Tendenz vermieden.

Der Geschäftsführer des Centrums für Bioethik in Münster, *Johann S. Ach* (107–120), weist dem Begriff der Menschenwürde aufgrund seiner vielfältigen und ganz verschiedenen inhaltlichen Verwendung innerhalb der bioethischen Diskussion primär eine *„deklarative* Rolle" zu (110). Eine Begründungsfunktion komme dem Menschenwürde-Begriff nicht zu, vielmehr sei ein Deklarations-Konzept zu bedenken, nach welchem die Menschenwürde „ein Bündel von minimalen moralischen Rechten" (116) beinhalte. Die Begründung der moralischen Rechte erfolgt nach Ach über eine interessengeleitete Moralkonzeption, d. h. entscheidend ist, inwieweit eine Handlung die von ihr betroffenen Personen „befriedigt oder frustriert" (118). Die Aufnahme einer utilitaristischen Denkweise ist unübersehbar. Hinzu kommt die spezielle Ausrichtung von Ach, der sich in seinen Schriften immer wieder gegen eine singuläre Zuschreibung der Menschenwürde an die menschliche Gattung ausspricht, weil die moralische Behandlung eines Wesens von seinen individuellen Eigenschaften, Fähigkeiten und Interessen abhänge. Dass der Begriff Menschenwürde als solcher daher ungeeignet sei, ist eine weitere Schlussfolgerung.

Der Beitrag des emeritierten Philosophieprofessors *Bernhard H. F. Taureck* (121–132) erweist sich als schwer zugänglich, da die Aussagen insgesamt von viel Pathos durchzogen sind und unter dem Eindruck eines diagnostizierten epochalen Wandels stehen, innerhalb dessen der Mensch sich selbst an die Stelle der biologischen Evolution setze.

Drei Beiträge widmen sich sodann der sozialen Fragestellung. Zunächst beschäftigt sich *Corinna Mieth*, 2007–2008 Fellow am Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover, mit „Menschenwürde und soziale[r] Gerechtigkeit" (133–148) unter Heranziehung der Überlegungen von Immanuel Kant, John Rawls und Avishai Margalit. Ihren Ausgangspunkt nehmen die Ausführungen bei der These, dass gravierende Armut eine Verletzung der Menschenwürde darstellt (vgl. 134f), wie es auch in einer Deklaration der Vereinten Nationen 1992 formuliert ist. Im Zentrum der Überlegungen von Rawls steht die Selbstachtung, die für ihn nur einen anderen Begriff für Würde darstellt. Selbstachtung geht dabei zusammen mit Selbstbestimmung und wird aus Margalits Perspektive zudem ergänzt von Fremdanerkennung, d. h. dass eine Gesellschaft auch ihre Nichtmitglieder anerkennt, die in einer globalisierten Welt von den Entscheidungen weit entfernter Gesellschaftssysteme abhängig sind. Da Selbstachtung aber durch Armut verletzt werde, verletze diese auch die Menschenwürde.

Zu mehrheitlich übereinstimmenden Ergebnissen kommen der kath. Theologe *Hermann-Josef Große Kracht* (149–164) und sein ev. Kollege *Torsten Meireis* (165–180) in ihren Beiträgen zur Thematik von Würde und Arbeit. Auf anschauliche Weise erhält der Leser/die Leserin bei Große Kracht einen Einblick in die etymologische Entwicklung des Begriffs der Arbeit und die heute erreichte Überhöhung der existentiellen Bedeutung von Arbeit in enger Verknüpfung mit Würde: „Wer arbeitslos ist, gilt als unnütz, überflüssig und wertlos." (156) Im Kontext der kath. Soziallehre komme es darauf an, ein „dreifaches ‚sozialkatholisches' Anforderungsprofil für die Arbeitsgesellschaft der Zukunft" zu entwickeln, das von Qualität der Arbeit, Quantität im Hinblick auf die möglichst gerechte Verteilung der insgesamt weniger werdenden Arbeit sowie einer gerechten Verteilung der erwirtschafteten Produkte geprägt ist (vgl. 162). Hebt dieser Autor also die kath. Sozialethik hervor, geht Meireis von dem lutherischen Gedanken der *Berufung* aus, wonach jede Person zu einem tätigen Leben mit dem Ziel eines freien Dienstes am Nächsten berufen ist, der den eigenen Gaben entspricht, in der Gottes- und Nächstenliebe seine Motivation

findet und letztlich auf Gerechtigkeit zielt (vgl. 176). In ihrer Ausrichtung ergänzen sich die beiden Beiträge, da das Berufungsmodell stärker die Defizite der aktuellen Situation deutlich macht, während der erste Aufsatz Optionen für einen gelingenden Umbau benennt. Die umgekehrte Reihenfolge hätte diese Bezugnahme unterstützt.

Gänzlich kontroverser Ansicht sind die beiden Referenten zum Thema Sterbehilfe. Während der in Düsseldorf Philosophie lehrende *Dieter Birnbacher* in einem utilitaristischen Ethikkonzept für das Recht auf einen selbstbestimmten Tod votiert (181–191), hinterfragt der kath. Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* (193–206) die allgegenwärtige Rede von der Selbstbestimmung des Menschen. Die Zusammenstellung dieser Vertreter eignet sich gut, um die unterschiedlichen Positionen kennenzulernen. Bildet für Birnbacher die Selbstbestimmung den zentralen Punkt seiner Überlegungen, so ist es für Schockenhoff der Begriff der Menschenwürde. Streitpunkte sind zum einen die Frage, ob es Situationen gibt, in denen der Sterbewunsch einer Person einen hinreichenden Erfüllungsgrund darstellt; zum anderen sieht Schockenhoff einen moralisch relevanten Unterschied zwischen Handeln und Unterlassen in Bezug auf die Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe (vgl. 201), während Birnbacher auch Formen des Behandlungsabbruchs eine zumindest partielle Kausalität zuschreibt (vgl. 186).

Abschließend schreiben der ev. Prof. für Systematische Theologie in Basel, *Reinhold Bernhardt* (207–221), und sein kath. Kollege an der Univ. Mainz, *Gerhard Kruip* (223–239), über christliche Werte bzw. das Verhältnis von Moral und Religion im interkulturellen Dialog. Indem beide Autoren zunächst Definitionen des Begriffes Wert anführen, schließen sie zugleich den Kreis zu den ersten Aufsätzen des Bd.es. Allerdings stellen sie diesen Bestimmungen nicht eine Beschreibung des Terminus Würde gegenüber, sondern untersuchen die Bedeutung der christlichen Werte selbst. Dabei gelangt Bernhardt zu drei Grundüberzeugungen, die sozusagen die Ausgangsbasis für einen interkulturellen Dialog bilden: Der erste Wert bestehe in der Gerechtigkeit, die in der Vorstellung vom Kommen des Reiches Gottes impliziert sei; dem schließe sich die Personwürde, entsprechend dem unendlichen Wert der Menschenseele, an und schließlich das Gebot der Nächstenliebe, welches den Wert der Nächstenliebe einschließe.

Kruip unterteilt die christlichen Werte zunächst in eine bestimmte Ordnung, die mit den „genuin" christlichen Werten, wie z. B. der Nächstenliebe, beginne und bis zu „traditionell" christlichen Werten reiche, wie z. B. dem Zölibat, auf den u. U. in Zukunft verzichtet werden könne (vgl. 226f). Des Weiteren seien allgemeine Regeln für den interkulturellen Dialog nötig (vgl. 230f), wobei die Bereitschaft zu diesem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen Wert an sich darstelle (vgl. 232). Der zweite Teil des Beitrags schließt sich jedoch nicht stringent an. Die von Kruip geforderte Unterscheidung von Religion und Moral, die er beispielhaft am Projekt Weltethos von Hans Küng festmacht, da dieses sie eben nicht vornehme, ist hinsichtlich der pauschal wirkenden Aussage, dass Moral in Abhängigkeit von Religion ihren universalen Geltungsanspruch einbüße (vgl. 237), kontrovers zu diskutieren. Dazu gehört das Fazit, dass im interreligiösen und interkulturellen Dialog weniger von christlichen Werten gesprochen als nach Normen und Werten gesucht werden solle, „die wir mit guten Gründen, aber ohne Bezug auf partikulare Religionen, als allen Menschen gemeinsame Werte und Normen auszeichnen können" (239).

In einer Gesamtwürdigung dieses philosophisch-theologisch ausgerichteten Werkes ist seine Bedeutung für die aktuelle Diskussion um Werte und Menschenwürde hervorzuheben. Es bietet sowohl grundlegende Informationen zum Themenkomplex, wodurch emotional aufgeladene Debatten mittels einer Versachlichung entschärft werden können, als auch Einblicke in konträre Ansätze im Bereich ausgewählter Spezialthemen, die den Diskurs anregen. Durch die unterschiedlichen Positionen werden Einseitigkeiten vermieden, sodass es dem Leser/der Leserin überlassen bleibt, sich mithilfe von wesentlichen Hinweisen, Ansätzen und Begründungskonzepten eine eigene Meinung zu bilden.

Trier Nicole Hennecke

Schulz, Christian: **Die Enzyklika „Humanae Vitae" im Licht von „Veritatis Splendor"**. Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre. – St. Ottilien: EOS Verlag 2008. (XIII) 289 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–8306–7327–9

Im Prozess fortschreitender lehramtlicher Selbstreferentialität bei der Beurteilung offener sittlicher Fragen menschlicher Lebensführung droht die Moraltheologie in eine Position gedrängt zu werden, in der weniger die argumentative Substanz als die sprungbereite Konformität zum jeweils letzten Stand des Magisteriums zählt. Liegt dies gewiss in der Logik der Stabilisierung moderner Systembildungen, gerät eine solche Entwicklung doch allzu schnell in die Nähe einer Verzerrung des kirchlichen Lehramtes zum ethischen Formalprinzip. Damit aber würde sich in die Moraltheologie ganz traditionsvergessen ein Positivismus einnisten, der letztlich die Ansprüche der praktischen Vernunft außer Kraft setzte. Ekklesionome Selbstreferentialität tangiert den Anspruch christlicher Religion, eine moralische Religion zu sein. Denn diese setzt notwendigerweise einen autonomen Geltungsgrund, neuzeitlich die Würde der Person, voraus, weil es sonst um den freien Glauben an Gott als ein moralisch vollkommenes Wesen geschehen wäre. Moraltheologie ist gewissermaßen die glaubenswissenschaftliche Disziplin notwendiger sittlich-autonomer Geltungsbegründung, deren theologische Bezüge aufzuklären bleiben.

Die hier anzuzeigende moraltheologische Augsburger Diss. (bei Joachim Piegsa) von Christian Schulz bewegt sich jenseits einer solchen selbstreflexiven Vergewisserung theologischer Ethik in der späten Moderne. Denn dominiert wird die Arbeit von extensiven Reproduktionen jener seit Langem bekannten Positionen, die sich v. a. dadurch auszeichnen, dass sie sich für eine Restauration neuscholastischer Konstruktionen moralischer Geltungsansprüche entschieden haben. Die sich spätestens seit der Mitte des 20. Jh.s anbahnende, durch das Konzil forcierte alternative anthropozentrische Codierung der christlichen Moraltradition wird nicht in ihren ethischen Anliegen diskutiert, sondern cum grano salis unter der Perspektive von Abweichung (146, 236) abgehandelt. Die in der Moraltheologie der letzten Jahrzehnte zu registrierende Konkurrenz unterschiedlicher Begründungswege sittlich normativer Urteile wird nicht im Zeichen akademischer Debattenkultur reflektiert, sondern unter dem Vorzeichen einer Hermeneutik des Verdachts, ob sich hier nicht der Relativismus in die Kirche einschleiche (186). Das aber sind die falschen Kategorien, um strittige sittliche Begründungs- und Anwendungsfragen zu bearbeiten. Es geht nicht, auch wenn es immer wieder insinuiert wird, um die Alternative zwischen ethischer Objektivität und moralischem Subjektivismus, es geht um die Frage, wie wir unter der Benutzung welcher Quellen sittlich relevanter Einsichten normative Geltungsansprüche theologisch-ethisch begründen können. Um damit dem Auftrag der Kirche zu dienen, das Evangelium wahrhaftig und glaubwürdig zu bezeugen. Intransigenz führte nur dazu, bestehende Konflikte zu *unteilbaren, d. h. unlösbaren Konflikten* (Albert Hirschmann) anzuschärfen.

Der inhaltliche Ertrag der Arbeit, die über weite Strecken eher kirchenrechtliche und fundamentaltheologische Materie thematisiert, lässt sich ohne Mühe destillieren: Weil die gegenwärtige Ehemoral Handlungen kennt, deren naturwidrige, intrinsische „absolute Verwerflichkeit" (261) als tendenziell (98), wohlbegründet (122), unfehlbar wahr, auf jeden Fall aber sicher sittlich wahr zu gelten hat, darum irren alle, die zu einem anderen Urteil kommen. Für eine wissenschaftliche Qualifizierungsarbeit eher – sagen wir: ungewöhnlich ist, dass der Vf. seinen anzuerkennenden Begründungsbemühungen wenig verhohlen den Wunsch zur Seite stellt, auf die „hinfällige" (123), „verheerende" (232) Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) von 1968 und alle weiteren „Abweichungen" endlich auf angemessene, d. h. auch disziplinarische Maßnahmen mit einschließende Weise zu reagieren. V. a. Karl Kardinal Lehmann wird in diesem Zusammenhang mehrfach vorgeworfen, dem Betrug der Gläubigen (244), den die Königsteiner Erklärung bedeute, als Vorsitzender der DBK kein Ende bereitet zu haben, obwohl durch Johannes Paul II. dazu gedrängt. Alle, die auf dem Boden christlichen Glaubens mit Hilfe praktischer Vernunft in Wahrnehmung ihrer sittlichen Verantwortung in konkreten Einzelfragen zu anderen Urteilen gelangen, befinden sich für den Vf. offenbar im heillosen Bann relativistischer Immanenz (208f, 261f). Wer sich die Dinge so zurechtlegt, tut sich schwer, die relevanten moraltheologischen Argumente in den Blick zu nehmen. Die ernsthafte Frage, ob nicht auch in der Ehemoral immer wieder verschiedene moralisch relevante Aspekte zu berücksichtigen seien, wird nicht aufgegriffen, manifeste Spannungen in der Entwicklung der kirchlichen Ehelehre werden harmonisierend getilgt (196f). Kasuistische Anschlussfragen der präsentierten Position, etwa nur die drängende Frage präventiven Verhaltens serodifferenter Ehepaare im Falle von HIV/AIDS, kommen nicht zur Sprache. Die humane Trennung der beiden Sinngehalte liebende Vereinigung und Fortpflanzung durch Einsatz eines präventiven Mittels in einem ehelichen Akt, der damit nicht mehr entsprechend biologischer Vorgegebenheiten „aus sich heraus Teil einer Zeugung sein *kann*" (208) – für S. damit ein Akt gegen die Schöpfungssouveränität Gottes –, gilt vielen als ein moralisch nicht zu verwerfender Akt, falls seine direkte Intention die Vermeidung der Gefährdung des Ehepartners ist. Wird ein ehelicher Akt unfruchtbar gemacht, dann wird damit also nicht automatisch und in jedem Falle „Gott selbst ausgeschlossen" (209). Die Intention des Schutzes vor möglicher Ansteckung mit einer tödlichen Krankheit kann als ein angemessener Grund für eine solche Handlung bewertet werden, die darum für einen Christen zugleich

Ausdruck des Willens Gottes ist. Geht S. diesen Schritt nicht mit, weil sich das Lehramt in dieser moraltheologisch strittigen Frage noch nicht entschieden positioniert hat, oder ist er aus moraltheologischen Gründen anderer Meinung?

Die Diss. von S. ist ein aufschlussreiches Dokument. Sie belegt aufs Neue die Notwendigkeit, in der Moraltheologie ein Moralprinzip zu bestimmen, das sich im Interesse des Glaubens wie der Moral den neuzeitlichen Ansprüchen praktischer Vernunft gewachsen zeigt.

Saarbrücken/Mainz Stephan Goertz

Theologische Friedensforschung

van de Loo, Stephanie: **Versöhnungsarbeit**. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 418 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–17–020717–2

Versöhnung ist – ähnlich wie „Vertrauen" oder „Gerechtigkeit" – ein vertrauter und doch zugleich schwieriger Begriff. Versöhnung kann Beziehungsveränderung zwischen Menschen oder zwischen Mensch und Gott beschreiben, lässt sich als die Auflösung von dialektischen Widersprüchen verstehen oder als Brücke zwischen Politik und Religion, kann als Knotenpunkt interdisziplinärer Friedensforschung oder als höchstes Anliegen aller Friedensarbeit betrachtet werden. Also gibt es Versöhnungskommissionen und Versöhnungskirchen, den *Internationalen Versöhnungsbund* oder auch die *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung*. In der Boulevardpresse trennt und „versöhnt" sich täglich irgendein Prominentenpaar, und sogar „im Jazzrock steckt die Chance zur Versöhnung von Körper und Geist" (Volker Kriegel). Die Bibel ist hier sehr viel zurückhaltender, ja ausgesprochen sparsam im Umgang mit „Versöhnung", und dies aus gutem Grund: Denn je näher man ihm kommt, desto facettenreicher und schwieriger wird der Begriff. Was anfangs klar und selbstverständlich scheinen mochte, wird kompliziert und schwer verständlich, aber eben auch schillernd und faszinierend.

Diese Faszination hat auch die Vf.in gepackt, und sie hat sich Großes vorgenommen: Versöhnung und Versöhnungsarbeit, ihre Begriffsbestimmung, ihre theologischen Hintergründe und Implikationen, Unterschiede interpersonaler und sozialer Versöhnungsprozesse, Aspekte hinsichtlich der Beziehung Gott-Mensch und Mensch-Mensch, Versöhnung stiftende Einflussmöglichkeiten Dritter, die Anbindung an die Praxis, schließlich Anschlussfähigkeit an interdisziplinäre Diskurse der Friedensforschung ... das und noch mehr sollte in einer Diss. untersucht werden. Die Zeit dafür war freilich reif, ein solches Werk überfällig, und es ist, dies sei vorweggenommen, ein großer Wurf.

Stephanie van de Loo, kath. Theologin und ausgebildete Mediatorin, wählt dafür einen ungewöhnlichen Zugang: Der erste Teil des Buches untersucht Versöhnungsarbeit nach dem personalen, der zweite Versöhnungsarbeit nach dem sozialen Paradigma. Beide Teile sind analog aufgebaut: Grundsätzlicheren Erläuterungen folgen zuerst Betrachtungen zu „Versöhnung als Prozess", zur „Versöhnungsarbeit durch Dritte" und schließlich zu „Perspektiven aus der Praxis".

Die Unterscheidung nach interpersonaler und sozialer Versöhnung ist gewagt. Sie kann begründet werden durch unbestreitbare Unterschiede in beiden Versöhnungsprozessen, die auch deutlich herausgearbeitet werden. Gleichwohl geht es dabei, wie die Vf.in einleitend selbst formuliert, um nicht viel mehr als „Akzentverschiebungen", wobei der interpersonalen Versöhnung eine „paradigmatische Bedeutung" zukomme. Durch die analoge Gliederung beider Teile ist zwar die Vergleichbarkeit erleichtert, allerdings um den Preis gelegentlicher Redundanz. Nichttheologen (und vielleicht nicht nur diesen) wäre die Lektüre außerdem erleichtert, wenn die anspruchsvollen Überlegungen gleich an gegebener Stelle durch mehr konkrete Beispiele veranschaulicht würden und so der theoretisch und sprachlich sehr dichte Duktus aufgelockert würde. Auch Zusammenfassungen am Ende der beiden Hauptteile und ein ausführlicheres Gesamtresümee hätten der Arbeit gut getan.

Dies fällt jedoch wenig ins Gewicht angesichts der enormen Leistung der Vf.in. Das Buch ist eine Fundgrube für alle, die sich mit Versöhnung und Versöhnungsarbeit befassen. Theologische Erörterungen stellen dabei den Schwerpunkt gegenüber den Praxisbeispielen dar. Die Beschränkung auf eine rein christliche Perspektive ist fast unvermeidlich, alles andere wäre eine Überforderung und Überfrachtung der ohnehin über 400 S. starken Arbeit. Gleichwohl wäre es hochinteressant, die Befunde in einem nächsten Schritt mit andersreligiösen Zugängen zu Versöhnung und Versöhnungsarbeit zu vergleichen.

Doch es wird keine wesentliche Frage ausgelassen: Was unterscheidet Versöhnung von Vergebung und Verzeihung? Wie verhalten sich Opfer und Täter zueinander? Wie Verantwortung und Schuld? Welche Bedeutung haben Wahrheit, Reue, Umkehr, Strafe, Sühne, Recht und Gerechtigkeit, Zeichen und Rituale etc. in Versöhnungsprozessen? Welche Rolle kann Religiosität spielen – bei Opfern wie bei Tätern wie bei „versöhnenden" Drittparteien? Welchen Anforderungen sind intervenierende Dritte ausgesetzt? Gibt es Unterschiede zwischen religiöser und nichtreligiöser Versöhnungsarbeit?

All diese Fragen werden – jeweils auf interpersonaler und sozialer Ebene – theologisch wie versöhnungspraktisch untersucht und verortet. Sie werden gründlich, mitunter fast zu gründlich und detailliert, behandelt. Theoretische Überlegungen und Modelle werden immer wieder mit der versöhnungspraktischen Wirklichkeit rückgekoppelt, entsprechend kritisiert oder erweitert. In beiden Sphären ist die Vf.in zu Hause, und so vermag die von ihr erarbeitete „definitorische Annäherung" und Kriterienbestimmung für Versöhnungsarbeit durchaus zu überzeugen. Sehr interessant sind auch die drei Praxisbeispiele, die wenig bekannte Versöhnungsprojekte in Bosnien-Herzegowina vorstellen und anhand derer die Vf.in ihr „theologisches Konzept von Versöhnungsarbeit mit Perspektiven der Praxis ins Gespräch" bringt und zugleich überprüft.

So ist das Buch nicht weniger als ein Grundlagen- und Nachschlagewerk für Theologen und alle anderen, die sich intensiv mit Versöhnung und Versöhnungsprozessen beschäftigen (möchten). Die Vf.in hatte sich Großes vorgenommen – und sie hat Großes geleistet. Zu Recht wurde sie dafür mit dem Dissertationspreis 2008 der Theol. Fakultäten der Univ. Münster ausgezeichnet.

Tübingen/Heidelberg Markus Weingardt

Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderungen für die christlichen Kirchen, hg. v. Judith Könemann / Adrian Loretan-Saladin. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009. 221 S. (Beiträge zur Pastoralsoziologie, 11), kt € 24,00 ISBN: 978–3–290–20053–4

Ein aufmerksamer Leser, der sich für die religiöse Situation in den heutigen gesellschaftlichen Prozessen interessiert, wird sich den Titel dieses Buches wohl merken. Den Hg.n ist es gelungen, bekannte Autorinnen und Autoren aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen (Religionssoziologie, Theologie, Rechtswissenschaft und Politikwissenschaft) als Mitarbeiter in dem Bd. zu gewinnen. Elf Beiträge gehen der Frage nach, wie in religiös und kulturell immer pluraler werdender (westeuropäischer) Gesellschaft die Vereinbarkeit von religiöser Vielfalt einerseits und die Sicherung von Toleranz, Gleichberechtigung und Religionsfrieden andererseits zu gewährleisten sind. Den aktuellen Anstoß für die Entstehung der Publikation dürften die Schwierigkeiten mit der Integration v.a. muslimischer Glaubensgemeinschaften in westlichen Gesellschaften gegeben haben, wo die christlichen Kirchen traditionell beheimatet sind. Damit verbunden ist die in der letzten Zeit heftig diskutierte Frage der Gewaltförmigkeit der Religion, was wiederum die Religionsgemeinschaften zum wichtigen Thema in Politik und Gesellschaft macht. In diesem Zusammenhang drängt sich unausweichlich eine weitere Frage nach dem Stellenwert der religiösen Überzeugungen in der Öffentlichkeit auf.

Die Hg. Judith Könemann und Adrian Loretan-Saladin unterscheiden im genannten Problembereich des gesellschaftlichen Zusammenlebens mehrere Ebenen (9–10). Auf eine dieser Ebenen fokussieren sich die Beiträge im Bd.: Sie richten ihr Augenmerk auf das Verhältnis zwischen einem religiös neutralen Staat und den Religionsgemeinschaften sowie auf deren Rolle in der Gesellschaft und der öffentlichen Diskussion. Zunächst muss aber geklärt werden, wie es mit der Vereinbarkeit von Religion und Modernität steht und inwieweit theologische Überzeugungen so modernitätsfähig sind, dass sie grundlegende Strukturen der Modernität wie Gleichheit, Freiheit und Teilhabe anerkennen. Davon hängt wesentlich ab, ob und wie sie sich in den politischen Diskurs einbringen können.

Drei Beiträge im ersten Teil bieten grundlegende Orientierungen für das Verständnis der Problematik der Verortung und der Rolle der Religionsgemeinschaften in der modernen Gesellschaft. Karl Gabriel schlägt in seinem Aufsatz vor, Kirchen als intermediäre Organisationsgemeinschaften in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit zu verstehen. Er trifft dabei eine beachtenswerte Feststellung: „Den Kirchen wird dieser Raum nicht geschenkt. Sie müssen ihn in Europa gegen die traditionellen Kräfte des Säkularismus und kämpferischen

Liberalismus, die ihnen aus ideologischen Gründen nicht mehr als den privaten Raum zugestehen möchten, erstreiten und verteidigen." (28) Siegfried Weichlein vermittelt in seinem Beitrag ein geschichtlich differenziertes Bild des ambivalenten Verhältnisses zwischen der kath. Kirche und der Zivilgesellschaft. Das kirchliche Vereinswesen wird folgendermaßen treffend charakterisiert: „Moderne Mittel wurden eingesetzt, um durchaus unmoderne oder gar antimodernistische Ziele zu erreichen." (42) Der nächste Text von drei Autoren (André Bächtiger, Seraina Pedrini und Mirjam Ryser) zeichnet einige theoretische, empirische und philosophische Grundlagen des Verhältnisses von Religion und Staat nach. Es wird zunächst das Konzept der Säkularisierung skizziert, um herauszufinden, wie sich darin die Beziehungen zwischen Staat und Religion sowie deren Akteuren gestalten. Danach wird der Frage nachgegangen, welche normativen Ansprüche religiöse Gemeinschaften innerhalb eines demokratischen Staates erfüllen müssen, um sich in pluralem Umfeld und im öffentlichen Raum positionieren zu können.

Der erste von insgesamt drei Beiträgen im zweiten Teil analysiert ausgehend vom religionsphilosophischen Standpunkt den epistemischen Status von religiösen Überzeugungen, um zu zeigen, dass diese nicht zwingend gewaltförmig sind. In den nachfolgenden zwei Aufsätzen wird aus theologischer Perspektive erörtert, wie sich das religiöse Individuum unter den Bedingungen der Modernität zur jeweiligen Kirche verhält. Der dritte, mit fünf Beiträgen umfangreichste Teil befasst sich mit der Stellung der Religionsgemeinschaften in Gesellschaft und Staat. Im ersten Aufsatz werden religiöse Elemente im Kriegsrecht analysiert und die These vertreten, „dass religiös beeinflusstes Rechtsverständnis die aktuelle kriegerische Gewalt prägt" (127). Am Beispiel des schweizerischen öffentlich-rechtlichen Anerkennungssystems der Kirchen wird in drei weiteren Aufsätzen die rechtliche Stellung von Religionsgemeinschaften in einem modernen westeuropäischen Staat ausführlich dargelegt und kritisch beleuchtet. Der abschließende Beitrag richtet den Blick auf den Inhalt und die Bedeutung der „interreligiösen Kompetenz" und zeigt den spezifischen Beitrag der christlichen Religion im Rahmen des Erwerbs dieser Kompetenz auf.

Die in diesem Bd. zusammengefassten Beiträge zeichnen sich durch klare Gliederung und fundierte Argumentation aus. Die Autoren bieten darin einen guten Überblick über den aktuellen Diskussionsstand der Problematik, fassen ihre Ergebnisse und Vorschläge abschließend kurz zusammen und bringen viele Hinweise zur neuesten Literatur, was zum weiteren Nachdenken anregt. Auf dem Hintergrund der neuesten andauernden Debatte über den Ort und die Stellung der Religionen in der modernen pluralen Gesellschaft ist diese Publikation für die pastorale Praxis ohne Weiteres nützlich und theologisch hilfreich.

Split Nediljko A. Ančić

Praktische Theologie

Bibel im Spiegel sozialer Milieus. Eine Untersuchung zu Bibelkenntnis und -verständnis in Deutschland, hg. v. Martin Ebner / Karl Gabriel in Verbindung mit Johanna Erzberger / Helmut Geller / Christian Schramm. – Münster: Lit 2008, 497 S. (Forum Religion & Sozialkultur, 16), kt € 39,90 ISBN: 978–3–8258–1252–2

„Es ist nicht zu erwarten, dass die biblischen Texte und Erzählungen aus dem kollektiven wie individuellen Gedächtnis der Menschen verschwinden werden. Sie sind auch bei den Jüngeren – sei es explizit oder eher implizit und untergründig – anwesend. Selbstverständlich bedürfen sie immer neu der Artikulation und Deutung, um die Kette der Erinnerung nicht abbrechen zu lassen. Den Kirchen als Organisationen kommt in modernen Gesellschaften die Funktion zu, gegenüber den Gefährdungen des Gedächtnisverlustes der modernen Kultur als Garanten des Langzeitgedächtnisses zu fungieren." (489)

So lautet das Resümee am Schluss dieses Buches, das die Ergebnisse eines sowohl für die theologische Theorie als auch für die kirchliche Praxis bemerkenswerten Forschungsprojekts präsentiert. Es widerspricht einer verbreiteten Annahme, dass auch die Bibel von dem durch den Druck verschärfter Modernisierung bedingten Ende der Erinnerungskultur betroffen sei.

Die Fragen, denen die Forschergruppe mithilfe einer empirischen Untersuchung auf die Spur kommen wollte, waren: Wie lesen die Menschen die Bibel im Alltag? Was wissen sie von diesem Buch? Welche Bedeutung messen sie ihm bei? Was prägt ihr Vorverständnis der Bibel?

Die Daten wurden mittels eines Gruppendiskussionsverfahrens erhoben. Dazu wurden zehn Gruppen von Erwachsenen und drei Gruppen von Jugendlichen deutschlandweit ausgewählt, und zwar nach dem Kriterium, dass sie sich möglichst kontrastreich voneinander abhoben. Sie sollten sich nach ihren sozialen Milieus sowie nach dem Grad ihrer Nähe bzw. Distanz zur Kirche möglichst profiliert unterscheiden. Für die Milieus wurde das Modell von G. Schulze zugrunde gelegt.

So reichte das Spektrum der Erwachsenengruppen vom Posaunenchor einer ev. Kirchengemeinde über einen Bibelkreis u. a. bis hin zu einer Amnesty-International-Ortsgruppe und einer Ortsgruppe des Deutschen Gewerkschaftsbundes. Die Jugendgruppen bestanden aus einer evangelikal orientierten CVJM (Christlicher Verein Junger Menschen)-Gruppe, einer liberal-christlich ausgerichteten KSJ (Katholische Studierende Jugend)-Gruppe sowie einer sozialistisch-linksdemokratischen Solidaritätsgruppe.

Hinter dieser Auswahl stand die Annahme, dass sich im jeweiligen Muster des Umgangs mit der Bibel die für die Gruppe spezifischen milieutypischen Erfahrungsräume und Weltbilder widerspiegeln, dass also die Lesart der Bibel weitgehend von dem Milieu, dem man zugehört, geleitet wird. Entsprechend vielfältig – so ergab die Untersuchung in der Tat – sind die Muster und Formen, in denen biblische Texte tradiert werden.

Die Gruppengespräche wurden so geführt, dass zunächst den Teilnehmer/inne/n die Gelegenheit gegeben wurde, sich und die Gruppe vorzustellen und sie in ihrer Eigenart zu charakterisieren. Anschließend wurde allgemein nach dem Verständnis der Bibel und nach der Bedeutung gefragt, die ihr beigemessen wird. Danach wurden einzelne Bibelstellen vorgelegt (Mt 5,39; Mt 5,38–48; Mk 5,24–34) und die Gruppen um deren Interpretation gebeten. Ausgewertet wurden die transkribierten Gespräche auf der Grundlage der Theorie des konjunktiven Erfahrungsraums (nach K. Mannheim) mithilfe der dokumentarischen Methode der Interpretation (nach R. Bohnsack).

Die theoretischen Grundlagen der Arbeit (u. a. die Milieuforschung) und die Untersuchungsmethode sind ausführlich im 1. Kap. dargelegt. Das 2. Kap. präsentiert die Ergebnisse der Gespräche mit den Erwachsenengruppen. Dabei werden sie jeweils einzeln ausführlich mit vielen Originaltönen wiedergegeben. „So kann sich der Leser selbst ein Bild davon machen, wie die einzelnen Gruppen die Bibel wahrnehmen, welchen Stellenwert sie ihr geben und wie sie mit ausgewählten biblischen Texten umgehen. Methodisch liegt der Akzent hier auf der Zielsetzung, möglichst intensiv und nah die Sicht der Gruppen auf die Bibel zu Wort kommen zu lassen." (11) Abschließend wird ein Vergleich der Gruppen miteinander vorgenommen, wobei die unterschiedlichen Milieuzugehörigkeiten sich deutlich herauskristallisieren. Bei der Auswertung der Gespräche in den drei Jugendgruppen, die im 3. Kap. erfolgt, wird zusätzlich zu der Abbildung der Alltagswelten, die sich in ihnen jeweils widerspiegeln, zu rekonstruieren versucht, wie diese zustande kommen. Hier sind die Kontraste zwischen den drei Gruppen am stärksten. Dieses nochmals generationstypisch zu interpretieren, hat sich das 4. Kap. vorgenommen. Erkennbar wird hier „eine Tendenz zur Polarisierung im Umgang mit der Bibel" (489): Auf der einen Seite wird sie als zuverlässige Quelle für eine sichere Lebensorientierung gesucht und in Anspruch genommen. Auf der anderen Seite wird sie im Kontext individualisierter Lebensentwürfe und -praxen einer Bewährungsprobe unterworfen, ob und inwiefern sie dem Leben Sinn zu vermitteln vermag.

Folgt man K. Gabriels zu Beginn des Buches (16ff) vorgenommener Unterscheidung zwischen drei Arten der Präsenz der Bibel, nämlich der kulturellen, der kirchlichen und der individuellen, so wird diese durch die vorliegende Untersuchung bestätigt und gewinnt an Anschaulichkeit: Unter den Gruppen besteht eine weitgehende Übereinstimmung dahingehend, dass sie der Bibel eine gewichtige kulturelle Bedeutung zuschreiben, selbst wenn sie ihr eine Autorität als Hl. Schrift nicht beimessen wollen. Für Gruppen, die sich kirchlich angebunden fühlen, hat sie eine mehr oder weniger selbstverständliche Autorität, auch wenn man sich nicht viel mit ihr auseinandersetzt. Die Bibel kann allerdings auch dazu dienen, ein eigenes christliches und kirchliches Selbstbewusstsein zu finden, notfalls auch gegen den in der eigenen Umgebung begegnenden kirchlichen Mainstream. Auf der individuellen Ebene bestätigt sich der vermutete Trend, dass die Bibel v. a. bei den danach Suchenden in immer stärker werdende Konkurrenz zu alternativen Lebensdeutungsangeboten gerät und sich ein synkretistischer Umgang mit ihr feststellen lässt.

Bevor man allerdings zu vorschnelle Generalisierungen vornimmt, sollte man mit großer Aufmerksamkeit die Gruppenprotokolle studieren, die jeweils in der Weise, wie sich die Gesprächsteilnehmer/innen der Bibel annähern und die vorgelegten Texte auslegen, für sich sprechen. Sie vermitteln Einblicke in „Alltagsexegesen", die in ihrer Bedeutung bislang nicht genügend gewürdigt worden sind. Dabei bekommt es jede/r, die bzw. der in Verkündigung, Katechese und Unterricht biblische Texte vermitteln möchte, damit zu tun. Ergänzend zu den wenigen Rezeptionsstudien, die stärker (entwicklungs-)psychologisch angelegt sind, lässt diese Untersuchung für den sozialen Kontext, der die Lesart der Bibel beeinflusst, sensibel werden. Dabei erweist es sich fast durchgängig, dass ein biblischer Text so lange zurechtgelegt wird, bis er in das eigene, vom Zugehörigkeitsmilieu her vorgegebene Verständnis (Weltbild) hineinpasst oder, wenn das nicht gelingt, als nicht nachvollziehbar abgetan wird. Dass er seinerseits das eigene Vorverständnis anzufragen und zu irritieren vermöchte, kommt nicht vor – ein Befund, der theologisch und pastoral zu denken gibt.

Von Interesse für die Milieuforschung ist der von dieser Studie zu Tage geförderte Befund, dass die vorliegenden Modelle teilweise viel zu großflächig sind, um das mittels der rekonstruktiven Forschung gewonnene, viel buntere und vielfältigere Bild der vorfindlichen sozialen Realität zu erfassen.

Bei der Transkription eines auf Band aufgenommenen Gruppengesprächs hat sich offensichtlich an einer Stelle ein sinnentstellender Fehler eingeschlichen: Auf S. 160 unten muss es statt „denke dumm" wohl heißen „denket um".

Dortmund Norbert Mette

Kubin, Sarah: **Ritual der Individualisten**. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes. – Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. V. 2009. 195 S. (Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Univ. Tübingen, 32), kt € 15,50 ISBN: 978–3–932512–3

Dass es Eucharistiefeiern der Gemeinden am Sonntag mit Teilnehmern aus recht unterschiedlichen Milieus und Zielgruppen zu tun haben, ist auch Liturgiewissenschaftlern nicht erst seit der Sinus-Studie der Bischofskonferenz von 2005 bekannt. Allerdings fehlt es an empirischen Untersuchungen, welche die Wirkung der jeweiligen Gestaltung der Liturgie auf die Teilnehmer erfragen. Von daher verdient diese kulturwissenschaftliche Magisterarbeit Beachtung, die sich u. a. Fragen wie diesen stellt: Wirkt sich sozialer Wandel auf das gottesdienstliche Ritual aus? Und wenn ja: wie? Wie wichtig sind persönliche Überzeugungen der Priester von dem vorgegebenen Ritual und wie verhalten sich diese gegenüber den liturgischen Vorgaben? Was bewirkt welche Gestaltung bei welchen Teilnehmern? Dabei handelt es sich um eine ethnographische Arbeit, die versucht, beschreibend Einblicke in das katholische Gottesdienstritual in konkreten Kirchengemeinden im sozialen Wandel zu geben. Veränderungen, Motivationen und Bedeutungszuschreibungen im Ritual werden entsprechend dem Fach Empirische Kulturwissenschaft möglichst eingehend und differenziert zu beschreiben versucht. Dabei ist es ein Vor- und keineswegs ein Nachteil, dass die Vf.in nicht nur katholisch sozialisiert ist, sondern auch ein einjähriges Praktikum in einer Gemeinde absolviert hat. Dennoch bekennt sie, dass sie selbst bei regelmäßigem Gottesdienstbesuch nur wenig Wissen über liturgische Regeln und Vorgaben des Messbuchs und noch viel weniger über die römischen Verlautbarungen in dieser Zeit erworben hat. Für die Gottesdienstgestaltung ist das insofern aufschlussreich, als bei den meisten Teilnehmern mit noch weniger Voraussetzungen gerechnet werden muss.

Die Untersuchung bezieht sich auf drei katholische Pfarrgemeinden in Stuttgart und deren Sonntagsgottesdienste, wobei – nach einer knappen, aber durchaus zutreffenden Einführung in den Forschungsstand – die Methodik der Untersuchung ausführlich begründet und dargestellt wird. Die Auswahl der Gemeinden, Sondierungsgespräche, teilnehmende Beobachtung, Leitfaden der Gruppenbefragungen, Interviews mit den Priestern etc. ergeben selbstverständlich kein repräsentatives Ergebnis, reichen aber völlig aus, um grundsätzliche Schlussfolgerungen für die heutige Situation „normaler" sonntäglicher Messfeiern zwischen „kollektivem Ritual und Vielfalt der Motive" – so eine Kapitelüberschrift – ziehen zu können.

Dass heute im Normalfall die Teilnahme an der Liturgie auf eine bewusste Entscheidung zurückgeht und nicht mehr einer Selbstverständlichkeit unterliegt, zeigen alle Befragungen, was die Vf.in wohl zu Recht als Individualisierung interpretiert. Daher auch der Titel: Ritual der Individualisten. Schon Michael N. Ebertz hat die Entwicklung der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst als Weg vom Muss über das Soll zum Kann gekennzeichnet. Von daher stellt sich für sensible Priester immer neu die Frage: An welchen Gottesdienstteilnehmern ist die Gestaltung des Rituals auszurichten?

Da liturgische Kenntnisse und Glaube nicht mehr selbstverständlich sind und die Stütze eines festen katholischen Milieus weithin fehlt, muss das Ritual so beschaffen sein, dass es Menschen den eigenen Glauben und auch das Ritual selbst weiterhin als sinn- und bedeutungsvoll erleben lässt. Die Aufgabe der Liturgie, etwas darzustellen, das sich letztlich aller Darstellung entzieht, war schon immer ein schwieriges Unterfangen, das heute aber immer noch schwieriger wird. Deshalb geben die für den Gottesdienst Verantwortlichen Hilfestellungen im Ritus selbst, ersetzen schwierige Elemente wie etwa das Schuldbekenntnis durch andere Formen, vereinfachen Gebete, lassen die Gemeinde dem Priester zukommende Texte mitsprechen, nehmen in Begrüßung, Predigt und Fürbitten auf den Alltag der Teilnehmer Bezug und fördern die aktive Teilnahme. Solche Änderungen zeigen Wirkung und verändern die Wahrnehmung eines Gottesdienstes. Wird darauf generell verzichtet, führt das zum Widerstand Vieler mit unterschiedlichen Folgen für die Teilnahme selbst. Die Vf.in behandelt das alles unter der bezeichnenden Überschrift „Gottesdienst zwischen Zugangserleichterung, Verharmlosung und Anspruch". Sorgfältig beschrieben wird das Verhältnis von Priestern und Laien, wobei sich schon in den untersuchten Gemeinden Unterschiede auftun.

Interessant ist auch, wie eine Kulturwissenschaftlerin sich der Transzendenzerfahrung nähert, denn nach Aussage der Priester sollen die Teilnehmer „Gottes Nähe spüren", die Teilnehmer selbst wollen „Gott im Alltag bewusst Raum geben". Als unverzichtbar dafür wird von den Befragten Feierlichkeit (nicht Festlichkeit) gesehen, umschrieben auch mit Würde, Erhabenheit. Hinzu kommt die Stimmigkeit des Ablaufs. Die Glaubwürdigkeit des Rituals hängt dabei ganz entscheidend von der Authentizität des Priesters und der anderen liturgischen Handlungsträger ab. Die Vf.in kommt letztlich auch zu dem Ergebnis, „dass die ‚Individualisten' heute bewusster am Ritual teilnehmen, dies wollen und durch die beschriebenen Veränderungen auch können" (167).

Die auch und v. a. für die liturgische Praxis lesenswerte Arbeit, die durch ihr Ergebnis manche römische Verlautbarungen zur Liturgie der letzten Jahre in Frage stellt, wird durch ein in der Arbeit selbst benutztes und durchaus kompetent ausgewähltes Literaturverzeichnis sowie – für eine kulturwissenschaftliche Arbeit wohl unverzichtbar – einen Anhang mit dem Aufbau der Messfeier abgeschlossen.

Münster Klemens Richter

Giebel, Michael: **Predigt zwischen Kerygma und Kunst**. Fundamentalhomiletische Überlegungen zu den Herausforderungen der Homiletik in der Postmoderne. – Neukirchen: Neukirchener Verlag 2009. 397 S. (Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung, 10), kt € 34,90 ISBN: 978–3–7887–2385–9

Die von dem Greifswalder Praktischen Theologen Michael Herbst betreute Diss. verfolgt das Ziel, die Beziehung der gegenwärtigen Homiletik zur Postmoderne zu klären. Sie erscheint in der wissenschaftlichen Reihe des 2004 gegründeten Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung und zeigt – neben dem vorausgehenden, ebenfalls einer homiletischen Thematik gewidmeten neunten Bd. – eine Ausweitung des dort bearbeiteten Spektrums. Standen bisher Fragen der Gemeindeentwicklung und -organisation im Vordergrund, wird jetzt offenkundig ein homiletischer Schwerpunkt gesetzt. Die Leser/innen können gespannt sein: Wie stellt sich aus Sicht des missionarischen Gemeindeaufbaus die gegenwärtige Homiletik dar?

Die Untersuchung gliedert sich in vier Teile: Schon der erste Teil („Wahrnehmen I – Die Gegenwart", 20–165) hat monografischen Charakter. In einem ersten Kap. stellt der Vf. klug systematisierend und bündig das Konzept „Postmoderne" vor. Dabei gelingt es ihm durch geschickten Rückgriff auf wichtige die Diskussion bestimmende Autoren (Derrida, Lyotard, Welsch, Eco) das charakteristische Profil dieser gesellschaftliche und reflexiv kulturelle Veränderungen umfassenden Denkform zu bestimmen. Im zweiten Kap. werden auf dem Hintergrund der so gewonnenen Einsichten zehn homiletische Ansätze durchmustert. In einem ersten Schritt werden sie kurz dargestellt, in einem zweiten auf ihre Bestimmtheit von bzw. ihren Umgang mit der Postmoderne befragt und dann in ihrer systematisch-theologischen Grundbestimmung zusammengefasst. Dabei werden – neben den bekannten Namen (Herbst, Engemann, Nicol, Wolf-Withöft, Grözinger, Pohl-Patalon) – auch sonst in der gegenwärtigen ev. Homiletik kaum berücksichtigte Positionen aufgegriffen: aus freikirchlicher Sicht (Achim Härtner / Holger Eschmann), aus den Niederlanden (Paul Oskamp / Rudolf Geel), aus Österreich (der kath. Homiletiker Ewald Huscava) und aus publizistischer Perspektive (Johanna Haberer). Dadurch gelingt es dem Vf., ein breites Spektrum zu eröffnen. Der Schwerpunkt liegt ganz auf der sorgfältigen Rekonstruktion, nur an wenigen Stellen (z. B. 52f, 62) durch kritische Anfragen unterbrochen. Die pragmatisch gerechtfertigte zeitliche Begrenzung der ausgewählten Ansätze durch einen Erscheinungstermin nach 2000 ist zwar verständlich, führt aber zu problematischen (systematischen) Lücken: So wird in dem ganzen Buch der für die neuere ev. Homiletik grundlegende Manfred Josuttis kein einziges Mal erwähnt (von Ernst Lange ganz zu schweigen); auf kath. Seite fällt eine genauere Beschäftigung z. B. mit Rolf Zerfaß aus. Das dritte Kap. fasst dann – schließlich in einer Übersichtsgrafik schematisiert (180f) – den Ertrag dieses Teils zusammen.

Der zweite Teil (186–250) betritt ganz anderes Terrain. Überwogen bisher Reflexionen zu Pluralismus und Ästhetisierung, geht es jetzt um „Das Wesen der Predigt" (Wahrnehmen II). Zwar versucht der Vf. einige Male noch, an das bisherige postmoderne Reflexionsniveau anzuknüpfen. So betont er wiederholt, dass auch die angestrebte Wesensbestimmung nur eine vorläufige ist. Doch im materialen Durchgang der Kap. 4–6 dominieren thetisch dogmatische und unmittelbar in systematische Begrifflichkeit überführte Bezüge auf ntl. Texte. Dabei wird im 4. Kap. unter Rückgriff auf die Dogmatik Wilfried Härles die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung als grundlegendes Kriterium für die „Beurteilung der Rezeption postmodernen Denkens in der Homiletik" (192) präsentiert. Im 5. Kap. wird dann durch holzschnittartige Wortfeldanalysen „Verkündigung im Neuen Testament" rekonstruiert. Zwar merkt der Vf. an, dass das NT „die Predigt, wie sie heute bei uns im Gottesdienst gepflegt wird" (196), nicht kennt (das AT wird aus pragmatischen Gründen einfach weggelassen). Doch zieht er daraus keine (hermeneutischen) Konsequenzen für die weitere Untersuchung. Vielmehr wird im 6. Kap. unter dem Anschein einer biblischen Begründung mittels des Begriffs „Verkündigung" eindimensional

eine traditionelle dogmatische Predigtlehre skizziert, zusammengefasst: „Verkündigung ist ein intentionales Handeln Gottes, das auf Glauben zielt. Er begabt und beauftragt Menschen dazu, das Evangelium zu verkündigen, um Menschen zum Glauben an Jesus Christus und zu einem Leben mit ihm zu rufen […].“ (247) Eine kontextuelle Aufhellung des antiken Bedeutungsprofils von „keryssein“ hätte hier zumindest die hermeneutische Frage aufgeworfen: Wie kann eine Vorstellung wie die des Herolds, die in der antiken Kultur mit monarchischen Herrschaftsformen verwurzelt ist, direkt in eine „postmoderne“ Kultur mit demokratischer Verfassung übertragen werden?

Solchermaßen mit klaren Vorstellungen von Verkündigung ausgerüstet werden im dritten Teil – „Urteilen – Kritik gegenwärtiger homiletischer Phänomene“ (252–358) – die in Kap. 2 vorgestellten Ansätze kritisch geprüft. Hierzu setzt der Vf. mit einer kurzen Kritik des postmodernen Pluralismus ein (Kap. 7). Seine Leitformel ist dabei, den Singular der „Christusgemäßheit“, die in pluraler Form gepredigt werden kann, als Fundament zu nehmen. Ausführlicher werden dann das „ästhetische“ (Kap. 8) und das „rezeptionsästhetische Paradigma“ (Kap. 9) diskutiert. Leider nimmt sich der Vf. hier aber zu viel vor. Ganz grundsätzlich will er eine Bestimmung des Ästhetischen leisten, kommt aber dabei über das Referat einschlägiger Lexikon- und Handwörterbuchartikel (vom Philosophischen Handwörterbuch bis Wikipedia) nicht hinaus. Die „Lösung“ stellt dann Herbsts Verständnis der Predigt als Handwerk dar. Hinsichtlich der Rezeptionsästhetik versucht der Vf., durch die Unterscheidung zwischen einer unteren Ebene und der Ebene Gottes eine Berechtigung rezeptionsästhetisch orientierter Homiletik aufzuzeigen, sie aber vor einer theologischen Unterbestimmung zu warnen. Das klassische homiletische Dreieck (Text – Prediger – Hörer) soll deshalb zur Pyramide erweitert werden, mit Gott als „eigentliche(m) Subjekt im Predigtgeschehen“ (358).

Der Bd. mündet in einen knappen 4. Teil „Konsequenzen“ (359–376). Nach zusammenfassenden Überlegungen gibt der Vf. einige Hinweise für die homiletische Theoriebildung und -didaktik.

Insgesamt ist lobend hervorzuheben, dass sich der Vf. in offener Weise den Herausforderungen der Postmoderne stellt. Im ersten Teil zeigt er, dass er die wichtigsten Impulse dieser – in sich disparaten – Denkbewegung gut herausarbeiten kann und so ein Instrumentarium hat, um gegenwärtige homiletische Konzepte differenziert zu verstehen. Die Lektüre dieses Teils lohnt sich für jeden/jede, der/die gegenwärtige deutschsprachige Homiletik vor dem Hintergrund der postmodernen Herausforderungen kennenlernen will. Doch leider gelingt es dem Vf. im Weiteren nicht mehr, dieses Reflexionsniveau beizubehalten. Offenkundig will er dann zu viel auf einmal. Angesichts von holzschnittartig referierten Diskursen in den verschiedenen von ihm betretenen Themenbereichen (Ästhetik, Kunst, Rezeptionsästhetik, biblische Hermeneutik usw.) zieht er sich auf hermeneutisch nur noch wenig reflektierte dogmatische Positionen zurück. Sie dienen ihm dann als Grundlage für die Kritik an gegenwärtigen homiletischen Ansätzen.

Praktisch-theologisch ist bedauerlich, dass hier – wieder einmal – Homiletik getrieben wird, ohne den liturgischen Kontext der Predigt konzeptionell einzubeziehen (s. aber die lobend hervorgehobene Integration der Kirchenmusik in die homiletische Ausbildung bei Herbst!). Auch ist unter empirischen Gesichtspunkten zu fragen, in welcher Perspektive die Predigt im Sonntagsgottesdienst als homiletischer „Normalfall“ (74) gelten kann.

Münster Christian Grethlein

Boschki, Reinhold, in Zusammenarbeit mit Stefan Altmeyer und Julia Münch: **Einführung in die Religionspädagogik**. – Darmstadt: WBG 2008. 168 S. (Einführungen), kt € 9,90 ISBN: 978–3–534–19613–5

„Gebt dem Religionsunterricht die letzte Ölung“ heißt es provokativ in der Bildzeile zu einer Karikatur, die in diesem Buch von Reinhold Boschki veröffentlicht ist (50) und einem an einer deutschen Univ. verteilten Flugblatt entstammt. Diese Zeichnung zeigt einen Jungen, der sich mit einem Hammer einen Nagel durch die Hand schlägt und dabei seinen Vater beim Zeitung Lesen stört. Obwohl das Blut in Richtung Kaffeetasse spritzt, entfährt dem Vater beim Anblick seines irritiert guckenden Sohnes lediglich die Frage: „Kannst Du Deine Hausaufgaben für den Religionsunterricht nicht woanders machen?“

Damit trifft der Vf. buchstäblich den Nagel auf den Kopf und fragt zugleich, ob „die Menschen heute überhaupt noch etwas religiös lernen [wollen], außer vielleicht eine kleine Minderheit“ (ebd.). In einer Zeit der Säkularisierung und der (religiösen) Pluralisierung, der (religiösen) Individualisierung, Enttraditionalisierung, Entkirchlichung, Medialisierung und Globalisierung ortet B. dennoch religiöse Phänomene der Gegenwart, die sich teilweise jedoch als Religion ohne Gott präsentieren. Sein Fazit lautet somit treffend: „Es ist nicht davon auszugehen, dass die Religion von der Bildfläche verschwindet, aber es ist klar, dass sich ein immenser Transformationsprozess des Religiösen vollzieht, was für religiöse Erziehung und Bildung unmittelbare Konsequenzen nach sich zieht.“ (58)

In dem ökumenisch ausgerichteten Bd. nähert sich B., Prof. für Religionspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung und Homiletik an der Univ. Bonn, grundlegenden Aspekten des religionspädagogischen Handelns und Denkens. Er führt in Zusammenarbeit mit Stefan Altmeyer und Julia Münch mit treffenden Beispielen in die Prinzipien und Arbeitsweisen der Religionspädagogik ein und liefert speziell Studienanfängern ein übersichtlich strukturiertes Kompendium, das die Disziplin mit ihren Entfaltungen in der Praxis präsentiert.

Religionspädagogik steht grundsätzlich im Schnittpunkt von Theologie und Sozialwissenschaften, wie es im Vorwort graphisch veranschaulicht wird (14). „Aus dieser doppelten Bestimmung von Religionspädagogik ergibt sich die Notwendigkeit, das Fach von beiden Seiten her näher zu begründen.“ (15) Somit handeln auch die ersten beiden Teilkap. A und B von biblischen, historischen und systematisch-theologischen bzw. von sozial- und erziehungswissenschaftlichen Zugängen.

Teil A setzt sich zunächst mit dem religiösen Lehren und Lernen in der Bibel und in der frühen Kirche bis zur Entstehung der Religionspädagogik auseinander. Neben der Entstehung von Katechese und Katechismen behandelt dieser Abschnitt das Aufkommen der Religionspädagogik „Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts“ (38). Die theologische Anthropologie wird als Grundlage religionspädagogischen Handelns und Denkens ausgemacht.

Der Folgeteil B beleuchtet die (religions-)soziologische, die entwicklungs- und religionspsychologische sowie die erziehungswissenschaftliche Perspektive. Neben den schon eingangs erwähnten zentralen soziologischen Stichworten thematisiert B. die Frage nach der Identität bei Heranwachsenden und die jugendliche Entwicklung einer religiösen Identität. Um Lernen und Bildung geht es im erziehungswissenschaftlichen Teil, der gleichermaßen Aspekte der Erziehung mit berücksichtigt. Aus allen drei Bereichen werden religionspädagogische Konsequenzen gezogen.

Diesen beiden theoretischen Entfaltungen schließt sich der Hauptteil C an, der mit einer übergreifenden Theorie religiöser Bildung aufwartet und die theoretischen Grundlagen immer mehr auf den das Buch abschließenden Praxisteil hin konkretisiert. B. nimmt die heutige Religionspädagogik ins Visier und stellt sie im Überblick vor. Als aktuelle religionspädagogische Diskussionsfelder benennt er u. a. das spirituelle Lernen, Religionspädagogik und Katechese, interreligiöses Lernen, ökumenisches Lernen, die konfessionelle Kooperation oder den Lernprozess Christen – Juden. Besonders deutlich wird seine Darstellung der religiösen Bildung und des religiösen Lehrens und Lernens da, wo der Vf. sie in der Schnittmenge der Bereiche „Vermittlung“ (Inhalts- und Traditionsorientierung), „Aneignung“ (Erfahrungs- und Subjektorientierung) und „Beziehung“ (Kommunikations- und Beziehungsorientierung) positioniert (108). Gerade korrelationsdidaktisch ist diese Verhältnisbestimmung fruchtbar, die fünf Beziehungsdimensionen beinhaltet, und zwar die Beziehung zu Gott, zur Welt, in der wir leben, zu anderen Menschen, zu sich selbst und zur Zeit (111ff).

Teil D beschließt den Bd. mit didaktischen Realisierungen und benennt Lernorte, Lernarten und Lernwege. Neben der Familie sind Gemeinde, Schule und die Erwachsenenbildung oder die elektronischen Medien religionsdidaktische Lernorte, die jedoch „keineswegs isoliert gesehen werden“ (134) dürfen. Exemplarisch stellt B. einige elementare religionsdidaktische Grundkonzepte vor, wie z. B. die soeben erwähnte Korrelation, die Themenzentrierte Interaktion (TZI), die Symbol- oder Bibeldidaktik, die Kirchenraumpädagogik, die medienorientierte Religionsdidaktik oder die performative Religionsdidaktik. Ein Blick auf die Lernwege rundet diese Einführung ab. Als solche fokussiert der Bd. das personale Angebot in Schule und Gemeinde, die Ziele und besonders die ganzheitlich (kognitiv, emotional, sozial und handlungsorientiert) ausgerichteten Methoden (der Vf. befürwortet eine ausgewogene Mischung „zwischen Abwechslung und produktiver Verlangsamung“ [150]) oder auch sieben Schritte der Unterrichtsvorbereitung.

„Religionspädagogisch denken zu lernen, ist das wichtigste Ziel dieses Buches.“ (9) Dieser erste Satz des Vorwortes lässt sich in einem kleinen Fazit erneut aufgreifen, da dieses Ziel nicht zu hoch gesteckt war, sondern mit dem vorliegenden Werk eindeutig erreicht wird. Die vielfältigen Ebenen der Religionspädagogik bündelt B. in diesem Titel anschaulich und verweist in dem umfassenden Literaturverzeichnis von immerhin 14 S. auf zentrale Publikationen, die zur Vertiefung anregen. Das Register gestattet eine schnelle alphabetische Stichwortsuche und listet im Text erwähnte Personen sowie zentrale Sachverhalte auf.

Besonders gelungen ist die Ertragsauflistung nach jedem der vier Hauptkap. A bis D. Mit jeweils fünf Grundoptionen, die wie andere Passagen (längere Zitate) hilfreich grau unterlegt sind, stellt B. so die Quintessenz eines jeden Kap.s dar. So erhält der Leser beim nochmaligen Nachschlagen einen Überblick der zentralen Ergebnisse, die jeweils so prägnant formuliert sind, dass sie quasi auf Karteikarten zur Prüfungsvorbereitung festgehalten werden könnten.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Interreligiöse Beziehungen

„...damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. Walter Homolka / Erich Zenger. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 224 S. (Theologie kontrovers), kt € 11,95 ISBN: 979–3–451–29964–3

Um das Buch angemessen verstehen zu können, ist ein Blick in die Vorgeschichte, die durchgehend angesprochen oder vorausgesetzt wird, notwendig: Im Juli 2007 hatte Papst Benedikt XVI. entgegen vielfacher Warnungen auch aus der kath. Kirche den tridentinischen Messritus von 1570 als außerordentliche Form der röm.-kath. Liturgie wieder zugelassen. Dies schloss die Fürbitte „Für die Bekehrung der treulosen Juden" – „dieses verblendete Volk" in „Finsternis" – ein, „damit auch sie Jesus Christus erkennen mögen". Viele hatten gehofft, der Papst werde die dem Zweiten Vatikanischen Konzil folgende Fürbitte des ordentlichen Ritus von 1970, die für das gesamte deutsche Sprachgebiet verpflichtend ist, übernehmen. Sie lautet: „Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will." Auf *diesem* Wege mögen sie „zur Fülle der Erlösung" gelangen.

Im Text von 1970 ist nicht die Rede davon, dass Juden durch die christliche Evangelisierung zur Erkenntnis des wahren Gottes gelangen. Dass Juden dem zustimmen konnten, ist einsehbar, ebenso, dass die Wiederzulassung der Fassung von Trient international auf Unverständnis, Enttäuschung und Empörung stieß, da nicht nur die Juden darin einen deutlichen Rückschritt erblicken mussten. Als Reaktion darauf verfasste Papst Benedikt höchstpersönlich eine neue (im Vergleich zum Text von Trient deutlich entschärfte) Fassung, die im Februar 2008 veröffentlicht wurde, die aber auf nicht weniger Protest und Kritik stieß. In ihr wird darum gebetet, „dass Gott, unser Herr, ihre (d. h. der Juden) Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen erkennen". Wie immer man diese Bitte interpretiert (eschatologisch, im Hinblick auf die Endzeit – so Kardinal Kasper u. a. in dem auf S. 107–109 dokumentierten Beitrag aus der FAZ – oder als Hoffnung auf innergeschichtliche Verwirklichung – mit Hilfe christlicher Mission?): Nicht nur Juden sehen darin die Behauptung impliziert, dass das Judentum im Vergleich mit dem Christentum defizitär sei. Warum sonst sollte man um ihre „Erleuchtung" beten?

Die Beiträge für das vorliegende Bändchen wurden in wenigen Wochen geschrieben, sodass es bereits im Mai 2008 zum Katholikentag in Osnabrück im Verkauf war. Unter „Dokumentation" (10–22) findet sich die Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) vom 29.2. als Reaktion auf den Text der neuen Karfreitagsfürbitte von 2008, anschließend wird ein knapper Überblick über die Textfassungen der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 1570 bis 2008, bearbeitet von A. Gerhards, geboten, sodann folgt die Verlautbarung des Vatikanischen Staatssekretariats zur neuen Karfreitagsfürbitte vom 4. April. Festgehalten zu werden verdient der Satz, demzufolge „der Heilige Stuhl [...] nichts an dem Respekt der Katholischen Kirche gegenüber den Juden zu ändern beabsichtigt, der sich auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils *entwickelt* (kursiv: H. F.) hat". Lautet der durchgehende Vorwurf von jüdischer und katholischer Seite doch, dass die Formulierung von Papst Benedikt ein Rückschritt hinter das Zweite Vatikanische Konzil sei, ganz zu schweigen von dem v. a. von Papst Johannes Paul II. theologisch vertieften, biblisch begründeten erneuerten Verhältnis der kath. Kirche zum Judentum.

Im Hauptteil des Buches werden zunächst jüdische Stellungnahmen von seit Jahren im christlich-jüdischen Dialog Beteiligten präsentiert (24–90): von H. G. Brandt, M. Brumlik, G. B. Ginzel, W. Homolka, N. Kalmanowicz und J. Sievers aus deutscher sowie von M. A. Signer aus US-amerikanischer Perspektive. Wer um die Betroffenheit, Verletzlichkeit, aber auch um die Überzeugung betreffs des eigenen theologischen jüdischen Glaubens wissen will, kommt um die Lektüre dieser Seiten nicht herum. Es folgen kritische katholische Stellungnahmen (91–221) von J. Brosseder, E. H. Füllenbach, A. Gerhards, H. Heinz, H. H. Henrix, H.-G. Schöttler, K. Wenzel, J. Wohlmuth und E. Zenger sowie von J. T. Pawlikowski, dem Präsidenten des *International Council of Christians and Jews* (ICCJ), der in Chicago Sozialethik lehrt. Am Ende (222–224) werden die Autoren kurz vorgestellt.

Das Buch versammelt vielfältige, bedenkenswerte Stimmen. Von den Beiträgen zu den historischen und theologischen Hintergründen der verschiedenen Fassungen der Karfreitagsfürbitte erscheint besonders lesenswert der dogmen- und theologiegeschichtlich sorgfältige Vergleich der verschiedenen Texte von 1570, 1965, 1970 und 2008 durch Josef Wohlmuth (191–204), der zu Recht darauf hinweisen kann, dass in den letzten drei Fassungen weder von Verblendung noch vom Unglauben der Juden die Rede ist, und daher den neuen Text positiv lesen zu können meint. Diese Stimme bleibt eine Ausnahme, da von Wohlmuth die biblisch vorgegebene Spannung „ungekündigter Bund Gottes mit Israel – universales Heil durch Jesus Christus" zwar benannt, aber nicht gelöst wird (ebd. 203f), während die vatikanische Erklärung und andere vatikanische Stellungnahmen dieses theologische Problem nicht einmal benennen. (Dieses Schweigen bzw. Verschweigen betrifft auch die bischöflichen Stellungnahmen in Deutschland zur neuen Erklärung „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen" des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZdK vom 9. März 2009, ein Versuch, das Gespräch über die neue Fassung der Fürbitte von 2008 theologisch zu vertiefen und weiterzuführen.) Die theologische Debatte steht noch aus; sie ist dringlich im Hinblick auf die Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs. Bei einer absoluten, exklusiven Bindung des Heils an den Tod Jesu Christi kann es einen eigentlichen theologischen Dialog zwischen Christen und Juden nicht geben; darin stimmen nicht nur alle jüdischen, sondern auch alle christlichen Autoren überein, ihn kann es nur „auf gleicher Augenhöhe" geben, wie mehrfach formuliert wird – in Respekt vor der Überzeugung des Anderen. Es steht nicht Unglaube gegen Glaube, sondern Glaube gegen Glaube.

Im Hinblick auf die eschatologische Deutung durch Kardinal Kasper seien die Beiträge von Micha Brumlik (28–35) und Elias F. Füllenbach (106–114) zur Lektüre empfohlen. Aber selbst in dieser diplomatisch entschärften Deutung können Juden den Text der neuen Fürbitte nicht akzeptieren, da man auch in ihr noch um „Erleuchtung" der Juden bittet, für die Jetztzeit demnach von einem Defizit im jüdischen Glauben ausgeht. Dem widerspreche die biblisch begründete, auch vom Apostel Paulus vertretene Überzeugung (vgl. Röm 11,25f), dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk ungekündigt ist, mithin das jüdische Nein zu Jesus Christus diese Zusage nicht aufhebt.

Ein substantielles innerkatholisches, bislang ungelöstes Problem ist das Faktum, dass im ordentlichen, offiziellen Ritus am Karfreitag ein Gebet formuliert wird, dem der Text im außerordentlichen Ritus deutlich widerspricht. Kann ein und dieselbe Kirche gemäß dem Prinzip *lex orandi – lex credendi*, auf das der Papst selbst im Erlass zur Zulassung der Tridentinischen Messe hingewiesen hat (vgl. die Hinweise auf den S. 13, 131f, 159f, 171f), zwei in sich widersprüchliche Gebete beten?

Ein anderes grundlegendes Problem, das auch in den Beiträgen des Bibelwissenschaftlers E. Zenger (205–221) und des Liturgiewissenschaftlers A. Gerhards (115–125) nur indirekt thematisiert wird, ist das Faktum, dass in der Tridentinischen Liturgie und im Missale von 1962 in den Lesungen der Sonntage das AT nicht vorkommt und vom Kontext der Fürbitten am Karfreitag Juden unter die anderen Völker subsumiert werden. Hier zeigt sich ein überwunden geglaubter Ajudaismus der röm.-kath. Kirche, wenn die Bibel Jesu von Nazareth und aller Verfasser ntl. Texte in der Liturgie und folglich auch in der Verkündigung in den Messen an Sonntagen ausgeblendet wird. Ganz anders sieht dies das im Bändchen öfter zitierte Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" aus dem Jahre 2001, angefertigt unter der Federführung des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger. Im Grunde genommen problematisiert die neu zugelassene Trienter Liturgie die Entscheidung der christlichen Kirche, die hl. Schriften Israels im 2. Jh. unverändert zu übernehmen. Gibt es eine biblische Theologie (über sie wurde in den vergangenen Jahren viel publiziert) nur in christologischer Leseweise? Die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums und die erwähnte Erklärung der Bibelkommission von 2001 vertreten eine andere Position, nämlich das Prinzip der doppelten christlichen Leseweise.

Das vorliegende Bändchen fordert zu weiteren wissenschaftlichen Studien, aber auch zu klärenden Gesprächen zwischen den derzeitigen Repräsentanten des Vatikans und Vertretern v. a. der katholischen Bibelauslegung und zwischen den Repräsentanten der Rabbinerkonferenzen und der kath. Kirche auf. Für sie, aber auch für jeden in der Seelsorge Tätigen liefert das Buch notwendige Informationen, damit das jüdisch-christliche Gespräch nicht weiter Schaden erleidet.

Paderborn Hubert Frankemölle

Gäde, Gerhard: **Islam in christlicher Perspektive**. Den muslimischen Glauben verstehen. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2009. 300 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–767400

Mit der vorliegenden Studie stellt der Autor – ein kath. Fundamentaltheologe – die zentralen Ergebnisse seiner Forschungen zur Entwicklung einer christlichen Theologie der Religionen vor. Er fasst systematisch und in detaillierter Auseinandersetzung die Ergebnisse

seiner früheren Studien über die Bestimmung des theologischen Verhältnisses der christlichen Botschaft zu den nichtchristlichen Religionen zusammen.

Das Werk enthält zwei Teile. Der erste bietet eine erkenntnistheoretische und methodologische Grundlegung der „‚interioristischen' Theologie der Religionen", die Eckdaten einer solchen Theologie sowie eine „‚interioristische' Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens und der nichtchristlichen Religionen" (29). Der zweite Teil bietet dann in fünf Kap.n die Grundlegung einer christlich-theologischen Islamhermeneutik. Besonders hilfreich ist der Anhang, der – neben den Verzeichnissen der Literatur, der Bibel- und Koranstellen sowie dem Namenregister – auf vier Seiten die zusammenfassenden Thesen des Autors sowie seine Antworten auf die Haupteinwände gegen diese bietet.

Seine „neue Weise", die religiösen Geltungsansprüche anderer Religionen theologisch zu verstehen und zu interpretieren, nennt G., jenseits der gewöhnlichen Klassifikationsmodelle des Exklusivismus, des Inklusivismus und des Pluralismus, „Interiorismus". Dieser stellt nach seiner Meinung die „genuin christliche Hermeneutik der Religionen" (33) dar und scheint ihm „die angemessene und von der christlichen Botschaft, also vom Wort Gottes selbst angezeigte Weise zu sein, um die anderen Religionen in den Blick zu nehmen" (19). Der Begriff „Interiorismus" für eine genuine christliche Theologie der Religionen will „ein In-Sein Christi in den nicht-christlichen Religionen zum Ausdruck bringen. Der christliche Glaube anerkennt, dass Christus bereits ‚in' diesen Religionen wirksam ist." (98, vgl. 159)

Die vorliegende Studie hat das Ziel, den Islam aus christlich theologischer Perspektive zu verstehen. Allerdings bietet der Vf. im ersten, mehr als ein Drittel des gesamten Buches umfassenden Teil zunächst eine Begründung und Erläuterung des „Interiorismus" als solchen. Seine Grundthese lautet in diesem Zusammenhang: ein „interioristisches" Verstehen des Verhältnisses, in dem der christliche Glaube zur jüdischen Religion steht, stellt die Bedingung der Möglichkeit für eine christliche Theologie der Religionen dar, die auch andere nichtchristliche Religionen in ihrer „unüberbietbaren" Wahrheit würdigen kann (vgl. 34). Dieses Verhältnis besteht darin, „dass von christlicher Seite her der jüdischen Religion unüberbietbare theologische Wahrheit zuerkannt wird" (25). Mit anderen Worten: Die Christenheit koexistiert bereits mit einer anderen Religion [d.h. der jüdischen], die Wahrheit nicht nur für sich behauptet, sondern der die Kirche unüberbietbare Wahrheit zuerkennt, trotz der Tatsache, dass das nachbiblische Judentum unter Berufung auf die eigene Schrift die zentralen Glaubensüberzeugungen der Christen bestreitet.

G. versteht dieses Verhältnis der Kirche zu Israel als „paradigmatisch" für das Verhältnis auch zu anderen Religionen und schreibt ihm eine „Orientierungsfunktion für die Theologie der Religionen" zu. Er macht in diesem Verhältnis „eine theologische Methode *secundum scripturas*" aus, „die uns von der christlichen Botschaft vorgegeben ist für eine verantwortbare Theologie der Religionen" (ebd.). Der erste und grundlegende Schritt dieser von G. angewandten, seines Erachtens der Bibel entsprechenden Methode besteht in der Problematisierung des Offenbarungsbegriffs. Einmal stellt G. hier grundsätzlich den Anspruch der jüdischen Bibel – sowie jeglicher anderen Religion –, geoffenbart zu sein, in Frage. Zudem bestreitet er, „dass die nichtchristlichen Religionen in der Lage sind, ihre Heilsversprechungen als ‚Gottes Wort' verständlich zu machen und so also vor der kritischen Vernunft zu verantworten" (28). Diese bemerkenswerte Position des Vf.s, die ihn mit dem – in diesem Werk allgegenwärtigen – Denken seines theologischen Lehrers Peter Knauer verbindet, gründet in seiner Überzeugung, dass „der Begriff ‚Wort Gottes' zutiefst widerspruchsproblematisch ist", weil er „der Anerkennung der Unbegreiflichkeit und Transzendenz Gottes widerspricht, die doch von diesen [d.h. den monotheistischen] Religionen selbst vorausgesetzt wird" (259, vgl. auch 65–67). Geschöpfliche Qualität, so G., kann einfach nicht ausreichend sein, „um ein unüberbietbares Heil zu erreichen bzw. – in christlicher Terminologie – Gemeinschaft mit Gott zu begründen" (ebd.).

Diese Infragestellungen ergeben sich aus G.s (sowie auch Knauers) Grundüberzeugung, dass nur der christliche Inkarnationsglaube den Wort-Gottes-Begriff verstehbar macht, und umgekehrt, dass die Botschaft Jesu als Wort Gottes nur verstehbar ist, wenn dieser Mensch Gott ist. „Seine [Jesu] Botschaft gibt selbst ihre Möglichkeitsbedingung an (Trinität) und macht sich dadurch selbst verständlich." (260) In der durch die Botschaft Jesu ermöglichten Sicht hat dann die Kirche konsequent die Hl. Schrift Israels in ihre eigene Bibel als „Altes Testament" aufgenommen und versteht sie so als Wort Gottes. „Damit verhält sich die christliche Botschaft religionstheologisch gegenüber Israel nicht exklusivistisch (Israel ist nicht von der Wahrheit und vom Heil ausgeschlossen, sondern bringt tatsächlich beides zur Sprache), noch inklusivistisch (Israel hat aus christlicher Perspektive nicht nur einen Teil der Wahrheit oder ein bloß vorläufiges Wort Gottes), noch auch pluralistisch in einem unverbindlichen und austauschbaren Nebeneinander, vielmehr interioristisch. Sie deckt die ganze Wahrheit der Botschaft Israels auf und macht sie so universal als Wort Gottes verstehbar und verkündbar. Die christliche Botschaft verhält sich zur Schrift Israels als hermeneutischer Schlüssel." (260f = These 11)

Dieses Verhältnis der christlichen Botschaft zu Israel betrachtet G. nun als das Paradigma, nach dem sie ihr Verhältnis zu den anderen Religionen zu bestimmen hat. Die christliche Botschaft geht „in unterscheidender In-Beziehung-Setzung" auf die „Heilssuche und Vollendungshoffnungen der Religionen ein und deckt die universal verkündbare Wahrheit, die in allen Religionen präsent ist, auf. So „bringt die Botschaft Christi die Religionen zu ihrer eigentlichen unüberbietbaren Wahrheit" (261); und zwar nicht nur die einzelnen Anhänger der Religionen, sondern „auch die Religionen selbst als institutionalisierte soziale Subjekte", die sich so „als vom Heiligen Geist erfüllte Heilswerkzeuge" (261) zeigen. Nur aus dieser christlichen Perspektive kann erkannt werden, dass die Behauptungen der Religionen, Heilswege zu sein und religiöse Wahrheit zu verkünden, nicht bloß Behauptung und möglicherweise gar nur Illusion sind, sondern dass sie an Christi Wahrheit teilhaben, denn „der Geist Gottes [ist] bereits universal unter den Menschen in allen Kulturen und Religionen am Werke" (ebd.). Der Autor fügt hier hinzu, dass sich die christliche Botschaft gleichzeitig „gegenüber allen Religionen einschließlich des Christentums aber auch unüberbietbar religionskritisch" verhält, „weil sie jedem Aberglauben, der in der Verwechslung bzw. Vermischung von Gott und Welt besteht, eine Absage erteilt und diesem gegenüber in der Tat konstruktiv intolerant ist" (ebd.).

Der zweite Teil des Buches legt dar, wie eine christliche Islamhermeneutik, die sich den Thesen G.s zur allgemeinen Religionshermeneutik verpflichtet weiß, auszusehen hat. Kurz zusammengefasst behauptet G. hier, „dass es paradoxerweise gerade die vom Islam bestrittenen Aussagen des christlichen Glaubens sind, die eine christliche *relecture* des Islam und das Entdecken seiner Wahrheit ermöglichen" (147). *Relecture* des Islam heißt praktisch natürlich zunächst *relecture* des Korans. Hier gilt, „interioristisch" gesehen, „dass die christliche Botschaft den Koran definitiv als Wort Gottes verständlich macht, so wie sie auch die Schrift Israels universal als Wort Gottes verstehen lässt" (149). Die Verse Hebr 1,1–2 sagen ja klar, dass „viele Male und auf vielerlei Weise Gott zu den Vätern gesprochen hat durch die Propheten, in dieser Endzeit aber zu uns gesprochen hat durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt hat und durch den er auch die Welt erschaffen hat […]." G. schreibt nun diesen beiden Versen sage und schreibe „auch eine zukunftsgewandte Bedeutung" zu, denn „Gott spricht doch auch ‚viele Male' nach Christus zu den Menschen, und zwar jedes Mal, wenn der Glaube bezeugt wird. Und doch sagt er ihnen jedes Mal sich selbst und keine darüber hinausgehende Wahrheit." (ebd.)

Auf den Einwand, bei der Auffassung: jedes Mal „wenn [in der Zeit nach Christus, also im Koran] der Glaube bezeugt wird" spreche Christus zu den Menschen, handle es sich doch aber klar um eine „außerislamische Verstehensweise des Korans", antwortet der Vf. m. E. weder genügend klar noch überzeugend, dass eine solche Verstehensweise des Korans „genauso wenig illegitim ist, wie das Alte Testament eine legitime außerjüdische Verstehensweise der Schrift Israels ist" (151). In einer seiner zusammenfassenden Thesen gegen Ende des Buches formuliert G. das Gleiche so: Wenn der Offenbarungsanspruch des Korans christlich gesehen mit der Problematik des Widerspruchs zum christlichen Offenbarungsanspruch behaftet ist, so unterscheidet er sich in dieser Hinsicht nicht von allen anderen Offenbarungsansprüchen. Er ist somit auch mit dem [Offenbarungsanspruch] der Schrift Israels vergleichbar, „die sich aus sich als Wort Gottes vor der Vernunft nicht verstehbar zu machen vermag und deshalb mit diesem Anspruch schleierhaft bleibt" (262). Ein Beispiel dafür liefert nach G. die ntl. Interpretation der relevanten Texte der Hl. Schrift der Juden in Bezug auf die Vorstellung vom Messias. Die ntl. Autoren hätten hier, wie in Bezug auf viele andere Begriffe, das AT aus der Perspektive des Glaubens an Jesus als den Christus (=Messias) neu gelesen.

„Dabei entdeckten sie, dass dieser Begriff mehr in sich enthält als das, was er vorher auszusagen schien. Für eine christliche Einschätzung des Korans wird man nicht anders verfahren können." (152) Eine christliche Lektüre des Korans wird nach G. somit bewusst in zentralen Punkten über die historisch-kritisch ermittelbaren Bedeutungen der Begriffe und Aussagen des Korans, ebenso wie über die vielfältigen divergierenden späteren Interpretationen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, hinausgehen. Sie wird auch Bedeutungen offenlegen, die sich bei einer anderen Lektüre nicht nahelegen. „In jedem Text ist es möglich, Schlüsse aus Formulierungen zu ziehen, welche die Rolle von Prämissen in einer syllogistischen Argumentation spielen und wie in einem juristischen Prozess als Indizien dienen, aus denen man Schlüsse ziehen kann, die erst in einem bestimmten Kontext und nach der Verkettung dieser Indizien möglich werden. Ein Begriff kann in der Tat Bedeutungen enthalten, an die ursprünglich nicht gedacht war (*sensus plenior*)." (153)

Ein Paradebeispiel bietet G. in der Art und Weise, wie er im Koran, christlich gelesen, die Botschaft von der „Gemeinschaft mit Gott" zu finden vorgibt. Als klaren und befriedigenden Beweis dafür betrachtet er die wiederholte Rede des Korans „von der Barmherzigkeit Gottes, von seiner Vergebungsbereitschaft, von Gottes Nähe und seiner Rechtleitung, vom Paradies als von Gott dem Menschen zugedachtes Heilsziel und vom Muslim, der sich im Gebet in der Gegenwart Gottes weiß" (154). All die eben aufgezählten Elemente der Lehre des Korans laufen für G. auf die Lehre bzw. Offenbarung der Wirklichkeit hinaus, die in christlicher Sprache als „Gemeinschaft mit Gott" „verstanden und wiedergegeben" wird. Es handele sich bei den aufgezählten Elementen um „die unüberbietbare Bedeutung des islamischen Glaubens, seinen *sensus plenior*". Denn: „Ein Text kann legitimerweise viele Texte sein, vielleicht so viele, wie er Leser hat." (ebd.) Daraus folgt für den Vf., dass der Koran von Christen als Wort Gottes anzuerkennen ist. Da nun aber Christus für die Christen nicht eine zusätzliche Wirklichkeit zum Wort Gottes, sondern das Wort Gottes selbst ist und, wie aufgezeigt, die Christen aus dem Koran (wie aus dem AT) das Wort Gottes hören können, „vernehmen sie aus ihm [d.h. dem Koran] tatsächlich die Stimme Christi" (262). Selbst die explizite Bestreitung des spezifisch christlichen, trinitarischen Gottesverständnisses und der göttlichen Natur Christi seitens des Korans macht in G.s Sicht den Islam nicht notwendig zu einer „religio falsa"; sie zeigt nur, „dass der Islam aus sich selbst – gerade wegen dieser Bestreitung – *noch nicht* (Hervorhebung durch Rez.) in der Lage ist, den eige-

nen Offenbarungsanspruch definitiv von einer willkürlichen Behauptung zu unterscheiden". Diese Bestreitung habe „tragischen Charakter", sofern sie „den Islam am vollen Verstehen des Wortes Gottes hindert, das er jedoch bereits verkündet und bezeugt" (262). So kommt G. mit vermeintlich logischer Schlüssigkeit zu seiner abschließenden These: „Insofern die Muslime aus der Verkündigung ihrer Religion eine Heilsverheißung vernehmen, die sie mit Recht als Gottes Wort betrachten, kann der Islam christlicherseits als Heilsweg für die Muslime anerkannt werden, jedoch immer in dem Wissen, dass Christus allein der Mittler und Herr aller Menschen ist." (ebd.)

Im gegebenen Rahmen seien nur einige der Fragen formuliert, die sich aus den notwendigerweise verkürzt dargestellten Kernaussagen G.s für den Rez. ergeben. Diese Fragen weisen jeweils auf größere Bereiche hin, die eingehend theologisch-kritisch zu beleuchten wären.

(1) Wort Gottes: Der Vf. präzisiert an relevanten Stellen des Werkes nicht, in welchem genauen Sinn er in dem jeweils gegebenen Kontext den Begriff verwendet. Eine Aussage des Korans; eine Aussage in einer der Schriften des „Alten Testaments"; ein Jesus zugeschriebenes Wort der Bergpredigt; den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus selbst: alle diese Realitäten bezeichnet der Vf. an der einen oder anderen Stelle mit dem Begriff „Wort Gottes". Sind sie es aber alle in gleicher Weise und im gleichen Sinn? Kommt in ihnen allen „die unüberbietbare" Wahrheit zur Sprache, die nach dem Autor allen hl. Schriften der Religionen und ihren Aussagen eignet, sofern sie nur im Lichte des Glaubens an Jesus Christus „gelesen" werden?

(2) Die Erwählung Israels: Ergibt sich die theologische Besonderheit Israels als des von Gott erwählten Volkes und damit die besondere theologische Bedeutsamkeit der Hl. Schrift Israels wirklich nur daraus, dass das jüdische Volk und sein religiöser Glaube (rein chronologisch) als erste unter den Religionen dem Glauben der Christen begegnete und von ihm her interpretiert wurde? Wird damit nicht in eklatanter Weise die Besonderheit Israels und seiner Schriften verkannt, als des Volkes, mit dem Gott, christlich gesehen, im Lauf der Geschichte eine einmalige und besondere Geschichte initiiert hat, innerhalb derer dann der Messias selbst gekommen ist und ohne die der Messias weder sich und seine Rolle verstanden hätte noch von seinem Volk hätte verstanden werden können? Ist eine biblische und christliche Theologie der Religionen nicht gerade auch von den relevanten Erzählungen und Aussagen des AT her zu entwickeln? Die Erzählungen von Bileam (Num 22–24) und von Jona z. B. zeigen doch, dass es im atl. Glauben durchaus eine Erwählung und besondere Beauftragung auch anderer Völker gibt, die jedoch, gerade was ihre kulturelle und religiöse Eigenart angeht, ganz und gar auf die Geschichte Gottes mit seinem in besonderer und unverwechselbarer Weise erwählten Volk hingeordnet bleiben? Dieses weiß sich im Glauben dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verpflichtet. Es ist aufgerufen, stets damit zu rechnen, dass Gott auch mittels anderer Völker und ihrer Vertreter zu ihm spricht. Im Schoß dieses besonders erwählten Volkes wird der Messias geboren und geprägt. Auch nach dem Entstehen der christlichen Kirche, des „neuen Israels", bleibt das zunächst erwählte Volk Israel jedoch Träger der besonderen und einmaligen Verheißungen Jahwes und trägt damit verbunden eine unverwechselbare Verantwortung. Auch das „neue Israel" ist aufgefordert, immer wieder gehorsam auf Gottes Anspruch in der Geschichte durch andere Völker, Kulturen und Religionen zu achten.

(3) Der Islam als Glaubenslehre und Gemeinschaft: Die Botschaft des Islam vertritt einen universalen Wahrheitsanspruch und die Gemeinschaft der Muslime (*umma*) weiß sich im Glauben berufen, nicht nur den Polytheismus, sondern auch die jüdische Lehre von der besonderen Erwählung Israels sowie das christliche Bekenntnis zum Messias Jesus als endgültigem Mittler der absoluten Heilzusage Gottes an die Menschheit als Sünde der „Beigesellung" (*schirk*) effektiv zu korrigieren und zu bekämpfen. Ein „Verstehen des muslimischen Glaubens in christlicher Perspektive" kann nicht gelingen, ohne dass dieser Glaube und Anspruch des Korans und damit des muslimischen Glaubens in all seinen verschiedenen Interpretationsvarianten sowie in seiner Andersheit und in seinem Andersseinwollen ernst genommen und genau erkundet werden. Diese Differenz, ja dieser Widerspruch ist als theologisch relevante Tatsache zu bewerten und sollte nicht durch ein fragwürdiges Überstülpen christlicher Glaubensinhalte verwischt werden.

(4) Theologie als „Unterscheidung der Geister": Es fehlt in diesem Werk der konkrete Aufweis, welche Aussagen der Lehre des Islams dem christlichen Zeugnis von Jesus, dem gekreuzigten und auferstandenen Messias (Christus), und seiner Lehre entsprechen und welche ihr klar widersprechen. Gefordert ist eine Theologie der christlichen Unterscheidung, die beides ernst nimmt: die Gegenwart des Hl. Geistes sowie das Verkennen oder den Widerstand gegen diesen Hl. Geist in Leben und Lehre des Islam. Die historische Wirklichkeit der Lehre und des Lebens aller Religionen – recht verstanden, einschließlich des Christentums – ist nach dem Zeugnis des christlichen Glaubens nicht nur vom Hl. Geist geprägt. Sie ist auch gezeichnet von den „Geistern" der Ablehnung des klar erkannten Guten, von faulen Kompromissen, von Heuchelei, Ungerechtigkeit und Verbrechen (gerade auch im Namen der Religion); also von totaler oder partieller Verweigerung der Berufung zu Vollkommenheit und Heiligkeit. Eine realistische Theologie der Religionen hat dieser Tatsache Rechnung zu tragen und an alle Wirklichkeit den einzigen wahren Maßstab anzulegen, die Wahrheit Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen.

Sankt Georgen Christian W. Troll

Middelbeck-Varwick, Anja: **Die Grenze zwischen Gott und Mensch**. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum (Jerusalemer Theologisches Forum, 13). – Münster: Aschendorff 2009. 365 S., kt € 42,00 ISBN: 978–3–402–11016–4

Anja Middelbeck-Varwicks bei Michael Bongardt in Berlin entstandene Diss. stellt in mehrfacher Hinsicht eine Pionierleistung dar. Zum einen versucht hier eine christliche Theologin, ohne apologetische Absicht und doch aus einer fundamentaltheologischen Perspektive heraus die Position von Muslimen nachzuzeichnen, um mit ihnen zusammen und nicht gegen sie ein theologisches Problem zu behandeln. Zum anderen gibt es gerade zur muslimischen Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem kaum neuere deutschsprachige Literatur. V. a. aber macht die Vf.in durch ihre ausführliche Auseinandersetzung mit dem mu'tazilitischen mittelalterlichen Theologen Abd al-Ǧabbār (ca. 935–1024) einen sonst in der christlichen Theologie nahezu unbekannten Denker dem deutschsprachigen theologischen Fachdiskurs zugänglich, indem sie seine Schriften systematisch und übersichtlich auswertet. Von daher verdient die Arbeit schon aufgrund ihrer Methodik und ihres innovativen Potenzials hohe Anerkennung und breite Aufmerksamkeit.

Nach einer kurzen Hinführung zu den Schwierigkeiten des Dialogs mit dem Islam gerade angesichts der gegenwärtig oft verzerrten Wahrnehmung dieser Religion (15–23) gibt die Vf.in in einer ersten hermeneutischen Vergewisserung einen skizzenhaften Überblick über die Geschichte muslimisch-christlicher Begegnungen und klärt religionstheologische Rahmenbedingungen des Gesprächs (25–95). Im zweiten Kap. gibt sie einen Überblick über die christliche Debatte zum Theodizeeproblem, indem sie nach einigen Rekursen auf das biblische Zeugnis und einigen Überlegungen zur philosophisch-theologischen Genese der gegenwärtigen Art der Fragestellung eine Skizze der aktuellen Debatte zeichnet (97–193). Beide Kap. haben nicht den Ehrgeiz, einen innovativen Ansatz zu konturieren, sondern sollen einen Überblick des gegenwärtigen Diskussionsstandes geben und den Ansatz der Vf.in in ihm verorten. Im Hinblick auf das Theodizeeproblem plädiert sie für ein argumentatives Offenhalten der Frage, in der religionstheologischen Debatte übernimmt sie viele Einsichten des wechselseitigen Inklusivismus ihres Doktorvaters; in beiden Fällen bewegt sie sich im Mainstream gegenwärtiger fundamentaltheologischer Bemühungen und vertritt eher liberale Positionen. Sie wertet dabei eine beachtliche Bandbreite der neueren Literatur aus, sodass ihre Überlegungen dem unkundigen Leser durchaus als Einführung dienen können.

Der eigentliche innovative Wert der Arbeit liegt aber im dritten Kap. Auch hier referiert sie zunächst einem Fachpublikum bereits bekannte Positionen, wenn sie die Abwehr der Theodizeefrage im Koran (195–231) und bei den Ascheriten erläutert (305–316) und ihr die rationalistischen Überlegungen der Mu'tazila im Allgemeinen gegenüberstellt (232–261). Auch sonst kann man oft lesen, dass der Koran als Rede Gottes die Frage der Theodizee gar nicht als argumentatives Problem verstehen kann und es ihm um das „immer größere Vertrauen in die größere Barmherzigkeit Gottes" geht, „von dem keine Rechenschaft verlangt werden kann und darf" (230). Es ist auch bekannt, wie sehr diese Vertrauensforderung in der orthodoxen sunnitischen Theologie zu einer Diskursverweigerung im Blick auf das Theodizeeproblem geführt hat. Etwas weniger bekannt, aber für Fachleute auch nicht überraschend ist der Hinweis, dass die Mu'taziliten sich in akribischer Weise gerade mit der argumentativen Seite des Theodizeeproblems auseinandersetzten und dabei viele Denkfiguren verwendeten, die bereits aus der griechischen Tradition bekannt sind. Wirklich hilfreich ist es nun aber, dass die Vf.in nicht nur kurz die Mu'taziliten und ihr Anliegen allgemein vorstellt, sondern dass sie einen quellenmäßig gut erfassbaren Theologen ausführlich in seinem Nachdenken würdigt – auch wenn sie hier durchaus auch noch detaillierter hätte vorgehen können.

Der Qadi 'Abd al-Ǧabbār ist zwar kein sonderlich origineller Denker der Mu'taziliten, aber er war politisch sehr einflussreich und kann durchaus als repräsentativ für das Denken dieser theologischen Strömung gelten. Anders als bei den meisten anderen Theologen dieser Richtung ist sein Denken nicht nur durch die Darstellung seiner Gegner bekannt, sondern durch den Fund großer Teile seines Werkes 1951/52 im Jemen (241). Auf diesen Fund bezieht

sich die Vf.in in ihrer Darstellung und bemüht sich darum, ihn systematisch für das Theodizeeproblem auszuwerten (261–304).

Sie geht dabei so vor, dass sie zunächst einige allgemeine Prinzipien seiner Theodizee erklärt, indem sie seinen Erkenntnisbegriff ebenso unter die Lupe nimmt wie seine Fassung des menschlichen Handlungsvermögens. Darüber hinaus skizziert sie seine Theorie der Pflichtauferlegung, die ausgehend vom Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit bestimmte Formen des Leidens als auferlegte Pflicht des Menschen zu deuten erlaubt. 'Abd al-Ǧabbār geht bei all seinen Überlegungen von der absoluten Güte und Gerechtigkeit Gottes aus. Alle Taten Gottes sind für ihn gut, sodass auch die Taten, die Leiden mit sich bringen, gut sein müssen (286). Wenn Schmerzen bspw. zur Abwehr eines anderen Schadens dienen oder einen Nutzen einschließen, so kann ihre Zufügung als gut angesehen werden (289). In diesem Sinne könne bspw. eine Krankheit eine Warnfunktion für den menschlichen Organismus einnehmen oder den Menschen daran erinnern, bestimmte Pflichten nicht zu vernachlässigen (303). Gegen diese von Richard Swinburne her bekannte „*being of use*-Argumentation" wird normalerweise eingewandt, dass es viele Menschen gibt, die nichts von den ihnen zugefügten Schmerzen haben – zumindest dann nicht, wenn sie in ihrem Leiden zugrunde gehen. Gerade im Blick auf das Leiden von Kindern und Tieren erscheint jede Form einer Funktionalisierung des Leidens als unangemessen.

'Abd al-Ǧabbār sind derartige Einwände offenkundig bekannt. Er reagiert auf sie mit einer doppelten Strategie. Zunächst einmal betont er, dass das Leiden des Einen durchaus auch für Andere von Nutzen sein könne – „so könne zum Beispiel die Krankheit eines Kindes eine Hilfe für seine Eltern bedeuten" (293). Dieses Argument ist nun allerdings nicht besonders überzeugend, weil der Leidende auf diese Weise nicht in seiner Selbstzwecklichkeit respektiert wird. Es müsse eben – so 'Abd al-Ǧabbār in der Wiedergabe der Vf.in – „auch einen Gewinn für die Kinder selbst geben" (293). Seine auch aus der christlichen Tradition gut bekannte Lösung: Gott kompensiert die Leiden im Himmel. „'Abd al-Ǧabbār nimmt an, dass Gott so große Entschädigung für Schmerzen, die er verursacht hat, gibt, dass alle Menschen entschieden hätten, unter welchen Umständen auch immer, dafür den Schmerz auf sich zu nehmen." (294) Er sorge dabei so für ausgleichende Gerechtigkeit, dass jede Schuld gesühnt und jede Träne getrocknet wird, aber auch die Schuldigen selber ihre Schuld begleichen. „Gott gleiche einer Art Buchhalter, der die Konten über die Entschädigungsansprüche jedes einzelnen führe, die sie von ihm zu erhalten haben, und der die Mengen von einem Konto zum anderen verschiebe." (299) In gewisser Weise hat also der Wert der Willensfreiheit für 'Abd al-Ǧabbār eine herausragende Bedeutung, weil Gott auch in seiner Barmherzigkeit nicht über die Köpfe der zu versöhnenden Opfer und Täter hinweg handelt. Allerdings wird die Belohnung im Paradies alles für Menschen Mögliche und Erwartbare übersteigen, so dass man nur sagen könne, dass die Entschädigung und Sühne jeweils in begrenzter Form durch das Engagement und die Verpflichtung der Geschöpfe erfolgt, während die eigentliche Kompensation dann in unbegrenzter Weise durch Gott vervollkommnet wird und so die höhere Gerechtigkeit Gottes beweist, die uns den Schmerz leicht ertragen lässt (300) – so jedenfalls die Vorstellung 'Abd al-Ǧabbārs.

Sicher sind 'Abd al-Ǧabbārs Überlegungen zur Theodizee weder originell noch überzeugend. Natürlich wird man gegen ihn genauso wie etwa gegen Richard Swinburne einwenden müssen, dass die Grundidee einer Funktionalisierung des Leidens gegen die Selbstzwecklichkeit jedes Menschen verstößt und der Verweis auf eine Kompensation im Jenseits angesichts des viel zitierten Arguments von Iwan Karamasow zu spät kommt. Jedenfalls muss man fragen, wieso Gott uns nicht direkt ins Paradies erschafft, wenn der eigentliche Sinn des Lebens im Nachhinein von Gott hergestellt wird – das weiß auch M.-V., die deshalb in merklicher innerer Distanz zur Position des von ihr referierten mu'tazilitischen Theologen bleibt. Trotzdem ist ihre exakte Nachzeichnung der Position 'Abd al-Ǧabbārs von Wert, weil sie verdeutlicht, dass auch in der muslimischen Tradition anspruchsvolle und präzise Theodizeen entwickelt wurden, die heutigen Muslimen Mut machen können, sich in die aktuelle Gesprächslage zur Theodizeefrage einzubringen.

In ihrem abschließenden Kap. deutet die Vf.in noch einige Möglichkeiten der Zusammenschau muslimischer und christlicher Theodizeeversuche an (317–334). Hier bleibt vieles noch Andeutung und Stückwerk und gerade die abschließend gestellte Frage nach dem unterscheidend Christlichen wird nicht besonders überzeugend beantwortet, was allerdings daran liegen könnte, dass das entscheidend Christliche bei der Theodizeeproblematik gar nicht das unterscheidend Christliche im Hinblick auf die anderen monotheistischen Religionen darstellt. Hier besteht mit Sicherheit noch Forschungsbedarf, den auch die vorliegende Diss. eher anzeigt, als dass sie ihn zufriedenstellend löst. Das ändert aber nichts daran, dass die Arbeit in sehr inspirierender und kompetenter Weise in ein ganz neues Forschungsfeld einführt – das Feld dialogisch angelegter vergleichender Behandlungen klassischer theologischer Probleme in fundamentaltheologischer Absicht. Insbes. die Erörterung des Theodizeeproblems dürfte hier noch viel Nachdenkenswertes zum Vorschein bringen, bei dem man sich nur wünschen kann, dass sie von jungen muslimischen und christlichen Theologen und Theologinnen gemeinsam angegangen wird. Die Arbeit von M.-V. stellt hier einen bedeutsamen ersten Schritt dar, zu dem man die Vf.in nur beglückwünschen kann.

Paderborn Klaus von Stosch

Vielfalt und Wandel. Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet, hg. v. Erich Geldbach / Peter Noss. – Essen: Klartext 2009. 608 S., geb. € 24,95, ISBN: 978–3–89861–817–5

Für wen gibt es ein Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet? Was ist eine Religionsgemeinschaft? Wie kann man sie lexikalisch darstellen? Wie geht man mit „konfliktträchtigen" Religionsgemeinschaften um? Diese Fragen beantwortet die ausführliche Einleitung des Werkes, das im Rahmen eines Forschungsprojektes am ökumenischen Institut der Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum entstanden ist. Ein Beirat aus Fachleuten v. a. der Ev. Kirche begleitete das Projekt; 24 Autoren verfassten schließlich die Beiträge, in die aber auch vielfach Inhalte eingingen, die von den einzelnen Gemeinschaften zur Verfügung gestellt wurden. Denn die Erarbeitung des Lexikons geschah – schon darin der Zielsetzung des Nachschlagewerkes entsprechend – im Dialog zwischen den Forschern und Vertretern der unterschiedlichen Religionen und Konfessionen.

Im Anschluss an diese Einleitung werden die einzelnen Gemeinschaften dargestellt. Grundsätzlich ist angestrebt, dass auf eine allgemeine Vorstellung ein geschichtlicher, ruhrgebietsbezogener Teil folgt, der durch einen Block mit Auflistung – und teilweise Kurzdarstellung – der bestehenden „Gemeinden" und deren Adressen ergänzt wird. (Im Anhang folgen die Adressen noch einmal, geordnet nach Städten.) Hilfreich sind die einführenden und historischen Informationen besonders dort, wo diese nicht allgemein zugänglich sind (z. B. bei weniger bekannten Sondergruppen) und da, wo sie ruhrgebietsspezifisch aufbereitet werden (z. B. bei der Darstellung der Geschichte des Katholizismus im Ruhrgebiet).

Die Durchführung dieses Programms weist jedoch – nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlichen Mitwirkung der einzelnen Gemeinschaften – deutliche Unterschiede auf.

Das *Judentum* wird als Religion nicht beschrieben – obwohl doch auch hier eine grundlegende Sachinformation wichtig wäre. Lediglich die Geschichte der Juden in Deutschland und im Ruhrgebiet nach 1945 wird dargestellt – ergänzt durch einige Bemerkungen zum konkreten Gemeindeleben und zur Ökumene.

Das *Christentum* wird in seinen unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen vorgestellt.

Die *Orthodoxe Kirche* wird geschildert als eine ganz vom Gottesdienst her lebende Gemeinschaft. Bei der Darstellung ihrer Geschichte im Ruhrgebiet wird deutlich, dass diese im Grunde erst mit den Gastarbeitern beginnt und von der Aufspaltung der Orthodoxie in verschiedene Nationalkirchen geprägt ist. Leider werden die altorientalischen Kirchen nur kurz erwähnt (wobei die Abspaltung der sog. „Nestorianer" nach dem Konzil von Ephesus fälschlich auf 325 datiert wird) – hier wäre eine Ergänzung wünschenswert.

Der Einführungsartikel zur *Katholischen Kirche* ist spürbar aus protestantischer Perspektive verfasst – ohne dass dies benannt würde. (Merkwürdigerweise fehlt ein solcher Art. bei der Ev. Kirche ganz.) Die Anordnung der vorgestellten Ortskirchen nach Dekanaten (und nicht im Rahmen der verschiedenen Bistümer, zu denen Teile des Ruhrgebietes gehören) ist verwirrend, da in diesen Bistümern teilweise sehr unterschiedliche Modelle der Kooperation und des Zusammenschlusses von Gemeinden praktiziert werden. Die Situation im Bistum Essen, die sich durch den 2006 durchgeführten Reformprozess grundlegend gewandelt hat, ist dieser Auflistung nachträglich vorgeschaltet worden, sodass die Darstellung noch einmal komplizierter geworden ist. Hier erweist sich der gerade stattfindende rapide Wandel der Situation als Hindernis der Beschreibung.

Die *Evangelischen Landeskirchen* werden ohne grundlegenden Einleitungsartikel beschrieben (s. o.); hilfreich sind auch hier der historische Abriss und die Darstellung des kirchlichen und theologischen Profils. Eine Besonderheit ist der Abschnitt zu Transformationsprozessen im Ruhrgebietsprotestantismus, der den Anspruch des Titels aufnimmt und in dieser Form bei anderen Gemeinschaften fehlt. Auch hier werden – wie im Bereich Kath. Kirche – im Anschluss daran einzelne Gemeinden mit ihren Angeboten näher vorgestellt; Kriterium der Auswahl scheint lediglich gewesen zu sein, welche Gemeinden Material zur Verfügung gestellt haben. Hier wäre eine gewisse Vereinheitlichung sinnvoll. Insgesamt beträgt der Umfang dieses Teiles 130 S. – gegenüber 70 S. bei der zahlenmäßig etwa gleichwertigen Kath. Kirche.

Die Darstellung der verschiedenen *Evangelischen Freikirchen* in diesem Bereich ist besonders hilfreich, da hier die Kenntnisse von Außenstehenden meist rudimentär sind und deren Vielfalt so erst sichtbar wird. Mit dem Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden ist auch eine Bewegung vertreten, die im Ruhrgebiet ihren Ursprung hat. Ähnlich sind Informationen über „Andere Gemeinschaften" wie die Christengemeinschaft, die Mormonen oder die Neuapostolische Kirche wiedergegeben.

Der Abschnitt zum Christentum schließt mit einer Darstellung *ökumenischer Aktivitäten* – wobei interkonfessionelle und interreligiöse Initiativen miteinander vermischt werden. Dabei werden allerdings z. B. die Gebetswoche für die Einheit der Christen oder die Taizé-Bewegung nicht erwähnt.

Eine besondere Herausforderung bedeutete die Darstellung des *Islam*. Auf eine allgemeine Darlegung der islamischen (sunnitischen) Lehre folgt erneut ein historischer Abschnitt, der eindrucksvoll die kaum bekannte Geschichte des Islam in Deutschland vor der Ankunft der Gastarbeiter darstellt. Die Situation im Ruhrgebiet wird beispielhaft (und kompetent) an den Städten Dortmund und Bochum dargestellt – wobei das Werk hier, wie auch bei den Adressen, die man für das gesamte Ruhrgebiet erfassen wollte, „schmerzhafte Lücken" zugesteht. Grund ist der eben nicht überall funktionierende bzw. existente Dialog. Auf ein Porträt der Beratungsstellen für christlich-islamische Begegnung der Ev. Landeskirchen im Ruhrgebiet folgt eine sehr hilfreiche Vorstellung der Muslimischen Organisationen in Deutschland; wünschenswert wäre hier eine Konkretion für das Ruhrgebiet. Die Aleviten werden als eigene Gemeinschaft gewürdigt. Den Abschluss bildet ein Kap. über den Moscheebau in Duisburg-Marxloh als gelungene Integrationsleistung.

Wichtig ist auch die Vorstellung von *Buddhismus* und *Hinduismus* im Ruhrgebiet – der Außenstehende wird überrascht zur Kenntnis nehmen, dass der größte Hindu-Tempel Europas in Hamm steht, wobei der nahe gelegene Datteln-Hamm-Kanal eine neue Funktion als Wasserreservoir gefunden hat.

Unter *Übrige Gemeinschaften* werden sehr unterschiedliche Bewegungen behandelt – von den Bahai über Falun Gong bis zum neugermanischen Heidentum, wobei fraglich ist, ob die Bahai hier richtig eingeordnet sind. Verständlich ist, dass ein Kap. zur Esoterik vorhanden ist, auch wenn dieser Grenzbereich die vom Lexikon gewählten Kriterien für eine Religionsgemeinschaft nicht erfüllt. Ergänzen könnte man eine Darstellung der Freimaurer.

Die relativ zahlreichen Bilder am Rand der Art. bzw. Kap. sind häufig wenig hilfreich – dazu sind sie zu klein, was v. a. für die Karten von Kirchenkreisen etc. gilt. (Dass als Titelbilder für die einzelnen Bereiche einmal regionale Motive – wie beim Judentum –, dann aber auch solche aus Lübeck und Istanbul verwendet wurden, ist merkwürdig, aber nicht wesentlich.) Bezüglich der Kirchbauten, die auf zahlreichen dieser Bilder dargestellt sind, wäre ein Art. zu Besonderheiten der kirchlichen Architektur im Ruhrgebiet eine interessante Ergänzung, könnten doch auch hier „Vielfalt und Wandel" dargestellt werden.

Ein grundsätzliches Problem eines solchen Lexikons stellt sicher die Tatsache dar, dass viele Informationen bzgl. Adressen, Angeboten von Gemeinden etc. – nicht zuletzt wegen der vielfältigen Transformationsprozesse – schnell veralten. Sie sollten evtl. (auch) in Form einer Internet-Datenbank zur Verfügung gestellt werden. Andererseits macht die Konkretion der Darstellung und die Einbeziehung der konkreten Gemeinden einen der großen Vorteile des Buches aus: Statt nur allgemeine Informationen zur Verfügung zu stellen, werden hier Möglichkeiten zum realen Dialog an der Basis geschaffen. Dass dieser an einigen Stellen im Ruhrgebiet vorbildlich gelingt, belegt das Lexikon eindrücklich. Nicht zuletzt um diesen Dialog weiter zu befördern ist dem Werk weite Verbreitung (und eine überarbeitete Neuaufl.) zu wünschen: Die Tatsache, dass das Ruhrgebiet 2010 Kulturhauptstadt ist, hat das Erscheinen des Werkes, dessen Entstehungsprozess mehrere Jahre beansprucht hat, gefördert. Es kann aber weit darüber hinaus helfen, nicht nur deren Motto „Wandel durch Kultur, Kultur durch Wandel" wahrzunehmen, sondern auch die vielfältigen Leistungen von Religion(en) in den Bereichen Dialog und Integration, die eine der Stärken des Ruhrgebiets ausmachen.

Stuttgart Georg Röwekamp

Kurzrezensionen

Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen, hg. v. Ermenegildo Bidese / Alexander Fidora / Paul Renner. – Darmstadt: WBG 2008, 285 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–534–21618–5

Aus historischer und systematischer Perspektive beleuchten die 16 Beiträge des vorliegenden Sammelbd.es die Bedeutung, die der philosophischen Gottesfrage im Blick auf das interreligiöse Gespräch zukommt.

Der erste thematische Block gilt dem Begriff der Religion. Religion, so die einleitende Bestimmung, ist das Bewusstsein eines unbegrenzten Horizontes von Wahlmöglichkeiten, in den das Individuum auf der ihm aufgegebenen Suche nach Sinn hineingestellt ist. Im Sinne einer Transzendentalphilosophie des Religiösen hat ein solcher Religionsbegriff nicht zuletzt kriterielle Funktion hinsichtlich der epistemischen Gehalte religiöser Erfahrung. Der hierfür zentrale Gedanke eines Unbedingten und Transzendenten wird an den Grenzen der endlichen Vernunft situiert, die sich auf das rational nicht noch einmal einholbare Ganze einer ihr vorgegebenen faktischen Welt und auf das System einer sinnvollen sprachlichen Kommunikation verwiesen weiß. Auf dem Hintergrund der transzendental- und sprachphilosophisch erwiesenen prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit des Gottesbewusstseins wird eine Kriteriologie für die argumentative Schlüssigkeit der sog. Gottesbeweise erarbeitet, denen auch innerhalb des Dialogs der Religionen erhebliche Bedeutung zukommt: Das ontologische Argument, nach dem Gott als das unüberbietbar Größte notwendig existieren muss, lässt sich im theologischen Schrifttum aller drei abrahamitischen Religionen nachweisen, so die These, die den zweiten, speziell den großen monotheistischen Religionen gewidmeten Hauptteil eröffnet. Die politische Dimension der Gottesfrage wird im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit Positionen jüdisch-christlicher Kritik am Islam, dessen tiefgründige, aber weithin vergessene Theologie der Praxis ausführlich gewürdigt wird, sowie einer Bestandsaufnahme christlicher Fundamentalismen thematisiert. In durchweg textnaher Diskussion stellt der abschließende dritte Hauptteil die religionsphilosophisch erhellenden Überlegungen M. Zambranos, J. Derridas und R. Panikkars vor.

In höchst lesenswerter Form verbindet der vorliegende Bd. perspektivenreiche religionsphilosophische Überlegungen mit ebenso differenzierten Analysen zur Stellung der monotheistischen Religionen in der modernen Welt, um sein Votum für die Bedeutung der autonomen Vernunft im Dialog der Religionen zu untermauern. Ch. H.

Otto, Eckart: **Das Gesetz des Mose**. – Darmstadt: WBG 2007. 224 S., geb. € 39,39 ISBN: 978–3–534–20271–3

Mit einer kurzen und prägnanten Veröffentlichung unter dem Titel „Das Gesetz des Mose" macht sich Eckart Otto an nichts Geringeres als an die zusammenfassende Entfaltung seiner Sicht des Pentateuchs und seiner Entstehung, wobei er die zugrunde liegende Religionsgeschichte sowie den politischen und sozialen Hintergrund nicht ausklammert. Es ist O. dafür zu danken, dass er damit für den Exegeten eine Systematisierung seiner umfangreichen Forschung zum Pentateuch bietet. Es gelingt ihm dabei, verbliebene oder vermeintliche Lücken zu schließen, was eine Diskussion im künftigen Forschungsdiskurs erleichtern wird.

An den Anfang ist eine synchrone Lektüre des Pentateuchs gestellt (Kap. II), die bereits die später avisierten Lösungswege von literarischen Problemen erkennen lässt. Ähnlich lässt sich die prägnante Darstellung der Forschungsgeschichte (Kap. III) beurteilen, die die Weichenstellungen der Auslegung, aber auch ihre Defizite aufzeigt. Danach werden die Forschungsergebnisse zu drei Unterthemen vorgestellt: Kap. IV zum Dtn, seinen Quellen und Fortschreibungen, Kap. V zur Geschichte des Rechts in der Hebr. Bibel und Kap. VI zur Priesterschrift und ihren Quellen. Das Ziel des Buches liegt im Kap. VII. Dort werden die beiden nach O. abschließenden Redaktionen vorgestellt. Dabei handelt es sich s. E. zunächst um die Hexateuchredaktion, die im 5. Jh. v. Chr. als Erwiderung auf die Diaspora-Theologie der Nehemiaerzählungen und als Auseinandersetzung mit den Persern entstanden sei (194–199), und sodann um die Pentateuchredaktion im frühen 4. Jh. v. Chr. als Korrektur zum Hexateuch, die letztlich den Pentateuch als religiösen Grundtext des Judentums hervorgebracht habe (199–201). Danach geht O. noch auf den Abschluss des Pentateuchs in spätpersischer bzw. frühhellenistischer Zeit (201ff) und in Kap. VIII in einem Ausblick auf die Intertextualität von Pentateuch und Prophetenkanon ein.

Die erwähnten Vorzüge des Buches bringen aber auch Probleme mit sich. Für Studierende auf der Suche nach einem Einstieg in die Thematik finden sich nur mit Mühe Hinweise darauf, dass es sich um eine bestimmte Forschungsposition handelt. Insbes. das erste Hauptkap. (II) mit der ‚synchronen Lektüre' (14–97) erweckt zunächst den Eindruck, als handele es sich bei dem Buch um ein Studienbuch oder eine Einführung. Leser/inne/n auf der Suche danach dürfte es in den exegetischen Kap.n (98–209) schwerfallen, O.s Thesen von rezipierten Thesen zu unterscheiden. Besonders problematisch ist das überall dort, wo die derzeitige Forschung sich nicht im Konsens mit den Positionen O.s befindet. R. He.

Rivas, Fernando: **Desterradas Hijas de Eva**. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo. – Madrid: San Pablo 2008. 262 S., brosch. € 15,00 ISBN: 978–84–85281–96–1

Der span. Priester und Prof. für Kirchengeschichte zeichnet die Beteiligungs- und Ausgrenzungsgeschichte von Frauen in den frühchristlichen Gemeinden und den ersten vier Jh.en nach. Er ordnet diese in Denkmuster der umgebenden patriarchalischen Kultur mit ihrer Betonung von Ehre und Scham als geschlechterontologischen Kategorien guter Lebensführung ein und kritisiert die daraus folgende Privatisierung und Domestizierung von Frauen. Christliche Schriftsteller haben sie in eigenem Interesse vorangetrieben. Den Frauen seien trotz ihrer Bedeutung für die Entstehung der Kirche zunehmend innergemeindliche bzw. monastische Aufgaben mit asketischem, spirituel-

lem und karitativ-sorgendem Charakter zugewiesen worden. So hätten sie ihre Fähigkeiten nicht entfalten können; im Gegenteil, das Patriarchat habe sie gleichsam aus leitenden Funktionen und Selbstbestimmung vertrieben.

Die allgemein verständliche Darstellung zeigt diesen Prozess für die Regionen Kleinasien, Nordafrika, Ägypten, Kappadozien und Rom auf und porträtiert den Lebensweg dreier Märtyrerinnen Galliens und Karthagos und zweier adeliger Frauen Konstantinopels. Mit Rückgriff auf internationale Fachliteratur arbeitet der Vf. heraus, wie die jeweiligen Weiblichkeitskonzepte den Handlungsrahmen abstecken. Er stellt Bezüge zur paulinischen Gleichheitsformel in Gal 3,28 und zur heutigen Stellung von Frauen im röm. Katholizismus her. Schließlich präsentiert er theologische Folgerungen, um das Evangelium in der Welt von heute so zu inkulturieren, dass Frauen vom Patriarchat in der Kirche befreit werden können. S. P.

Protestanten im Orient, hg. v. Martin Tamcke / Arthur Manukyan. – Würzburg: Ergon 2009. 209 S. (Orthodoxie, Orient und Europa, 1), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–89913–698–2

Die Analyse westlicher Wahrnehmungen des Orients hat seit Jahren Konjunktur; mit der von Edward Said geprägten Vorstellung vom „Orientalismus" hat die Fragestellung ein eigenes Forschungsparadigma bekommen. In diesem Kontext steht auch der vorliegende Sammelbd., der im Wesentlichen aus Beiträgen zu einem Workshop mit dem Thema „Protestanten im Orient" besteht, der im Juli 2008 in Göttingen stattgefunden hat. Im Mittelpunkt der neun Aufsätze, die von Vertreter/inne/n verschiedener Fächer verfasst sind, steht die gegenseitige Wahrnehmung und Beeinflussung von Protestanten und orientalischen Christen vom 18. bis ins frühe 20. Jh. In den unterschiedlichen Fachperspektiven werden die Kontakte durch Mission und soziales Wirken (v. a. mit pietistischem Hintergrund), dann die Entstehung und der Inhalt von Orientbildern und schließlich die Reisen in den Orient thematisiert. Insgesamt handelt es sich um ein interessantes Buch, das wohl den meisten Lesenden manches bislang nicht bekannte Detail eröffnen wird. Auf die im Vorwort angekündigten weiteren Bd.e zum Themenkreis darf man gespannt sein. Th. B.

Wohlmuth, Josef: **Gast sein im Heiligen Land**. Ein narrativ-theologisches Reisebuch. – Paderborn: Schöningh 2008. 301 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76682–3

Auch wenn der Autor ein neues Publikationsgenus einübt, bleibt er seinen lange verfolgten Anliegen treu. Josef Wohlmuth hat ein eigenes Genus geschaffen: nicht Tagebuch, nicht systematische Abhandlung, jedoch ein lehrreiches Stück „experimenteller" Theologie. Als narrative Theologie verbindet es „Theologie und Spiritualität, Jüdisches, Muslimisches und Christliches, Poetisches und Politisches", aber auch Geschichtliches und Heutiges miteinander. So liest der Dogmatiker das Land als ein „Sakramentale" und konzentriert seine Lektüre auf das Dreiergespräch von Bibel, christlicher und jüdischer Lesart.

Dies gruppiert sich um Stätten und Landschaften, aber auch um Festzeiten wie um grundlegende Fragen zwischen Judentum und Christentum. Das Reisebuch zielt auf den eigenen Glauben, der in der Begegnung mit den Orten „Erdung" erhält. Bei den Stationen im Land geben besonders Texte zu denken, die in der Liturgie begegnen. Was sich dort an Inspiration aufdrängt, erfährt eine theologische Bündelung im Kap. „Judentum und Christentum". Im Land lässt sich „die mehrspektivische Bibelinterpretation" einüben, woraus ein Glaubenszuwachs erfahren werden kann – nicht zuletzt für das christliche Verständnis Jesu, des messianischen Menschen. Schließlich wird der Bogen von der jüdisch-christlich-muslimischen Beziehung zur Schlussreflexion über die Mitgift des Heiligen Landes gespannt. W. erschließt den Reichtum des Glaubens an das unsagbare Geheimnis auf ungewohnte Weise und weist eine seltene ökumenische Weite auf. H. H. H.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 90 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2009. € 55,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–333: White, J.: Anti-Imperial Subtexts in Paul: An Attempt at Building a Firmer Foundation; 334–355: Witetschek: Artemis and Asiarchs. Some Remarks on Ephesian Local Colour in Acts 19; 356–373: Lau, P. H. W.: Gentile Incorporation into Israel in Ezra – Nehemia?; 374–388: Reymond, E. D.: The Hebrew Word הממד and the Root d-m-m I ("To Be Silent")

Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst, hg. v. Edith Düsing / Hans-Dieter Klein. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2009. 500 S. (Geist und Seele, 5), kt € 49,80 ISBN 978–3–8260–3923–2: 7–40: Düsing, E.: Geist, Eros und Agape – eine historisch-systematische Problemskizze; 41–62: Bremer, D.: Erkenntnis und Eros bei Platon; 63–96: Janka, M.: Der sophokleische Eros und sein Dialog mit Euripides; 97–120: Hilbrands, W.: Heilige oder Hure? Die Erzählung von Juda und Tamar *(Genesis 38)* im Strom der Zeit; 121–146: Jung, F.: Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt? (Hld 3,3) Das Hohelied Salomos und seine Auslegung in Geschichte und Gegenwart; 147–168: Söding, T.: Der Geist der Liebe. Zur Theologie der Agape bei Paulus und Johannes; 169–190: Fischer, N.: Amore amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins; 191–204: Aertsen, J.: „Eros" und „Agape". Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe; 205–228: Leinkauf, T.: Liebe als universales Prinzip. Zur Auseinandersetzung mit Platons *Symposion* im Denken der Renaissance: Marsilio Ficino und ein Ausblick auf die Liebes-Traktate des 16. Jahrhunderts; 229–254: Simonis, L.: Eros und Agape in Shakespeares *Romeo and Juliet*; 255–290: Krüger, K.: Innerer Blick und ästhetisches Geheimnis: Caravaggios ‚Magdalena'; 291–310: Janke, W.: Amor Die intellectualis (Spinoza – Jacobi – Fichte – F. Schlegel – Schelling). Vom Aufstieg des Geistes zur Gottesliebe; 311–342: Düsing, E.: „Himmel der Vollendung"? – Fragmente über Liebe, Gott und Sein bei Hegel, Hölderlin und Fichte; 343–368: Reinhardt, H.: Der Liebe Übermacht und Heiligung. Zur christlichen Wendung von Goethes *Wahlverwandtschaften*; 369–382: Borchmeyer, D.: Vom Kuß der Liebe und des Todes. Eros und Thanatos in der Oper; 383–420: Kienzle, U.: Liebe, Schlaf und Tod im Werk Richard Wagners; 421–444: Dörflinger, B.: Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe im Kontext seiner Leibphilosophie; 445–462: Nitzschke, B.: Liebe, Lust und Leidenschaft. Freuds Konzept von Sexualität und Eros; 463–480: Gerigk, H.-J.: Salome und Lolita. Die „Kindfrau" als Archetypus; 481–500: Jüngel, E.: Durch Glaube geformte Liebe (Caritas fide formata). Die erste Enzyklika Benedikt XVI.: *Deus Caritas est* – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen.

Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag, hg. v. Stefan Gehring / Stefan Seiler. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 352 S., kt € 39,00 ISBN: 978–3–17–020433–1: *I. Gottes Wahrnehmungen aus alttestamentlicher Perspektive*: 13–29: Bons, E.: YHWH und die Völker. Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Gott Israels und den Nichtisraeliten auf dem Hintergrund der Theorien Jan Assmanns; 30–40: Fischer, G.: „Wer ist wie er ein Lehrer?" Beobachtungen zu Gottes Lehren und Erziehen im AT; 41–65: Krüger, T.: Die Stimme Gottes. Eine ästhetisch-theologische Skizze; 66–84: Jost, R.: Reden von G'tt und das Erste Testament. Feministische Aspekte; 85–101: Levin, C.: Das verlorene Paradies (Genesis 2–3); 102–122: Schwienhorst-Schönberger, L.: Sehen im Nicht-Sehen. Mose auf dem Berg Sinai; 123–137: Oswald, W.: Der Elia des Alten Testaments und der Elias Mendelssohn Bartholdys; 138–159: Blum, E.: Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung; 160–176: Kessler, R.: Maleachi – ein dramatisches Gedicht; 177–185: Hausmann, J.: Wiederherstellung der Ordnung um den Preis von Gewalt? Überlegungen zu einem Neben(?)aspekt im 11. Psalm; 186–206: Krispenz, J.: Gotteswahrnehmungen im Buch der Sprüche? *II. Gottes Wahrnehmungen aus interdisziplinärer Perspektive*: 207–220: Buntfuss, M.: Wie viel Grund ist zureichend? Poetische Theodizee bei Hiob und Leibniz; 221–240: Stegemann, W.: Erzählungen von Gottessohn. Die Evangelien als narrative Christologien; 241–258: Mülke, M.: Appolinaris von Laodicea. Über die Entstehung und das Scheitern einer Bibeldichtung; 259–273: Oesterreich, P. L.: Göttliche Imagination. Über das Helldunkel in Schellings Kunst des Philosophierens; 274–302: Track, J.: Gotte Wahrnehmungen. Skizzen zur theologischen Hermeneutik; 303–315: Becker, D.: Authentisches Zeugnis in pluriformer Gestalt. Wahrnehmungen von Mission und Ökumene in evangelischer Perspektive; 316–350: Raschzok, K.: Taufe, Trauung und Bestattung. Kasualien als Wahrnehmungsräume für die Gottesbegegnung.

Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer, hg. v. Franz Gruber / Christoph Niemand / Ferdinand Reisinger. – Frankfurt: Peter Lang 2009. 469 S. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, 17), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–631– 57062–3: *I. Vom Lesen des Glaubens. Biblisch-theologische Beiträge*: 19–30: Böhmisch, F.: Spiegelungen der Seele und Gesichter. Traumkritik im Sirachbuch; 31–36: Gamper, A.: Überlegungen zur Vorgeschichte von Psalm 68,6. Mit einem Vorwort von Josef Oesch; 37–50: Gillmayr-Bucher, S.: „Wenn Worte einen Körper bekommen"; 51–66: Henrix, H. H.: Die Bibel Israels – das Alte Testament. Ein Text und zwei Lesegemeinschaften; 67–80: Holladay, W. L.: Jeremiah in the Midst of Prophetic Words; 81–92: Marböck, J.: Schrift und Buch, Lehre und Leben bei Jesus Sirach; 93–114: Niemand, C.: Irritation oder Einverständnis? Jesu Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16); 115–120: Schiller, J.: Ezechiel als Beispiel. Bemerkungen zur syntaktischen Struktur von Ez 37,1–14; 121–136: Urbanz, W.: Jeremia – ein Prophet am Ende. Anmerkungen zu Sir 49, 4–7; 137–154: Zugmann, M.: „In Jerusalem aber wohnten Juden, fromme Männer aus allen Völkern" (Apg 2,5). „Rücksiedler" aus der Diaspora in der Heiligen Stadt im 1. Jh. n. Chr. *II. Vom Denken des Glau-*

bens. Systematisch-theologische Beiträge: 155–178: Fuchs, O.: „Unmögliche" Gegenwart der Gabe. Elisabeth und Derrida als akute Provokation; 179–200: Gmainer-Pranzl, F.: Ent-Eignung. „Mission" als Paradigma fundamentaltheologischer Verantwortung; 201–218: Gruber, F.: „...und hätte die Liebe nicht..." (1 Kor 13,2). Zur Integration von Eros und Agape; 219–230: Klinger, E.: Armut und Befreiung! Gibt es eine christliche Politik der Dritten Welt?; 231–248: Kreutzer, A.: Dynamisch, plural, selbstlos. Identitätsmerkmale der Kirche in der spätmodernen Gesellschaft. Eine ekklesiologische Skizze; 249–264: Niewiadomski, Jósef: Offenbarung Gottes in der Erfahrung der Gewalt. Biblisch-fundamentaltheologischer Essay; 265–282: Raberger, W.: „Wir sagen, was Es nicht ist. Was Es aber ist, das sagen wir nicht."; 283–296: Sander, H.-J.: Heterotopien. Orte für Geistesgegenwart; 297–312: Schupp, F.. Der alte Buchhändler in der Karawanserei. Eine Erzählung; 313–338: Sedmak, C.: Therapeutische Argumente in der Theologie. *III. Vom Sagen des Glaubens. Praktisch-theologische Beiträge*: 339–346: Appesbacher, M.: „Nun hauch uns Gottes Odem ein..." Würdigung des Predigers Dr. Peter Hofer; 347–364: Bucher, R.: Pastoraltheologie als „Handlungswissenschaft". Eine prekäre Gegenwärtigkeit; 365–380: Eder, H.: „... dass Ihr reiche Frucht bringt" (Joh 15,8). Ermutigung für eine schöpferische und experimentierfreudige Pastoral; 381–396: Heilmann, M.: Strukturarbeit im Geiste der Gegenwart. Praktisch-theologische Reflexionen zum Zukunftsprozess der Diözese Linz – „den Wandel gestalten"; 397–410: Kögler, I.: Religion – öffentliches Thema und widerständiges (Bildungs-)Gut; 411–426: Kronawetter, K.-H.: Verkündigung im Internet. Kommunikation des Evangeliums im Web 2.0; 427–440: Pock, J.: Beichte zwischen Ignoranz und Boom. Die Bedeutung einer differenzierten Bußpastoral für den Umgang mit der Schuld; 441–450: Reisinger, F.: Welche Rolle ist uns eigen? Überlegungen zum zeitgemäßen Priester-Sein-Können; 451–466: Weber, F.: Kirche in Lateinamerika. Eine pastoraltheologische Bilanz der 5. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007).

Theologie der Gegenwart 52, 1/2009, hg. v. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–15: Niebuhr, K.-W.: Rechtfertigung – der einzige Weg zum Heil? Zur Stellung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der Soteriologie des Neuen Testaments; 16–31: Mark, M.: Moses' „vergehende" und Christi „bleibende" Herrlichkeit. Die kontrastiv-überbietende Profilierung der „Diener des neuen Bundes" (2 Kor 3,6) durch Paulus; 32–41: März, C.-P.: An Paulus kommt keiner vorbei. Kreative Ansätze im nachpaulinischen Paulinismus; 42–54: Leemans, J.: Die Paulusrezeption in der Alten Kirche; 55–64: Breitsameter, C.: Die Sünde und das schöne Leben – zu Wandel und Bedeutung eines moraltheologischen Begriffs; 65–74: Nitsche, B.: „Es gibt keinen Hass, der nicht von der Liebe eingeschmolzen werden kann".

Theologie der Gegenwart 52, 3/2009, hg. v. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 162–174: Dieter, T.: Zehn Jahre „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Eine Zwischenbilanz aus lutherischer Sicht; 175–184: Rahner, J.: „Die Suche geht weiter..." Zehn Jahre nach Augsburg 1999 – Versuch einer exemplarischen Zwischenbilanz aus römisch-katholischer Sicht; 185–205: Denaux, A.: Anglikaner und Katholiken – Aktuelle Entwicklungen; 206–218: Esterbauer, R.: Darwin und Gottesfrage; 219–236: Berndt, S.: Apokalyptik – Versuch einer systematischen Definition.

Theologie der Gegenwart 52, 4/2009, hg. v. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–255: Meyer-Blanck, M.: Christliche Liturgie im religiösen Pluralismus; 256–266: Bender, A.: Die kulturelle Bedeutung der Sonntagsliturgie in der pluralistischen Gesellschaft; 267–278: Böntert, S.: Identität wahren und Vielfalt wagen. Zu den Aufgaben und Zielen liturgiewissenschaftlicher Aus- und Fortbildung im Umfeld des weltanschaulichen Pluralismus; 279–283: Irlenborn, B.: Gott im Gehirn? Anfragen zum Konzept der Neurotheologie; 284–297: Scheule, R. M.: Hochkultur des Versprechens. Die Evangelischen Räte in ihrer sozialethischen Dimension; 298–313: Eckerstorfer, B. A.: Genuine Entwicklung oder reaktionärer Wandel? George Lindbeck im Vergleich mit Joseph Ratzinger.

Theological Studies 70, 3/2009, hg. v. „The Society of Jesus in the United States". – Oxford: Oxford University Press 2009, kt $ 15,00 ISSN: 0040–5639: 525–54 Miller, J. A.: Wound Made Fountain: Toward a Theology of Redemption; 555–76: Orji, C.: Lonergan and Pannenberg's Methodologies: A Critical Examination; 577–99: Haigt, R. / Nieman, J.: On the Dynamic Relation between Ecclesiology and Congregational Studies; 600–21: Democopoulos, G. E.: Gregory the Great and the Sixth-Century Dispute over the Ecumenical Title; 622–37: Cho, H.-C.: Interconnectedness and Intrinsic Value as Ecological Principles of the World: An Appropriation of Karl Rahner's Evolutionary Christology; 638–67: Groody, D. G.: Crossing the Divide: Foundations of a Theology of Migration and Refugees; 668–92: Cook, M. L.: The African Experience of Jesus.

Altes Testament

Nobile, Marco: Saggi su Ezechiele. – Rom: Antonianum 2009. 217 S. (Spicilegium, 40), kt € 21,00 ISBN: 978–88–7257–079–1.

Neues Testament

Dunn, James D. G.: Beginning from Jerusalem. – Cambridge: Eerdmans Publishing 2009. (XV), 1347 S. (Christianity in the making, 2), geb. $ 88,00 ISBN: 978–0–8028–3932–9.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

P. Dr. Marcel Albert OSB, Gerleve 1, 48727 Billerbeck
Prof. Dr. Nediljko A. Ančić, Zrinsko-Frankopanska 19, 21001 Split, Kroatien
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Patrick Becker, Kapuzinergasse 2, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Dorfstr. 38, 39040 St. Andrä, Italien
Prof. em. Dr. Hubert Frankemölle, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. em. Dr. Erhard Gerstenberger, Fasanenweg 29, 35394 Gießen
Prof. Dr. Stephan Goertz, Postfach 151150, 66041 Saarbrücken
Dr. Hans-Georg Gradl, Hindenburgstr. 7, 54290 Trier
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Görge K. Hasselhoff, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dipl.-Theol. Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dipl.-Theol. Nicole Hennecke, Universitätsring 19, 54296 Trier
Björn Igelbrink, Pappelweg 19, 49545 Tecklenburg
MA Michael Inwood, Trinity College, Broad Street, Oxford OX1 3BH, United Kingdom
Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Rainer Kessler, Lahntor 3, 35037 Marburg
Prof. em. Dr. Knud Krakau, Dürerstr. 31, 12203 Berlin
Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Str. 38, 3100 St. Pölten, Österreich
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, 52062 Aachen
Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Sabine Plonz, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
o. Univ.-Prof. Dr. Dr. Johann Reikerstorfer, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Georg Röwekamp, Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart
Dr. Bernward Schmidt, Salzstr. 41, 48143 Münster
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, 48149 Münster
Prof. i. R. Dr. Georg Steer, St. Michael, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Christian Troll SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt
Dr. Markus Weingardt, Schmeilweg 5, 69118 Heidelberg
Prof. Dr. Saskia Wendel, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. Dr. Ansgar Wucherpfennig SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Felix Krause, Doris Kreutzmann, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2010
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

© 2010 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

Arnold Angenendt

Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien

Eingeleitet und Herausgegeben von Hubertus Lutterbach

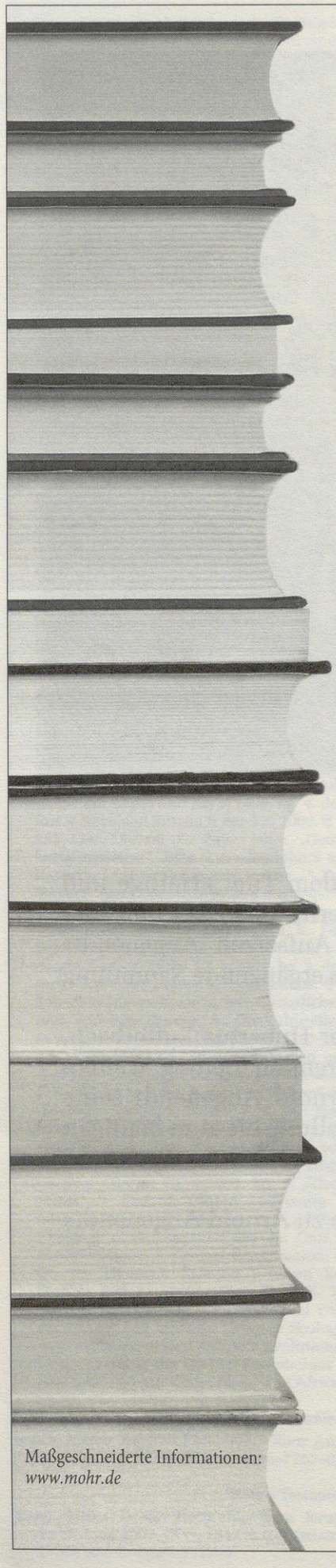
2010, 260 Seiten, geb. 29,80 € / sFr 52,10.
ISBN 978-3-402-12836-7



Fünfzehn Jahre liegt die Publikation Arnold Angenendts unter dem Titel »Heilige und Reliquien« zurück und das Interesse an der Thematik ist weiterhin ungebrochen. Der vorliegende Band fasst daher eine Reihe von weiterführenden Aufsätzen Angenendts zusammen, die in der Folge seines Buches entstanden sind und so als ergänzende Sammlung für ein breiteres Publikum zugänglich werden.
Die inhaltliche Linienführung verdankt das Buch dem Herausgeber Hubertus Lutterbach, der die Textauswahl vornahm und dem Band in seinem einführenden Beitrag weitere Konturen gegeben hat. Die Sammlung zeigt, in welcher Weise Arnold Angenendt seine Thematik seit 1994 vertieft hat – und: welche Aktualität der Fragestellung bis zum heutigen Tag zukommt.

Herausgeber und Verlag verstehen den Band auch als kleine Festgabe zu Arnold Angenendts 875. Geburtstag.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de



Neu bei Mohr Siebeck

Cotton Mather
Biblia Americana
America's First Bible Commentary
General Editor: Reiner Smolinski
Volume 1: Genesis
Ed., with an Introduction and Annotations, by Reiner Smolinski

2010. Ca. 1450 S. ISBN 978-3-16-150190-6
Ln € 219,–; in der Subskription Ln € 199,– (Juni)

In Nordamerika ist das Werk über Baker Academic zu beziehen. Alle anderen Länder beliefert Mohr Siebeck.

Cotton Mather and *Biblia Americana* – America's First Bible Commentary
Essays in Reappraisal
Ed. by Reiner Smolinski and Jan Stievermann

2010. Ca. 720 S. ISBN 978-3-16-150341-2
Ln ca. € 125,– (Juni)

Eilert Herms
Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums

2010. XXXI, 496 S. ISBN 978-3-16-150249-1
Ln € 119,–

Johannes Wallmann
Pietismus und Orthodoxie
Gesammelte Aufsätze III

2010. Ca. 480 S. ISBN 978-3-16-150259-0
Ln ca. € 130,– (Mai)

Peter Schäfer
Jesus im Talmud
Übers. a.d. Englischen v. Barbara Schäfer

2., durchges. A. 2010. XIX, 318 S.
ISBN 978-3-16-150253-8 fBr € 29,–

Peter Schäfer
Geschichte der Juden in der Antike

2., durchges. A. 2010. Ca. 300 S. (UTB Kleine Reihe 3366). ISBN 978-3-8252-3366-2
Br ca. € 20,– (Juli)

Peter Schäfer
Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums
Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums

2010. XVII, 210 S. (TrC 6).
ISBN 978-3-16-150256-9 fBr € 24,–

Alexandra Grund
Die Entstehung des Sabbats
Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur

2010. Ca. 420 S. (FAT).
ISBN 978-3-16-150221-7 Ln ca. € 100,– (Mai)

Raik Heckl
Hiob – Vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels
Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen

2010. Ca. 530 S. (FAT).
ISBN 978-3-16-150337-5 Ln ca. € 110,– (Mai)

Erhard Blum
Textgestalt und Komposition
Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten
Hrsg. v. Wolfgang Oswald

2010. VIII, 416 S. (FAT 69).
ISBN 978-3-16-150306-1 Ln € 99,–

Michaela Bauks
Jephtas Tochter
Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40

2010. Ca. 200 S. (FAT). ISBN 978-3-16-150255-2
Ln ca. € 65,– (Juli)

Franziska Naether
Die Sortes Astrampsychi
Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten

2010. Ca. 550 S. (ORA).
ISBN 978-3-16-150250-7 Ln ca. € 110,– (Mai)

Frowald Gil Hüttenmeister
Abkürzungsverzeichnis hebräischer Grabinschriften (AHebG)

2., erw. A. 2010. XI, 384 S.
ISBN 978-3-16-150261-3 Ln € 69,–

Timothy D. Barnes,
Early Christian Hagiography and Roman History

2010. XX, 437 S. (TrC 5).
ISBN 978-3-16-150226-2 fBr € 29,–

Sebastian Moll
The Arch-Heretic Marcion

2010. XIII, 181 S. (WUNT 250).
ISBN 978-3-16-150268-2 Ln € 59,–

Harold W. Attridge
Essays on John and Hebrews

2010. Ca. 440 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150319-1 Ln ca. € 125,– (Mai)

Michael Theobald
Studien zum Corpus Iohanneum

2010. Ca. 540 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150284-2 Ln ca. € 110,– (August)

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

Sang M. Lee
The Cosmic Drama of Salvation
A Study of Paul's Undisputed Writings from Anthropological and Cosmological Perspectives
2010. Ca. 380 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-150316-0 fBr ca. € 60,– (Mai)

George L. Parsenios
Rhetoric and Drama in the Johannine Lawsuit Motif
2010. Ca. 180 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150262-0 Ln ca. € 75,– (Juni)

Edwin K. Broadhead
Jewish Ways of Following Jesus
[illegible]wing the Religious Map of
[illegible] (WUNT).
ISBN 978-3-16-150304-7 Ln ca. € 120,– (Mai)

James Carleton Paget
Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity
2010. XVII, 534 S. (WUNT 251).
ISBN 978-3-16-150312-2 Ln € 129,–

Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse
2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27. Juli 2008
Hrsg. v. Wolfgang Kraus u. Martin Karrer u. Mitarb. v. Martin Meiser
2010. Ca. 730 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150225-5 Ln ca. € 140,– (Mai)

Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature
Ed. by Joseph Verheyden, Korinna Zamfir and Tobias Nicklas
2010. Ca. 340 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-150338-2 fBr ca. € 70,– (Mai)

Gelitten – Gestorben – Auferstanden
Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum
Hrsg. v. Tobias Nicklas, Andreas Merkt u. Joseph Verheyden
2010. VIII, 380 S. (WUNT II/273).
ISBN 978-3-16-150233-0 fBr € 74,–

Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen
Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen
Hrsg. v. Jörg Frey u. Jens Schröter u. Mitarb. v. Jakob Spaeth
2010. Ca. 800 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-150147-0 Ln ca. € 120,– (Mai)

Christopher M. Hays
Luke's Wealth Ethics
A Study in Their Coherence and Character
2010. XV, 347 S. (WUNT II/275).
ISBN 978-3-16-150269-9 fBr € 74,–

Anke Inselmann
Die Freude im Lukasevangelium
Ein Beitrag zur psychologischen Exegese
2010. Ca. 440 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-150313-9 fBr ca. € 80,– (Mai)

Heike Braun
Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität
Eine kanonisch-intertextuelle Auslegung der Stephanusepisode Apg 6,1–8,3
2010. Ca. 430 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-150227-9 fBr ca. € 80,– (Mai)

Children in Late Ancient Christianity
Ed. by Cornelia Horn and Robert R. Phenix
2009. XXVI, 497 S. (STAC 58).
ISBN 978-3-16-150235-4 fBr € 84,–

Calvin – Saint or Sinner?
Ed. by. Herman J. Selderhuis
2010. Ca. 340 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150339-9 Ln ca. € 90,– (Mai)

Heinz Scheible
Aufsätze zu Melanchthon
2010. X, 478 S. (SMHR 49).
ISBN 978-3-16-150234-7 Ln € 99,–

Albrecht Ritschls Briefwechsel mit Adolf Harnack 1875–1889
Hrsg. v. Joachim Weinhardt
2010. Ca. 400 S. ISBN 978-3-16-150132-6 Ln ca. € 90,– (Juni)

Ariane Czerwon
Predigt gegen Ketzer
Studien zu den lateinischen Sermones Bertholds von Regensburg
2010. Ca. 320 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150141-8 Ln ca. € 90,– (Juli)

Ingolf U. Dalferth
Malum
Theologische Hermeneutik des Bösen
2008; unveränd. Studienausg. 2010. XV, 593 S. ISBN 978-3-16-150325-2 fBr € 39,–

Thomas Ebinger
Verkehrte Freiheit?
Jean-Paul Sartres Freiheitslehre aus christlicher Sicht
2010. X, 201 S. (RPT 46).
ISBN 978-3-16-150300-9 fBr € 49,–

Christopher Zarnow
Identität und Religion
Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs
2010. Ca. 410 S. (RPT). ISBN 978-3-16-150142-5 fBr ca. € 60,– (Juni)

Peter Pilhofer
Das Neue Testament und seine Welt
Eine Einführung
2010. Ca. 550 S. (UTB Mittlere Reihe 3363).
ISBN 978-3-8252-3363-1 Br ca. € 30,– (Juli)

Karen Armstrong
Plädoyer für Gott
Hrsg. v. Friedrich Schweitzer
Übers. v. Shivaun Heath
2010. Ca. 100 S. (Lucas-Preis 2009).
ISBN 978-3-16-150305-4 gb ca. € 25,– (Mai)

Emil Angehrn
Sinn und Nicht-Sinn
Das Verstehen des Menschen
2010. IX, 405 Seiten (PhU 25).
ISBN 978-3-16-150303-0 Leinen € 99,–

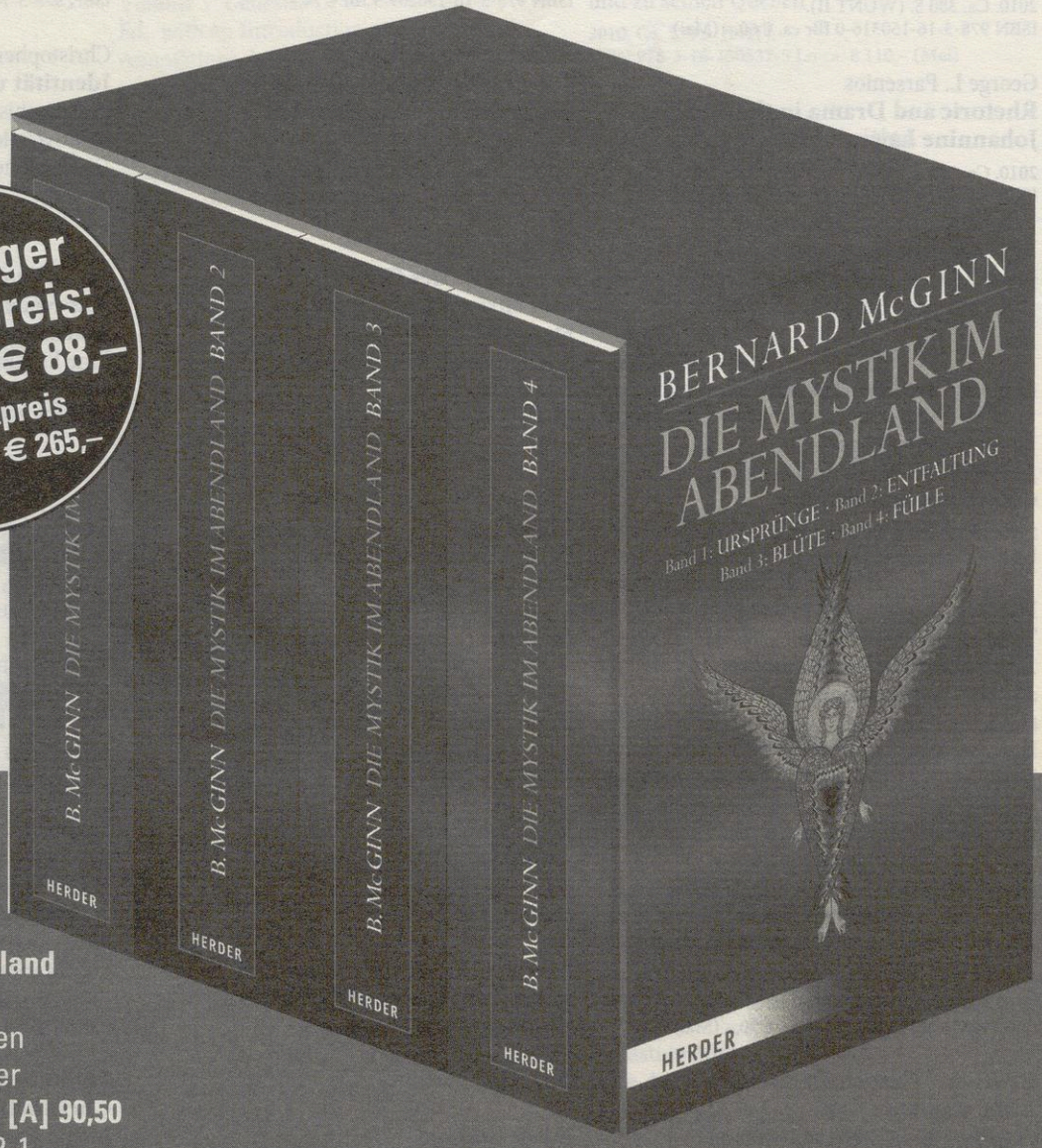
Lorenz B. Puntel
Sein und Gott
Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion
2010. XVII, 444 Seiten (PhU 26).
ISBN 978-3-16-150146-3 Leinen € 119,–

Freiburger Schule und Christliche Gesellschaftslehre
Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft
Hrsg. v. Nils Goldschmidt u. Ursula Nothelle-Wildfeuer
2010. Ca. 350 S. (UOrd).
ISBN 978-3-16-150330-6 fBr ca. € 60,- (Mai)

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Ein Schlüsselwerk der abendländischen Geistesgeschichte

Einmaliger Sonderpreis: jetzt nur € 88,–
Komplettpreis gebunden: € 265,–



Bernard McGinn
Die Mystik im Abendland
Sonderausgabe in
4 Bänden | 2.656 Seiten
Paperback im Schuber
€ 88,– / SFr 139,– / € [A] 90,50
ISBN 978-3-451-31062-1

McGinns neuer Zugang mit einer konsequenten Einbeziehung religiöser Strömungen und philosophischer Ideen holt die Entwicklung der Mystik aus dem Dunkel der Geschichte. Auf überzeugende Weise gelingt es dabei, den religiösen Kern des Phänomens Mystik verständlich zu machen.

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

Theol UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | 2010 | 106. Jahrgang

Edinburgh 1910–2010. Neuere Veröffentlichungen zur Weltmissionskonferenz 1910 und missionstheologische Beiträge (Michael Biehl) . . . . . Sp. 179

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 191

KOCH, Dietrich-Alex: Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten (Martin Ebner)

ADAM, Jens: Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus (Markus Tiwald)

JOCHUM-BORTFELD, Carsten: Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (Markus Lau)

BOVON, François: Das Evangelium nach Lukas. 4. Teilbd. Lk 19,28–24,53 (Stefan Schreiber)

ROWE, C. Kavin, Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke (Christoph Gregor Müller)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 198

MÜHLENKAMP, Christine: „Nicht wie die Heiden". Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit (Ernst Dassmann)

KAUFMANN, Thomas: Geschichte der Reformation (Wolf-Friedrich Schäufele)

BEUTEL, Albrecht: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium (Wolf-Friedrich Schäufele)

WOLF, Hubert: Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich (Franz Xaver Bischof)

GRASMÜCK, Oliver: Eine Marienerscheinung in Zeiten der Diktatur. Der Konflikt um Peñablanca, Chile: Religion und Manipulation unter Pinochet (Veit Straßner)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 207

Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation. Bd. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, hg. v. Norbert FISCHER (Christof Müller)

VERWEYEN, Hansjürgen: Anselm von Canterbury (1033–1109). Denker, Beter, Erzbischof (Klaus von Stosch)

WEIß, Bardo: Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen. Teil 1: Die Namen (Hildegard Gosebrink)

AMOR, Christoph J.: „Um unseres Heiles willen ...". Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin (Klaus Obenauer)

JASPERT, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877 Bd. 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer
Bd. 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth
Bd. 3: Von Karlmann Beyschlag bis Martin Tetz (Augustinus Sander)

BANGERT, Michael: Bild und Glaube. Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (Hubertus Lutterbach)

HAMMANN, Konrad: Rudolf Bultmann. Eine Biographie (Paul-Gerhard Klumbies)

Philosophie . . . . . Sp. 216

Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie, hg. v. Rolf KÜHN und Sébastien LAOUREAUX (Andrés Quero-Sánchez)

Unendlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Stephan SCHAEDE / Johannes BRACHTENDORF / Gregor NICKEL / Thomas MÖLLENBECK (Markus Enders)

VAN HUYSSTEEN, J. Wentzel: Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology (Gifford Lectures 2004) (Regine Kather)

AGAMBEN, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben
ders., Ausnahmezustand
ders., Das Reich und die Herrlichkeit
ders., Die Zeit, die bleibt
ders., Was ist ein Dispositiv?
(Marco A. Sorace / Christine Berberich)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 228

VORGRIMLER, Herbert: Geschichte des Paradieses und des Himmels. Mit einem Exkurs über Utopie (Markus Mühling)

MÜLLER, Matthias: Christliche Theologie im Angesicht des Judentums. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens (Britta Müller-Schauenburg)

PETERS, Tiemo Rainer: Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne (Ulrich Engel)

WÜSTENBERG, Ralf K.: Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann (Dirk Ansorge)

SOBRINO, Jon: Christologie der Befreiung
Ders.: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer. – Hg. u. mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel (Andreas R. Batlogg)

Ethik / Moraltheologie . . . . . Sp. 236

GRILL, Rupert: Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil (Gerhard Stanke)

Freiheit – Sicherheit – Risiko. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen, hg. v. Johannes J. FRÜHBAUER / Michael HÖRTER / Anna NOWECK (Axel Bernd Kunze)

KLÖCKER, Katharina: Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik (Karl-Wilhelm Merks)

POLKE, Christian: Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates (Kurt Meier)

HILPERT, Konrad: Zentrale Fragen christlicher Ethik für Schule und Erwachsenenbildung (Stephan Goertz)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 245

Diakonie und Bildung. Heinz Schmidt zum 65. Geburtstag, hg. v. Johannes EURICH / Christian OELSCHLÄGEL (Herbert Haslinger)

KEHLBREIER, Dietmar: Öffentliche Diakonie. Wandlungen im kirchlich-diakonischen Selbstverständnis in der Bundesrepublik der 1960er- und 1970er-Jahre (Kurt Meier)

ZULEHNER, Paul Michael / RENNER, Katharina: Ortssuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum (Judith Könemann)

RENZ, Monika: Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung (Tobias Kläden)

HÖBEL, Markus: Was kommt nach dem „Drinnen"? Gefangenenseelsorge und Strafvollzug zwischen Restriktion und Resozialisierung (Tobias Kläden)

Interreligiöse Beziehungen . . . . . Sp. 253

SCHÄFER, Peter: Jesus im Talmud. Übersetzt aus dem Englischen von Barbara Schäfer (Friedrich Avemarie)

Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung. Griechisch-deutsche Textausgabe, hg. v. Karl FÖRSTEL (Georgi Kapriev)

SCHÄFER, Heinrich Wilhelm: Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne (Clemens Six)

RÖTTING, Martin: Interreligiöse Spiritualität. Verantwortungsvoller Umgang der Religionen (Jutta Koslowski)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 260

√ 3D

Edinburgh 1910–2010. Neuere Veröffentlichungen zur Weltmissionskonferenz 1910 und missionstheologische Beiträge

von Michael Biehl

Im Juni dieses Jahres jährt sich die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh zum hundertsten Mal. Sie wurde daher in der jüngsten Zeit erneut zum Studienobjekt, und ich werde in diesem Artikel Literatur dazu vorstellen. Inspiriert von den acht Kommissionen der Konferenz von 1910[1] wurde zu ihrem Jubiläum ein weltweiter Studienprozess initiiert, der auf eine Konferenz im Juni 2010 zuläuft: „Witnessing to Christ today" – in Edinburgh.[2]

Neun Themen[3] sowie sieben Querschnittsaspekte[4] wurden von internationalen ökumenischen Gruppen in einem Studienprozess – „polycentric, open-ended, and as inclusive as possible of the different genders, regions of the world, and theological and confessional perspectives in today's church"[5] – bearbeitet. Der Studienprozess hat sowohl missionswissenschaftliche wie missionstheologische, aber auch missionarische Texte hervorgebracht. Er spiegelt damit die unterschiedlichen Zugangsweisen des Theologietreibens in den beteiligten Weltbünden, Bewegungen, Missionsorganisationen und akademischen Zirkeln, die ein beeindruckendes Spektrum der Weltchristenheit abdecken. Auf Texte aus diesem Studienprozess werde ich ebenfalls eingehen, wobei nur ein Teil davon in gedruckter Form veröffentlicht wurde, denn der Prozess wird weitgehend über eine Website organisiert.[6]

In einem dritten Teil werde ich ausgewählte jüngere Veröffentlichungen vorstellen: zur interkulturellen Theologie, zum Beitrag der Religionen zum Zusammenleben in Europa, zur Theologie der Religionen und zur Auseinandersetzung mit den sog. Neuen Atheismen. Ich fand es reizvoll, dass sie in der Fluchtlinie der Debatten in Edinburgh gelesen werden können: Sie markieren sowohl die Kontinuität bestimmter Fragestellungen (Theologie der Religionen, Mission, Inkulturation) als auch in ihrem thematischen Zuschnitt den Abstand zu damals.

1. Edinburgh 1910 aus heutiger Sicht

Der jüngste Chronist der Edinburgher Konferenz, Brian Stanley[7], meint, dass sie wohl das ökumenische Ereignis sei, das im Rückblick die meisten Verzeichnungen zu erleiden hätte.[8] Edinburgh 1910 war sicherlich ein Kulminationspunkt westlich-protestantischer Mission am Ende des 19. Jh.s. Edinburgh 1910 war auch ein Ereignis in sich, und der Name steht weiterhin für die Folgen, die die Konferenz zeitigte. Der Ökumenische Rat der Kirchen zeichnet auf seiner Homepage die „Karte" der ökumenischen Bewegung im 20. Jh., die danach ihren Ausgang von Edinburgh nahm.[9] Das ist die Einordnung, die der „Architekt" der Versammlung, John Oldham, in einem Rückblick anlässlich der 50-Jahr-Feier von Edinburgh selbst vornahm.[10] Stanley hebt hervor, dass diese ‚retrospektive Identifikation' (Grünschloß) nicht unberechtigt war, insofern der Edinburgher Konferenz im Vor- und Umfeld tatsächlich eine Rolle bei den Bemühungen um die christliche Einheit zugesprochen wurde. Doch bereits seine Beobachtung, dass viele spätere Leitfiguren der ökumenischen Bewegung durch Edinburgh geprägt worden waren, weist darauf hin, dass die Konferenz, historisch gesehen, ihre Wirksamkeit weniger auf dem Feld entwickelt hat, das sie bearbeiten und verändern wollte: die nicht-christliche Welt, sondern zu großen Teilen ihre Bedeutung durch ihre Folgen gewonnen hat.[11] Stanley spricht nicht an, dass von daher auch ein Schlaglicht auf diejenigen fällt, die, wie v. a. Mott und Oldham, die Konferenz damals gedanklich mit dem Slogan „Evangelisierung der Welt in dieser Generation" verbunden haben.[12]

Stanley erarbeitet noch einmal, was Edinburgh 1910 war und was nicht: versammelt war „the full theological spectrum of the non-Roman Western Christianity from the most conservative of evangelical Protestants to committed Anglo-Catholics."[13] Die ursprünglich als „third ecumenical missionary" geplante Konferenz wurde in „World Missionary Conference" umbenannt.[14] Die Römisch-Katholische Kirche[15] war nicht vertreten[16], ebenso wenig die Orthodoxie[17], und die bereits im Entstehen begriffene Pfingstbewegung war noch lange nicht ökumenisch salonfähig.[18]

Die Edinburgher Konferenz zeichnete ein geographisches Bild von der religiösen Verfasstheit der Menschheit, das sich in dem sprechenden Titel der Kommission I „Carrying the Gospel to all the Non-Christian World" ausdrückt. Stanley untersucht anhand der Quellen neu, wie die Aufteilung der Welt aus Diskussionen über statistische Fragen, die für den zur Kon-

[1] World Missionary Conference 1910. (I) Carrying the Gospel to all the Non-Christian World; (II) The Church in the Mission Fields; (III) Education in Relation to the Christianization of National Life; (IV) The Missionary Message in Relation to the non-Christian Religions; (V) The Preparations of Missionaries; (VI) The Home Base of Missions; (VII) Missions and Governments; (VIII) Cooperation and the Promotion of Unity, alle Bd.e Edinburgh 1910.

[2] Organisiert wird die Konferenz von einem Rat, in dem fast alle Konfessionsfamilien, mehrere Weltbünde und einzelne Missionsorganisationen vertreten sind, vgl. http://www.edinburgh2010.org/en/about-edinburgh-2010/governance/general-council.html (abgefragt am 10. 5. 2010).

[3] Die Studienthemen sind: 1. Foundations for Mission; 2. Christian Mission among other Faiths; 3. Mission and Postmodernities; 4. Mission and Power; 5. Forms of Missionary Engagement; 6. Theological Education and Formation; 7. Christian Communities in Contemporary Contexts; 8. Mission and Unity – Ecclesiology and Mission; 9. Mission Spirituality and Authentic Discipleship.

[4] Sog. Transversals: Women and Mission; Youth and Mission; Healing and Reconciliation; Bible and Mission – Mission in the Bible; Contextualization, Inculturation and Dialogue of Worldviews; Subaltern Voices; Ecological Perspectives on Mission.

[5] Balia, Daryl, Preface, in: Kerr/Ross [Anm. 32], xi.

[6] http://www.edinburgh2010.org; vgl. auch http://www.towards2010.org. Nicht eingehen kann ich auf: Mission zwischen Macht und Ohnmacht. 100 Jahre nach der Weltmissionskonferenz in Edinburgh, hg. v. EMW, Hamburg 2009, sowie Ross, Kenneth R., Edinburgh 2010. Springboard for Mission, Edinburgh 2010.

[7] Stanley, Brian, The World Missionary Conference, Edinburgh 1910 (Studies in the History of Christian Missions), Grand Rapids, MI / Cambridge, UK 2009. Vgl. ders., Africa through European Eyes. The World Missionary Conference Edinburgh 1910, in: Koschorke, Klaus (Hg.), African Identities and World Christianity in the 20th C. Proceedings of the 3rd Int. Munich-Freising Conference on the History of Christianity, Wiesbaden 2005, 165–180.

[8] Stanley, a. a. O., 7.

[9] S. http://www.oikoumene.org/de/programme/der-oerk-und-die-oekumenische-bewegung-im-21-jahrhundert.html. Die „Flusskarte" setzt das bekannte Urteil von Kenneth Scott Latourette um: „The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, was the birthplace of the modern ecumenical movement." Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council, Kap. 8 in: Rouse, Ruth / Neil, Stephen C. (Hg.), A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948, Vol. 1, Geneva ⁴1993, 362. Anders Freytag, Walter, Weltmissionskonferenzen, in: ders., Reden und Aufsätze, Bd. 2, München 1961, 97–110, hier 99. Dagegen wird die Konferenz in Günther Gaßmanns Untersuchung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung kaum erwähnt, vgl. ders., Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 39), Göttingen 1979, 46f. Der Evangelikale Bernd Brandl erkennt in Edinburgh eine unbequeme Erinnerung für den Ökumenischen Rat der Kirchen, der nicht gerne an diesen Ursprung erinnert werde. Denn anders als für die Evangelikalen passe das Ziel der Evangelisierung nicht ins Bild der modernen Ökumene. Der in den Süden verschobene Schwerpunkt der Christenheit führe allerdings zu neuen Missionsbewegungen von unten. Ihre Schwachheit – Armut, geringe Bildung, Zeltmachermission – werde zu ihrer Stärke, weil dies sie an die Seite der Menschen stelle, die sie gewinnen möchten. Brandl, Bernd, 100 Jahre nach der Weltmissionskonferenz in Edinburgh – Missionarische Perspektiven für die Zukunft, in: Mission erfüllt? Edinburgh 1910 – 100 Jahre Weltmission (Jahrbuch Mission 2009), Hamburg 2009, 55–62.

[10] Das zitiert Stanley, a. a. O., 5.

[11] Stanley, a. a. O., 6. An anderer Stelle unterstreicht er noch einmal, durch welche Zufälle Oldham doch noch ins Vorbereitungskomitee kam, nachdem er zunächst nicht nominiert worden war, und dann Mott erst im Januar 1910 offiziell Funktionen in der Konferenz zugesprochen bekam (32). Es ist aufschlussreich, diese Passagen einmal mit der Darstellung von Motts Beitrag und Rolle in der Vorbereitung und Durchführung der Konferenz in der Biographie Motts zu vergleichen: Hopkins, C. Howard, John R. Mott. 1865–1955. A Biography, Grand Rapids, Mi 1979, 343–429.

[12] Bekanntlich hat sich dagegen Widerspruch aus Deutschland gemeldet, der in den Akten Edinburghs gut dokumentiert ist. Ich beziehe mich auf den Brief, den Gustav Warneck an Mott geschrieben hat und der im Anhang des Kommissionsberichtes abgedruckt wurde. Die große Sorge Warnecks war, dass das Ziel zu groß sei und von daher zu einer Verzettelung der Kräfte führen könnte, und dass der zu große Enthusiasmus „in dieser Generation" zu einer gefährlichen Vernachlässigung des qualitativen Wachstums führen könnte. Warneck mahnte dagegen an, dass doch die entstehenden Kirchen die missionarischen Kräfte sein müssten, nicht die ausländischen Missionare, dass also Selbstausbreitung das Schlagwort der Stunde sein müsste. Vgl. Letter to Mr. Mott from Dr. Gustav Warneck, Ex-Professor of Missions at the University of Halle, in: Report of Commission I, 434–436, hier 434.

[13] S. Stanley, a. a. O., 320.

[14] Ursprünglich wurde Edinburgh nach London (1888) und New York (1900) als dritte ökumenische Konferenz gezählt. Den Verantwortlichen war die Begrenzung deutlich, weswegen sie das Adjektiv ökumenisch als irreführend verwarfen, zumal der Begriff um 1908 herum begann, die Beziehungen zwischen Kirchen zu bezeichnen, vgl. Stanely, a. a. O., 13.18f.36.

[15] Bereits in Edinburgh wurde die Grußadresse des 79-jährigen Bischofs Geremia Bonomelli (Cremona) überrascht zur Kenntnis genommen. Stanley, a. a. O., 11.

[16] Vgl. Radano, John, Cooperation and the Promotion of Unity. A Roman Catholic Perspective, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 276–289.

[17] Vgl. Ionita, Viorel, Cooperation and the Promotion of Unity. An Orthodox Perspective, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 263–275.

[18] Vgl. Stanley, a. a. O, 323. Das hält noch ausdrücklicher der Pfingsttheologe Robeck fest, der die heutige Stärke der Pfingstbewegung als Indiz dafür nimmt, wie partiell die Edinburgher 1910 die Welt wahrgenommen hätten, vgl. Robeck, Cecil M., Cooperation and the Promotion of Unity. A Pentecostal Perspective, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 290–303.

ferenz geplanten Weltatlas[19] zu klären waren, entstand: Wo lag die zahlenmäßige Schwelle, ab der eine Gegend christlich genannt werden könnte[20], war die eine Frage, die andere, welche Kirchen die protestantischen Missionare bereit waren, ernst zu nehmen. Für Ägypten und Persien einigte man sich auf eine eigentümliche Logik: Es sollten alle protestantischen Missionare gezählt werden, weil sie sich theoretisch an die Muslime wendeten; es sollten jedoch keine Konvertiten gezählt werden, weil tatsächlich ein Großteil von ihnen aus den koptischen Gemeinden stammte.[21]

Wenn immer wieder der Widerstand des anglo-katholischen Flügels der Anglikanischen Kirche dafür verantwortlich gemacht wird, dass Lateinamerika damals von der Karte der Mission gestrichen wurde, kann Stanley vermerken, dass dieser Lateinamerika gar nicht so durchgängig als christliches Territorium betrachtete.[22] Es ging auch um Streitigkeiten innerhalb des amerikanischen Protestantismus über die Mission unter den *Native Americans* und *Inuit*, weil die Mission an ihnen längst in die denominationalen Kirchenstrukturen integriert war, während die äußere Mission von unabhängigen Missionsgesellschaften durchgeführt wurde.[23] Durch die Entscheidungen, welche Gebiete aufgrund statistischer Erwägungen als christlich und welche als nicht-christlich definiert wurden, wurde ein großer Teil der amerikanischen Missionsgesellschaften ausgeschlossen und der Graben zwischen innerer und äußerer Mission vertieft. Stanley vermerkt, dass den statistischen Kriterien auch Polynesien, Mikronesien und die Karibik zum Opfer fielen: Sie wurden der christlichen Welt zugeschlagen oder wegen ihr gemischten Lage einfach ignoriert.[24]

Zur Konferenz durften diejenigen Gesellschaften – keine Kirchen! – Delegierte entsenden, die jährlich mindestens 2000 Pfund für Missionare in den Gebieten ausgaben, auf die man sich als nicht-christlich geeinigt hatte. Ausgaben für Mission in „professedly Christian countries" durften nicht auf diese Summe angerechnet werden.[25] Stanley: „Ironically, just two years after the Vatican had removed the United States from the jurisdiction of Propaganda Fide, and hence recognized that the United States now belonged within Christendom, the leaders of global Protestantism had drawn the boundaries of their own version of the Christian world."[26]

Durch die territoriale Perspektive wurde Mission mit dem Begriff des Fremden zusammengebracht, der weit entfernt von der (Heimat-)Kirche lokalisiert wurde. Die Tendenz, Christentum mit dem Westen und den Osten mit „Heidentum" gleichzusetzen, wurde durch die Exklusion anderer Christentümer (im Osten) verstärkt.[27] Durch das Kriterium für die Delegierten wurden Vertreter der Kirchen (!) in den Missionsgebieten ausgeschlossen, ebenso die Gesellschaften, die in zu christlich erklärten Gegenden aktiv waren. Mission wurde als die Aktivität bestimmt, die nichtchristliche Welt in eine christliche zu verwandeln. Damit wurden Einsichten ausgeblendet, die die damalige Zeit durchaus prägten.[28] In diesen Zusammenhang gehören die militärische Sprache, die weite Passagen der Texte von Edinburgh kennzeichnet, ebenso wie die Vorstellungen von „Rassen", ihren Zivilisationen und dem Zusammenhang mit Religionen.[29]

Die Stärke des Buches von Stanley liegt unbedingt in der sorgfältigen, wenn auch passagenweise zu minutiösen historischen Rekonstruktion der Vorgeschichte[30] sowie darin, die Kommissionsberichte im Vergleich zu den Fragebögen zu untersuchen, auf denen sie beruhen. Durch die historische Rekonstruktion hindurch blitzt nur mitunter auf, was postkoloniale Reflexionen erheben: wer spricht, wie wird Legitimation erreicht?[31]

2. Der Blick zurück – „Edinburgh 1910–2010"

Von 2002 bis 2008 hat eine Gruppe in Edinburgh Autorinnen und Autoren unterschiedlicher Konfession aus Asien, Afrika und Lateinamerika eingeladen, die Kommissionsberichte von 1910 in Beziehung zur heutigen Wirklichkeit der christlichen Kirchen und der Mission in den Gegenden zu setzen, die für Edinburgh nicht-christlich waren oder, wie Lateinamerika, ausgeklammert wurden.

Auffallend ist, dass ihre Rekonstruktionen in dem Bd. „Edinburgh 2010: Mission Then and Now"[32] insbesondere an drei Punkten noch kritischer sind als die eher historischen Beobachtungen von Stanley: zum einen in den Beiträgen von Afrikanerinnen und Afrikanern, die betonen, dass Edinburgh die Realität in Afrika weitgehend verkannte, weil der Kontinent zu „dunkel", zu heidnisch, zu primitiv erschien. Sodann im Kap. über Ausbildung (Kommission III), in dem die Dominanz westlicher Erziehungsvorstellungen und -methoden den eigentlich imperialen Blick kennzeichnet, und zum dritten zum Verhältnis von Missionsgesellschaften und den Missionskirchen. Es fällt auf, dass in dem Bd. Stimmen aus dem Pazifik oder dem Mittleren Osten fehlen und dass überwiegend Stimmen aus Ländern mit heute großen oder mehrheitlich christlichen Bevölkerungen zu Wort kommen.

Immer wieder wird die Spannung zwischen theologischen Einsichten einerseits und den tatsächlichen Entscheidungen andererseits beschrieben, die von den Missionaren getroffen wurden. Teresa Okure, SHCJ (Nigeria), zitiert aus dem Bericht der Kommission II, dass die jungen Kirchen das wichtigste Instrument der Mission seien, sowie: „the world is the mission field, and there is no church that is not a Church in the mission field!"[33] Sie stellt dann jedoch fest, dass das Bild von Afrika damals erschreckend einseitig negativ war, dass deshalb die jungen Christen aus ihrer Kultur herausgenommen wurden und weiter unter der starken Kontrolle der Missionare bleiben mussten, damit sie nicht ins Heidentum zurückfielen.[34] Die Kritik konkretisiert sie am Beispiel der ausführlichen Diskussion im Kommissionsbericht über Polygamie.

Zur Ausbildung (Report III) kritisiert Ogbu U. Kalu, dass zwar das erklärte Ziel war, dass jede „Rasse" das Evangelium empfange und es so bald wie möglich durch einheimische Lehrer und Evangelisten verbreitet werden sollte.[35] Genau das geschah jedoch nicht, da in der Schulerziehung und darüber hinaus westliche Muster verwendet wurden und das Ziel eine moralische Umerziehung war, um die Wirkung der traditionellen Kultur zu unterlaufen.[36] M. P. Joseph stützt das mit Beobachtungen über Schulen in Indien, die zur Bekehrung führen sollten und die eher Training als Ausbildung oder die Bildung von Persönlichkeit vermittelten.[37] Allerdings erkennt er an, dass die Ausbildung von Angehörigen niedriger Kasten oder Kastenlosen den Subalternen zu einer Stimme verholfen habe.[38]

Okure meint, dass das schwarze Bild von Afrika der Schatten des positiven Bildes von Asien im Bericht sei.[39] Das bestätigt nur indirekt der koreanische Theologe Ahn Kyo Seong. Auch er meint, dass gerade die Betonung der Unterordnungsrelationen zu einer Akzentuierung der Ausbildung geführt habe, die unter der Kontrolle der Missionare gestanden hätte. Allerdings erkennt er in den koreanischen Revivals seit 1907 einen unabhängigen koreanischen Protestantismus.[40]

3. Von „The Christian Message in Relation to the Non-Christian religions" (1910) zu „Christian Mission Among other Faiths" (2010)

Die Kommissionsberichte haben nach Edinburgh erstaunlich wenig Aufmerksamkeit gefunden.[41] Sie sollten mit wissenschaftlichen Methoden der Zeit die Sache der Mission zur Grundlage für weitere Planungen in der

[19] Vgl. dazu Stanley, a. a. O., 61. In Parallele zum Weltatlas, der zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz 1910 herausgegeben wurde, wurde 2010 wieder ein Atlas erarbeitet. Bis zum Abschluss dieses Beitrages lag er mir leider nicht vor.

[20] Vgl. Stanley, a. a. O., 60.62.64.

[21] Vgl. Stanley, a. a. O., 64. Dieses eigentümliche Prinzip wurde später auf die Philippinen ebenfalls angewendet (ebd.).

[22] Vgl. Stanley, a. a. O., 65. 68: Oldham: „If you admit work among the Roman Catholics in South America why should we exclude such work in papal Europe?" Günther war bereits 1970 der Auffassung, dass die nicht geführten „dogmatischen" Diskussionen eher durch die pragmatische Ausrichtung der Konferenz bedingt waren als durch die Bemühungen, die anglikanische Kirche nicht zu verärgern: Günther, Wolfgang, Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910–1963), Stuttgart 1970, 10.

[23] Vgl. Stanley, a. a. O., 66.

[24] Vgl. Stanley, a. a. O., 13, 255.

[25] Vgl. Stanley, a. a. O., 29.

[26] Vgl. Stanley, a. a. O., 72. Er hält es für böse Ironie, dass als Folge dieser Grenzziehung z. B. die englische Bibelgesellschaft, die ökumenischste der protestantischen Missionsorganisationen, in ihrer Teilnahme an der Konferenz stark eingeschränkt wurde, weil sie etwa die Hälfte ihrer Gelder für Arbeit in Europa und eben nicht in der (Edinburghschen) nicht-christlichen Welt ausgab! A. a. O., 67.

[27] Vgl. Stanley, a. a. O., 72.

[28] Stanley zeigt anhand von Oldhams Reflexionen nach Edinburgh, dass ihm und anderen durch die geschichtlichen Ereignisse nach 1910 die Fragwürdigkeit dieser Konstruktion deutlich wurde. 1935 beschreibt Oldham diese Grenze als verblassend, weil er mehr und mehr „Heidnisches" und Säkulares in der westlichen Kultur entdeckt. Die territoriale Grenze verwandelt sich in eine weltanschaulich-religiöse. Stanley, a. a. O., 305.

[29] Vgl. Stanley, a. a. O., 254ff, 307–309.

[30] So führt er die Finanzen für die einzelnen Kommissionen sehr genau auf, vgl. a. a. O., 44–48. Die Debatten und Entscheidungen über die Forderung der Anglikaner, ekklesiologische und dogmatische Fragen auszusparen, verfolgt er fast von Tag zu Tag, vgl. a. a. O., 50–70.

[31] Den Begriff postkolonial habe ich nur in einer Passage gefunden, in der es um die Beschreibung der ‚exotischen' Teilnehmer der Konferenz ging, Stanley, a. a. O., 97.

[32] Diese Vorträge wurden inzwischen veröffentlicht: Kerr, David A. / Ross, Kenneth R. (eds.), Edinburgh 2010. Mission Then and Now (Regnum Studies in Mission), Oxford 2009.

[33] S. Report of Commission II, a. a. O., 2.4.

[34] Teresa Okure, SHCJ, The Church in the Mission Field. A Nigerian/African Perspective, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 59–73, hier 60.61.63.65.

[35] Kalu, Ogbu U., To hang a Ladder in the Air: An African Assessment, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 91–104, hier 97.

[36] Kalu, Ogbu U., a. a. O., 99. Die Ausbildung von Frauen und Mädchen wurde zwar gefördert, diente ihm zufolge aber dem „weißen" Bedarf an Hausmädchen, Krankenschwestern und Lehrerinnen, 98.

[37] Joseph, M. P., Missionary Education: An Ambiguous Legacy, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 105–118, hier 110f.

[38] Joseph, a. a. O., 106.

[39] Okure, a. a. O., 65.

[40] Ahn, Kyo Seong, From Mission to Church and Beyond: The Metamorphosis of post-Edinburgh Christianity, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 74–84, hier 78.

[41] So unisono Stanley und Ross/Kerr, 307.

missionarischen Welteroberung erheben. Nur der Bericht der Kommission IV zum Verhältnis zu anderen Religionen hat einiges Interesse gefunden.[42] Ausgehend vom Hinduismus wird eine Theorie der Erfüllung der Hoffnungen und Ahnungen der Hindus in Christus formuliert. In den Fragebögen an die Missionare im Feld wurde daher nach Anknüpfungspunkten zwischen den Religionen gefragt. Dieser Gedanke brach sich nach Stanley am Islam als nach-christlicher Religion, die selbstbewusst das Christentum ersetzen wolle.[43] Die (wenigen) Antworten auf den Fragebögen dazu belegen vielmehr deutlich, dass die Kontaktpunkte aus der Sicht der Missionare zu besonderen Hindernissen wurden, anhand derer Muslime die Überlegenheit ihrer Religion darlegten.[44]

Die Debatte über animistische Religion und Afrika belegt, wie eine weitere Kluft zwischen den wenigen Antworten auf den Fragebögen aus Afrika und der dominierenden Figur der Erfüllung auftrat: Einige Missionare, so zeigt Stanley, zweifelten, ob es sich bei den afrikanischen Traditionen überhaupt um Religion handelte. Und die Autoren des Abschnitts über Afrika im Bericht hatten Mühe, den Anspruch einzuholen, dass das, was wertvoll in diesen Traditionen war, in Christus erfüllt würde.[45]

Im Bd. „Edinburgh 2010. Mission Then and Now" gibt es zwei Beiträge zum Kommissionsbericht IV. Die anglikanische Pastorin Francis-Dehquani, im Iran geboren, erkennt sehr wohl die Bedeutung dieses Berichtes als eines der ersten Versuche an, Daten über die Vielfalt der Religionen zu sammeln. Missionare waren die ersten, die Erfahrungen mit Menschen anderen Glaubens hatten.[46] Sie findet abwehrende bis negative Aussagen über den Islam, wie z. B. dass aus einer „falschen" Religion keine Sittlichkeit, sondern nur sozialer Niedergang folgen könne.[47] Über Stanleys historischen Ansatz geht sie dort hinaus, wo sie die positiven Aussagen der Missionare über den Hinduismus wie die negativen über den Islam als Ergebnis derselben orientalistischen Ansichten in einer kolonialen Situation befragt.[48] Nicht ob der Bericht die nicht-christlichen Religionen positiv oder negativ beurteile, sondern wie sich in den Urteilen der Missionare ihre imperial geprägte Einstellung zu anderen Kulturen umsetze, sei bezeichnend. Für Francis-Dehquani besteht auch das heutige Dilemma darin, dass in einer Art Übersprungshandlung der Islam entweder zum Feind des Westens wird oder ihm aus Schuldbewusstsein positiv begegnet wird.[49] Dazwischen bleibt nicht viel Raum für die Anerkennung, dass Christen in einigen islamischen Ländern – wie im Iran – bedrängt werden, während in anderen ganz andere Beziehungen zwischen Christen und Muslimen möglich sind. Sie fordert einen Dialog, der aus dem jeweiligen Glauben heraus die gemeinsame Menschlichkeit auslotet.[50]

Der evangelikale Theologe Vinoth Ramachandra aus Sri Lanka teilt die Kritik am imperialen Umfeld der Konferenz.[51] Er erkennt ein Echo der Fragestellungen von damals in dem heutigen Wunsch, einen lebendigen Glauben und eine dementsprechende Theologie zu kultivieren. Er spürt eher den positiven Urteilen des Berichtes nach, weil er den Glauben teilt, dass jenseits der Anerkennung alles Guten in den Religionen Jesus Christus, damals wie heute, alle anderen Religionen überwinden wird.[52] In den Passagen zum Hinduismus findet er Töne der Bescheidenheit und der rückhaltlosen Zuwendung zu den Menschen, selbst gegenüber Muslimen (141). Doch er kritisiert heutige Theologien der Religionen, die nicht wie damals von einer Diskontinuität ausgehen, weil sie nur akademisch seien und nicht auf lebendiger Erfahrung von Jesus Christus beruhten. Wer Jesus nachfolge, sei unterwegs mit dem Nächsten und verändere sich dabei selbst.[53]

Im Studienprozess Edinburgh 2010 wurde das, was einstmals apologetisch „The Christian Message in Relation to the Non-Christian Religions" war, dialogisch zu „Christian Mission Among other Faiths." Die Studiengruppe zu diesem Thema, der der Autor dieses Beitrags angehörte, zeichnet in ihrem Text zunächst die Diskussion über Dialog und eine Theologie der Religionen seit Edinburgh 1910 nach.[54] Sodann werden Szenarien skizziert, in denen sich Mission heute besonders bewähren muss: im urbanen Setting und den Folgen weltweiter Migration, gegenüber indigenen Gesellschaften, die ums Überleben kämpfen, und im Internet. Diese ausgewählten Szenarien sind diejenigen, die die heutige Welt von der Edinburghs am deutlichsten unterscheiden und in denen klar wird: das Überleben in ihnen gelingt nicht im Versuch, die anderen religiös zu überwinden, sondern christlicher Mission muss es mitten unter den Menschen um die gemeinsame Suche und den Einsatz für die Heiligkeit des Lebens gehen. Daraus folgen hermeneutische Konsequenzen: Das Kriterium wird der Andere, um dessentwillen Christen sich verletzlich machen müssen. Der Weg der Mission ist Dialog und Diapraxis, die Gestaltung eines gemeinsamen Lebens, in dem Christen Zeugnis von ihrem Glauben ablegen. Die bekannte Feststellung von San Antonio über die unauflösliche Spannung zwischen der Heilsgewissheit und der Gewissheit des Wirkens von Gottes Geist jenseits der christlichen Religion wird durch eine „Mission pneumatology" (Kirsteen Kim) ausgelotet. In sie fließen Einsichten aus der Weite der konfessionellen Pneumatologien, aus dem Schöpfungsglauben indigener Völker und aus einem „Powerencounter" ein: Das heißt, die Unterscheidung der Geister wird notwendig und zur missionarischen, lebensdienlichen Aufgabe.

Die Studiengruppe hatte sog. *position papers* aus verschiedenen Kontexten und mit verschiedenen konfessionellen Profilen angefordert. Eine Übersicht[55] zeigt, dass einerseits konfessionelle Profile den Diskurs über Mission weiterhin stark prägen, wie Papiere zum orthodoxen[56], katholischen[57] oder pfingstlerischen[58] Missionsverständnis verdeutlichen. Hier findet sich viel Vertrautes, aber andererseits auch Unerwartetes, wie z. B. ein Papier zum adventistischen[59] Missionsverständnis.

An einigen ausgewählten Artikeln soll aufgezeigt werden, wie kontrovers und positionell die Diskussion im Studienprozess ist.

Der pentekostale Theologe Kärkkäinen[60] nimmt Pluralität als ein Faktum des Lebens ernst. Kritisch sieht er pluralistische Religionstheologien, da sie biblischen Befunden widersprächen. Sie brechen die innertrinitarische Bezogenheit auf, indem sie entweder Gott oder den Geist über Christus stellen. Kärkkäinnen zitiert zustimmend aus einem ÖRK-Dokument, dass nicht wir entscheiden, wer gerettet wird. Für ihn geht es darum, sich den anderen auszusetzen, das Risiko des Hinhörens und des Sich-verletztlich-Machens einzugehen. Gerade der westliche Pluralismus raube den anderen ihre Identität, indem man sie unter eigene pluralistische Vorstellungen der Ähnlichkeit subsumiere.

Dialog ist das Verlassen der Wohlfühlzone und bedeutet, sich gegenseitig zuzumuten, dass Veränderung geschieht.[61] Kärkäinnen hält einen starken biblischen Bezug fest, nach dem niemand gerettet wird, es sei denn in Jesus Christus. „In other words, interfaith dialogue includes and makes space for both proclamation with a view to persuasion by the power of truth and love and to dialogue with a view to facilitating mutual understanding, reconciliation, and harmony."[62]

Die pentekostale Theologin Julie Ma[63] beschreibt die Einheit in der Vielfalt der weltweiten pentekostalen Bewegung durch ihren ungebrochenen, oft aggressiven Missionswillen. Sehr deutlich benennt sie die Schwierigkeiten, aber auch die Notwendigkeit für Pfingstler, zu einer Akzeptanz des Glaubens anderer zu finden. Verblüffend ist, dass sie dazu Pannenberg zitiert, weil er davon spricht, letzte Wahrheiten dem Wettstreit des öffentlichen Diskurses auszusetzen. In ihm werde der Christ sich vehement für seine Wahrheit(en) einsetzen. Da Pfingstler schon immer sozial sehr aktiv waren, sieht Ma in der Katastrophenhilfe, im Kampf gegen Ungerechtigkeit und in Umweltfragen Gebiete, auf denen Pfingstler mit Menschen anderen Glaubens zusammenarbeiten könnten.

Den deutlichsten Widerspruch zu solchen „Bekehrungspositionen" meldet sicherlich Hans Ucko[64] an. Man solle nicht mehr Mission nennen,

[42] Vgl. Stanley, a. a. O., 205–208.
[43] Vgl. Stanley, a. a. O., 227.
[44] Vgl. Stanley, a. a. O., 230.
[45] Vgl. Stanley, a. a. O., 240.
[46] Francis-Dehquani, Gulnar, Adventures in Christian-Muslim Encounters since 1910, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 125–138, hier 126.
[47] Vgl. Francis-Dehquani, a. a. O., 129.
[48] Vgl. Francis-Dehquani, a. a. O., 128.
[49] Vgl. Francis-Dehquani, a. a. O., 131, 135.
[50] Vgl. Francis-Dehquani, a. a. O., 135.
[51] Ramachandra, Vinoth, A World of Religions and a Gospel of Transformation, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 139–151.
[52] Vgl. Ramachandra, a. a. O., 140f.
[53] Vgl. Ramachandra, a. a. O., 147.149.
[54] Christian Mission Among other Faiths, in: Balia, Daryl / Kim, Kirsteen (eds.), Edinburgh 2010. Witnessing to Christ Today (Edinburgh 2010 Series), Oxford 2010, 45–74.
[55] Ihre Veröffentlichung ist geplant, aber sie sind bereits alle über www.edinburgh2010.org zugänglich. Das United Theological College, Bangalore, Indien, hat 2009 eine Konsultation zu dem Studienthema durchgeführt. Ihre Beiträge sind ebenfalls auf der Website zugänglich.
[56] 'Mission Among Other Faiths: An Orthodox Perspective', paper prepared by a group of Eastern and Oriental Orthodox, led by Petros Vassiliadis, Niki Papageorgiou, George Kondortha, and Nikos Dimitriadis. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Mission-among-Other-Faiths_Orthodox-Perspective-090820.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[57] Antony Kalliath, 'Mission Among the People of Other Faiths: Catholic Church's Initiatives and Perspectives'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Kalliath-Catholic-Mission-among-Religions-ABRIDGED.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[58] Julie Ma, 'Challenges, contributions and commitment of Pentecostals in their missionary work among other faiths'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Knud-group-paper.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[59] Ganoune Diop, 'Mission to World Religions and Contemporary Worldviews: An Adventist Perspective'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/Study_Process/Mission-to-World-Religions-and-Contemporary-Worldviews-An-Adventist-Perspective.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[60] Veli-Matti Kärkkäinnen, 'Theologies of Religions'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Theologies_of_religion.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[61] Vgl. Kärkkäinnen, a. a. O., 9.
[62] Ebd.
[63] Vgl. Ma, a. a. O.
[64] Ucko, Hans, Den Glauben in Demut bekennen – Mission und interreligiöser Dialog jenseits von Stereotypen, in: Mission erfüllt? Edinburgh 1910 – 100 Jahre

was in Wahrheit diakonisches Wirken sei, und keine Mission mehr akzeptieren, durch die Menschen verführt oder zum Glauben gedrängt werden. „Lasst uns sagen, dass wir in der Vielfalt der religiösen Traditionen sowohl das Ergebnis der mannigfaltigen Weisen erkennen, in denen Gott sich mit Menschen und Völkern verbunden hat, als auch eine Manifestation des Reichtums und der Vielfalt der Menschheit."[65]

Kritisch sieht Ucko auch den Dialog, der zu einem Unternehmen von Tagungen geworden sei. Er findet, dass diese Form des Dialogs den Beweis schuldig geblieben sei, etwas zum Frieden zwischen den Religionen und Kulturen oder zur Überwindung von Gewalt beigetragen zu haben. Was bleibt? Der Welt zu dienen, Mission als Instrument der Zusammenarbeit mit Anhängern anderen Glaubens und mit denen ohne Glauben für die bessere Welt zu verstehen, dabei Gott zu feiern.[66]

Ungewohnt ist der Zugang des indischen Theologen K. P. Aleaz[67], der Christus theologisch/philosophisch innerhalb einer Vedanta-Theologie erklärt, und der damit an das Projekt der komparativen Theologie erinnert (s. u.). „Search for insights regarding the life and work of Jesus, the meanings of the Gospel of God in Jesus, is an ongoing process and there is need for Christians to get help from the religious experiences of people of other faiths for this important endeavour."[68]

Die Texte der internationalen Studiengruppen wurden inzwischen ebenfalls veröffentlicht. Es ist aufschlussreich, wie die Hg.in und der Hg. dieses Produkt des Studienprozesses bewerten. Der Anspruch war hoch, das Ergebnis ist in gewisser Weise ernüchternd: Zwar wurde ein theologischer Zugang trotz vieler missionarischer Papiere durchgehalten, doch die Studiengruppen konzentrierten sich darauf, Vorhandenes zu sichten. Sie bestanden in der Mehrzahl aus reflektierenden Kirchen- und Missionsmenschen, sodass das Ergebnis sowohl die Akademiker als auch die Missionsstrategen enttäuschen könnte. Vor allem belegte der Studienprozess jedoch, dass es trotz aller Breite doch nur ein bestimmter Ausschnitt der Weltchristenheit war: überwiegend protestantisch, westlich verortet. Beteiligte aus dem globalen Süden stammen überwiegend aus den Diaspora-Gruppen. Die Sprache ist Englisch. Und die Hg. bedauern, dass es wenig Auseinandersetzung gab, stattdessen ein hohes Bemühen zu integrieren.[69]

4. Thematisch verwandte Veröffentlichungen

Im folgenden Teil möchte ich ausgewählte neuere Veröffentlichungen vorstellen, die auf die bisher behandelten Themen bezogen werden können. Die Einteilung in eine christliche und eine nicht-christliche Welt ist längst überholt. Andrew Walls meint bzgl. der Unterschiede der heutigen Welt zu der, die 1910 von der Kommission I betrachtet wurde: „Christianity is in the process of becoming a non-Western religion again."[70] Dennoch ist in der Zusammenschau der hier aufgenommenen Literatur eine unterschwellige regionale Aufteilung von Themen wahrzunehmen. Gregor Maria Hoffs Untersuchung der „Neuen Atheismen" belegt durch die berücksichtigte Literatur, dass diese Form des Atheismus ein Phänomen in der nordatlantischen Welt ist. Der Bd. „Theologie interkulturell" blickt dagegen nur auf den globalen Süden, Ausnahme ist ein Beitrag aus den USA.[71]

Weltmission (Jahrbuch Mission 2009), Hamburg 2009, 73–79. Vgl. auch ders., 'Christian Mission among Other Faiths'. Http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Hans_Ucko_Christian_Mission_among_other_faiths.doc (abgefragt am 10. 5. 2010): "Christian mission […] is only in relation with people of other faiths that it can make sense of its own mission. By itself it is maybe in splendid isolation but it is not in reality. Al lot of our talk about Christian mission among other faiths is rather preaching to the choir." (3)

[65] Vgl. Ucko, Den Glauben in Demut bekennen, 69.

[66] Vg. Ucko, a. a. O., 78.

[67] Aleaz, K. P., 'Witnessing Christ in the Company of Hindus'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Witnessing_Christ_in_the_Company_of_Hindus-Aleaz.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).

[68] Aleaz, a. a. O., 8. H. L. Richard macht darauf aufmerksam, dass der Großteil der indischen Christen Dalits, Adivasis sind. Ihr Christwerden ist eine Reaktion gegen einen als oppressiv empfundenen Hinduismus. Wo Ungerechtigkeit herrsche und das Leben bedroht sei, müsse nicht nur die Religion, sondern auch der soziale und politische Kontext berücksichtigt werden. (H. L. Richard, 'Christian Mission among Hindus'). Http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Christian_Mission_among_Hindus_Edinburgh2010REVwReferences.doc (abgefragt am 10. 5. 2010). P. Aghamkar beschreibt, wie er Inder in der amerikanischen Diaspora auf den christlichen Glauben anspricht, indem er das Diwali-Fest christlich auslegt: Pramod Aghamkar, 'Contextualizing Witness as Celebration with the Hindu Community'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Diwali_Paper_to_Study_Group_II_final.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).

[69] Balia/Kim [Anm. 54].

[70] Walls, Andrew F., Commission One and the Church's Transforming Century, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 27–52, hier 36.

[71] In dem Überblick „Theologie interkulturell" habe ich nur bei Paulo Suess zu Brasilien das Stichwort Atheismus gefunden. Suess, Paulo, Option für die Armen-Anderen als Kampf für Gerechtigkeit im Kontext Lateinamerikas, in: Schreijäck [Anm. 74], 77–91, hier 80.

Das sind Vermutungen, die sich aus dem Schweigen der Texte dazu ergeben sowie daraus, dass sie sich gegenseitig indirekt kommentieren, sobald sie nebeneinander gelesen werden.

4.1. „Die Neuen Atheismen"

Der Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff[72] erkennt in der Gegenwart sonderbare Allianzen zwischen denen, die im Namen der Vernunft zur Aufklärung gegen die Religion aufrufen, und denjenigen, die aus den Religionen heraus den totalitären Gestus von einigen Gruppen in den Religionsgemeinschaften kritisieren (11). So könnten Religionen bei den Atheisten ein Credo sowie in deren Verwerfungen Spuren interpretatorischer Gewalt gegenüber den Religionen (12) entdecken.

Interessant ist, dass Hoff mit einem Blick auf moderne Literatur von Austen, McEwan und Philip Roth beginnt. Ihre Werke begreift er als Beschreibung von Welten, in denen Menschen dem Nichts und der Vernichtung Widerstand leisten. Die Autoren reiben sich an der sinnlosen Zufälligkeit und der Totalität des Todes, der die Figuren ihrer Romane doch nicht entrinnen können, und schaffen so Welten, in denen Gott nicht leben kann (42).

Hoff hält sich dann nur kurz bei den „szientistischen Atheismen" von Richard Dawkins, Pascal Boyer und Daniel Dennett auf. Laut Hoff läuft es immer auf dasselbe hinaus: Sie überschreiten den (akzeptablen) methodischen Naturalismus hin zu der totalisierenden Deutung, die Welt sei nur naturalistisch zu erklären. Doch genau hier entstehen Spielräume für konkurrierende Interpretationen, zu denen auch der Gedanke gehört, den Menschen „als Wissensform über einen unabschaffbaren Transzendenzbezug" zu bestimmen (71).

Wenig Geduld hat Hoff mit dem, was er „kulturtheoretische Abschiede" nennt, womit er sich auf Ansätze von Sam Harris, Christopher Hitchens, Peter Sloterdijk und Ulrich Beck bezieht (72–111). Der totalisierende Stil ihrer Argumentationen, das notorische Reden von Religion im Singular, deren Belegbeispiele aber aus verschiedenen Religionen stammen, die Zuspitzung auf die Gewaltfrage oder, etwas philosophischer, die Theodizeefrage (98–111) sind für Hoff schwächere Auflagen der Religionskritik des 19. Jh.s, die keinesfalls den Schluss auf die Bestreitung Gottes notwendig machen. Das Konzept ‚Gott', so der katholische Fundamentaltheologe, erklärt weder die Welt, noch ist es kausal für das verantwortlich, was im Namen des Atheismus an konkreten Religionen kritisiert wird. Gott bleibt transzendent und ist insofern die Möglichkeit des Fragens (99).

Raum gibt Hoff der Theodizeefrage, die zum Standardkatalog der Atheismen gehört. Für ihn hat die Theodizeefrage nur Sinn, wenn sie als Bestimmungsrahmen der theologischen Frage nach der Existenz Gottes angesichts des unsagbaren Leids ernst genommen wird. Der Glaube, der hier in Bezug auf Jesus Christus entsteht, setzt einen neuen Anfang, indem er über das hinausgeht, was zu erwarten war (109).

Die wahrhaft neuen Atheisten sind für Hoff dagegen Philosophen wie Slavoj Žižek, Giorgio Agamben und Alain Badiou, weil sie sich religiöse Gehalte und theologische Gedanken völlig neu aneignen und Gott philosophisch aus der Mitte des Glaubens heraus doch nicht glauben können (113).

Žižek verwendet die Trinität als Grammatik, die letztlich Gott als den Unbestimmbaren beschreibt, der damit für ihn unmöglich wird (122f). Agamben beginnt am Punkt der Vernichtung, der Macht, den Tod zu geben. Die Figur des Messias (der Gekreuzigte) wird von ihm eingeführt, ohne dass er an seine religiöse Wirklichkeit glauben könnte (127). Agamben geht dabei auf den Messianismus des Paulus (Röm) zurück und bestimmt den Messianismus als Ort des Widerstandes gegen die unendliche Zerstörung des Menschen durch den Menschen. Doch die Auferstehung dieses Messias bleibt für Agamben Zitat, kein mögliches Ereignis. Für Badiou ist der Tod Gottes in Christus ebenfalls kein mögliches Ereignis, sondern die Figur einer unendlichen Subversion, die die Kritik an jeder anthropomorphen Verdinglichung darstellt. Badious Stärke liegt nach Hoff darin, dass er die religiöse Enteignung des „Hier" aufdeckt, die sich ereignet, wenn der Glaube weltlos wird (137).

Im Abschlusskap. nimmt Hoff das II. Vatikanum auf und akzeptiert die neuen Atheismen des vorausgehenden Kap.s als produktiv, weil sie dem Glauben und der Kirche die eigenen Texte neu vorlegen. Insofern denken diese neuen Atheismen mit den christlichen Texten, was sich kirchlich so nicht sagen lässt, doch die Kirche muss sich auf den Wahrheitswert dieser Herausforderungen einstellen (143). Sie muss sich theologisch auf die Gefahr einlassen, die sich mit der Rede von Gott und der Macht Gottes verbindet (144). Die Rede von Gott muss sich daran messen, welche Konsequenzen sie austrägt (156). Gott ist notwendige Konfrontation als Humanisierungspotenzial, als Unruhe in allem, was sich mit „Gott" meint abfinden zu müssen. Die Gottesbestreitungen als abweichende Gottesbekenntnisse provozieren notwendig eine Komplizierung der Gottesrede (158).

[72] Hoff, Gregor Maria, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer: Topos 2009.

Das Buch zu schreiben, muss Hoff Spaß gemacht haben. Brillant formuliert, elegant argumentiert und mit sichtlicher Freude an der polemischen Provokation entsteht doch eine gewisse Spannung zwischen dem essayistisch geschriebenen (für Becks Text von 275 Seiten braucht Hoff nur zwei zur Widerlegung), wohl für eine breitere Leserschaft gedachten Format und den sehr dichten, fundamentaltheologisch anspruchsvollen Gedankengängen auf hohem Abstraktionsniveau.

4.2. Europa und die Religionen

Mit dem Bd. „Religionsfreiheit, Gastfreundschaft, Toleranz" von Christoph Böttigheimer und Florian Bruckmann[73] bleiben wir in Europa. Die Fundamentaltheologen von der kath. Theol. Fak. Eichstätt haben Beiträge zusammengestellt, deren gemeinsame Fragestellung der Untertitel „Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess" angibt. Die Hg. bedauern, dass ein angefragter Beitrag aus jüdischer Perspektive aus Termingründen nicht aufgenommen werden konnte.

Michael Ebertz eröffnet den Bd. mit einer detailreichen Studie über „Religion in Europa heute". Die richtige Beobachtung, dass (West-)Europa den religiösen Ausnahmefall darstellt, was die Säkularisierung angeht, fällt nach Ländern sehr unterschiedlich aus, da in Europa eine große Bandbreite zwischen Italien oder Polen einerseits und Ostdeutschland und Tschechien andererseits existiere. Dennoch: Europa ist weitgehend christlich im Sinne einer Kultur, die Europäer stärker bestimme, als ihnen bewusst sei (28), denn christliche Vorstellungen wurden sozusagen von der Kirche freigesetzt (35).

Wegweisend scheint mir, dass Ebertz die soziologischen Befunde als Belege für eine distanzierte Religionsfreundlichkeit und nicht für Areligiosität oder einen Individualsynkretismus wertet (38). Diese Einsicht, sowie die, dass der jeweilige Trend in den Ländern sich bei den nachfolgenden Generationen weiter verstärkt, finde ich den nachfolgenden Beiträgen nicht aufgenommen.

Florian Bruckmann legt eine Studie zum Begriff der Gastfreundschaft vor, die durch die Auswahl der Gewährsautoren aufhorchen lässt: Johannes Chrysostomos, Benedikt von Nursia und Jacques Derrida. Der Schwerpunkt des Beitrags liegt unzweifelhaft bei Derrida, der in jüdisch-säkularen philosophischen Gesprächsgängen über Gastfreundschaft nachdenkt. Derrida denkt vom Fremden her, und – typisch Derrida – radikalisiert die Position des Fremden so, dass der Raum des Rechts verlassen werden müsse, um dem absolut Anderen Gastfreundschaft gewähren zu können (131). Bruckmann erkennt eine Kontinuität zwischen Chrysostomos und Derrida, weil bei beiden eine Spiritualisierung der Gastfreundschaft hin zu einer Offenheit für Gott stattfinde: die Rollen von Gast und Gastgeber wechseln, jeder muss als Gastgeber offen für einen möglichen anderen bleiben, und das heißt auf Gott hin offen bleiben, sodass, wer Gastfreundschaft übt, Gott empfängt (140).

Christoph Böttigheimer folgt der Spur der Gastfreundschaft, die er wie Bruckmann als Radikalisierung der christlichen Selbst- und Nächstenliebe versteht. Die entdeckt er ebenso im Islam, wofür er sich auf das Dokument „Auf ein gemeinsames Wort" bezieht. Anhand der Charta Oecumenica entwickelt er die Kritik, dass die Kirchen Europas Schwierigkeiten haben, sich gegenseitig als Kirchen anzuerkennen, sprich: dass sie das Gastrecht nicht wirklich praktizieren. Daraus folgert er, dass die Kirchen nur dann einen Beitrag zur europäischen Einigung und zur Wertegemeinschaft leisten können, wenn sie in ökumenischer Einheit sprechen (156f). Ein Hemmnis dafür erkennt er darin, dass die Kirchen untereinander gerade in ethischen Fragen (Homosexualität, Bioethik) zerstritten sind (159).

Ein Europa der Religionen kann nur religiös plural und dialogisch sein. Beim Ökumenischen Rat der Kirchen kritisiert Böttigheimer, dass diesem unklar sei, was Dialog im Konfliktfalle bedeute. Gastfreundschaft sei für alle Religionen eine theologisch begründete Tugend. Er greift dafür auf ein ÖRK-Dokument zurück, das die Gastfreundschaft dahingehend versteht, den anderen nicht zu bekehren, sondern in seiner Andersartigkeit zu akzeptieren (162). Im Islam verfolgt er die Idee der Gastfreundschaft als Voraussetzung für Religionsfreiheit (163), meint allerdings, dass sie dort nur in den Grenzen des islamischen Rechts gedacht werden könne, also nicht universal gelte (164). Nur wenn jedoch der Alterität der jeweiligen Kultur Raum gewährt werde, könne Integration gelingen (170).

Hasan Karaca vom Kölner Zentrum für Religion und Gesellschaft legt einen kreativen Aufsatz zur Aufklärung vor, die er als Akt des Ausgehens bestimmt. Dieser Spur folgt er in Bezug auf den Koran, der selbst ein Moment des Ausgehens aus dem Vorgegebenen war, der aber nun droht, als das Vorgegebene verfestigt zu werden. In dem geschliffen formulierten und dialektisch argumentierenden Aufsatz legt er den Akzent weniger auf die Kritik des Korans als Text – weil man so dem Vorgegebenen als dem „Toten" nicht entgehe –, sondern auf die Selbstbestimmung des Einzelnen, der in der Religion aus dem vorgegebenen Koran ausbrechen kann – ganz im Sinne Kants – und damit der Religion treu bleibt.

Anja Middelbeck-Varwick schließt mit einer Metareflexion über die Wahrnehmung des Islam und die Forderungen, die sich aus seiner behaupteten Unveränderbarkeit ergeben. Dagegen stellt sie die positive Würdigung des Islam, wie sie das II. Vatikanum formuliert hat. Die Beteiligten am Dialog sollten sich nicht auf seine grundsätzliche Möglichkeit oder Unmöglichkeit konzentrieren, sondern auf systematisch-theologische Einzelstudien zwischen christlichem und islamischem Glauben (218) – womit sie auf das Projekt der komparativen Theologie anspielt, ohne es zu nennen. Im Koran werde das Verhältnis zum Christentum in Form einer „retrospektiven Identifikation" bestimmt, nämlich so, dass der Islam definitive Letztgestalt sei (220f). Christentum und Islam können ihrer Ansicht nach gleichermaßen Standards und Pluralität von ihren Grundlagen her begründen. Ein universaler Anspruch der Menschenrechte lasse sich gerade aus verschiedenen Traditionen begründen (224).

Der abschließende Beitrag des CSU-Europa-Politikers Bernd Posselt belegt einerseits eine beeindruckende Kenntnis sehr unterschiedlicher Länder, in denen er der Frage von Religion und bedrohter Toleranz nachgeht. Andererseits ist die Annahme, dass Religion in diesen Konflikten „nur" instrumentalisiert wurde, etwas zu apologetisch. Der Aussage, dass nur derjenige einen Zusammenprall der Kulturen verhindern könne, „der ein Gespür für die Geschichte, die Kultur und die Religion der anderen besitzt" (236), kann man zustimmen. Doch der Durchgang durch den Nordirlandkonflikt, das nachjugoslawische Kosovo, Frankreich, Lateinamerika und Afrika, China und Korea, Indien – und dann wieder die Niederlande, Deutschland etc. – ist bei interessanten Einzelbeobachtungen etwas zu pauschal. Posselt endet zustimmend mit den Reden zweier von ihm bewunderter Männer: Papst Johannes Paul II. und Anwar El-Sadat.

4.3 Theologie interkulturell

Der Sammelbd. „Theologie interkulturell"[74] dokumentiert die Beiträge einer beeindruckenden Veranstaltung: das Symposium zum 20jährigen Bestehen des Programms „Theologie interkulturell", zu dem alle Gastprofessorinnen und -professoren eingeladen wurden, die an dieser Reihe mit Vorlesungen an der Frankfurter Kath. Theol. Fak. beteiligt waren.

Zum Symposium schildern sie, teilweise mit großem zeitlichem Abstand zu ihren Gastprofessuren, die jeweiligen Lebensräume und die Aufgaben der Ortskirche heute. Sie dokumentieren Veränderungen über die Jahre und bestätigen die Gültigkeit des Paradigmas „Theologie interkulturell": Was geben kulturell anders bestimmte Gemeinden und Christen denen in Europa zu denken, was geben europäische Erfahrungen ihnen zu denken (8)?

Gemäß dem Programm „Theologie interkulturell" sind die 15 Beiträge nach Kontinenten geordnet: Afrika, Amerika, Asien, Pazifik. In einigen Beiträgen geht es um Fragen der Inkulturation, wenige versuchen aus dem eigenen Kontext einen Beitrag zum Untertitel „Eine Welt für Alle" beizusteuern.

Thomas Schreijäck hebt zum Abschluss den riskanten Charakter des 20jährigen Unternehmens hervor. Niemand konnte sagen, ob das Gespräch gelingen würde, Formen des theologischen Austauschs und der Kompatibilität verschiedener Weisen, Theologie zu treiben, mussten erprobt werden. Diese Unterschiedlichkeit ist auch den 15 Beiträgen dieses Bd.es anzumerken, und die Form der Reflexion wechselt zwischen sozialer und kultureller Analyse, Beschreibung der Situation, Überlegungen zur Inkulturation und darüber, welche Einsichten aus einem Kontext einen Beitrag zu einer „Welt für alle" darstellen könnten. Benigno P. Beltran, Manila, legt eine sehr persönliche Reflexion über seinen Weg vom Theologieprofessor zum Priester der Menschen auf dem Müllberg (Smokey Mountain) vor und resümiert, was die Armen ihn lehrten. Daneben steht der Bericht über die Bedrohtheit und die Chancen einer christlichen Minderheit in Pakistan (Louis J. Mascarenhas), es folgt eine hermeneutische Reflexion darüber, welche Fragen sich (katholische) Christen und Konfuzianer, Daoisten und Buddhisten in China gegenseitig stellen könnten (Luis Gutheinz). Obiora F. Ike entdeckt in Nigeria in der Igbo-Kultur Anstöße für eine „Welt für alle": Eine Philosophie des ‚Leben und leben Lassen', der Gemeinschaft und der Verbundenheit als Familie bildet die Chance einer Glaubenskommunikation, die auf dem geteilten Leben und dem sozialen Verhalten der Menschen beruht.

Noch einige Bemerkungen zu ausgewählten Beiträgen. Bénézet Bujo, Zentralafrika, war 1985 der erste Gastprofessor in der Reihe und markiert zunächst die Veränderungen: Zumeist hat sich die Lage für die Menschen in Schwarzafrika verschlechtert, und auch die kath. Kirche hat trotz der

[73] Böttigheimer, Christoph / Bruckmann, Florian (Hg.), Religionsfreiheit, Gastfreundschaft, Toleranz. Der Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess, Regensburg 2009. Norman Weiß, Universelle Menschenrechte in einer fragmentierten Welt, a. a. O., 55–81, führt in die geistesgeschichtliche Entwicklung der Menschenrechte ein und folgert daraus Herausforderungen für den Universalitätsanspruch. Felix Hammer, Religionsfreiheit und freiheitliches Staatskirchenrecht unter der säkularen Verfassungsordnung des Bonner Grundgesetzes, a. a. O., 82–107, beschreibt das Verfassungsrecht in Deutschland und stellt abschließend fest, dass der Staat des Grundgesetzes säkular ist und dass dies die Voraussetzung für die Gewährung von Toleranz sei.

[74] Schreijäck, Thomas (Hg.), Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt, Paderborn/München/Zürich: Schöningh 2009.

Synode von 1994 unter diesen Umständen vieles Erhoffte nicht umsetzen können. Von der Synode greift Bujo die Anregungen auf, das afrikanische Familienmodell zur Grundlage der Ekklesiologie zu nehmen, verstanden als Gemeinschaft der Lebenden, Verstorbenen und der noch nicht Geborenen (18). Er interpretiert die HIV/AIDS-Pandemie als Zeichen, dass etwas in den Beziehungen zwischen den Menschen nicht stimmt, und meint, dass afrikanische Werte der Familie (aufeinander angewiesen zu sein, füreinander einzustehen) sowie afrikanische Moralvorstellungen zur Sexualität gegen die Verbreitung des Virus helfen könnten (21f).

Paulo Suess, Brasilien, ist der letzte Gastprofessor (2008), der in diesem Bd. zu Wort kommt. Auch er konstatiert eine dramatische Verschlechterung der Situation in Brasilien, zu der sowohl globale wie innere Krisen beitragen. Die Pastoral findet in einer spirituellen Depression zwischen einer Übertreibung (Pfingstler, Fundamentalismus, Rigorismus) und Unterlassung (Atheismus, Relativismus, Säkularisierung) statt. Nachdem er die Entstehung und das Umfeld der lateinamerikanischen Option für die Armen geschildert hat, interpretiert er sie als einen universalen Imperativ, sich für eine „Welt für alle" einzusetzen. Weltweit wurde durch die Millenniumsziele der Kampf gegen die Armut eröffnet, an dem sich alle Religionen beteiligen müssen (88). Suess beschließt seinen Text mit dem Hinweis auf Visionen und Träume der Indigenen sowie mit der Feststellung, dass auch nur die Christen weiterkämpfen können, die aus Träumen und Bildern die innere Kraft gewinnen (89).

Seit 2002 wurden auch Frauen als Gastprofessorinnen eingeladen. Danielle Palmyre, Mauritius, legt eine Reflexion darüber vor, was interkulturelle Kompetenz christlich bedeuten kann, wenn das Volk eine „kreolische" Identität hat, die aus verschiedenen kulturellen Quellen schöpft, die teilweise aufgezwungen ist (Sklaverei) und die im ständigen Prozess der fortschreitenden Kreolisierung bleibt. Die Katholizität christlicher Gemeinschaft existiert daher noch nicht, sie muss durch den Glauben erst entstehen (56).

Mary John Mananzan, Philippinen, analysiert die Unterdrückung von Frauen als soziale Frage und beschreibt Ansätze, durch Bildung von Frauen ihrer Erziehung zur Unterordnung entgegenzuwirken und eine feministische Theologie im Umfeld von EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) zu entwickeln, die prophetisch und heilsam bewirkt, dass Frauen sich gegenseitig bevollmächtigen (184).

Robert Schreiter, USA, ist der einzige Autor aus einem westlichen Umfeld. Er macht mit seiner Darstellung der Migration in die USA, der Multikulturalität und der Suche insbesondere der zweiten Generation asiatisch-amerikanischer Theologie in den USA deutlich, dass Theologie interkulturell heutzutage nicht mehr nur den Kontext Afrika, Asien oder Lateinamerika voraussetzt: Sie ereignet sich auch im Westen, in europäischen Städten, und sie muss die Aufgabe neu aufnehmen, interkulturelle Theologie zu denken und nicht mehr nur Theologie interkulturell.

4.4. Komparative Theologie

Im englischsprachigen Raum hat sich, so die Hg. Reinhold Bernhardt und Klaus von Stosch, Komparative Theologie bereits als Form einer Theologie der Religionen etabliert. In dem zwölf Beiträge umfassenden Sammelbd. „Komparative Theologie"[75] anlässlich einer Tagung im Jahr 2008 werden Grundlagen von Begründern des Paradigmas (Keith Ward [anglikanisch], Robert Neville [methodistisch], James Frederiks [katholisch]) vorgestellt. In Teil zwei werden exemplarische Vergleiche zwischen Christentum und Islam angestellt (Pim Valkenberg [katholisch], Klaus von Stosch / Christine Niggemann [katholisch], Anja Middelbeck-Varwick [katholisch] und in Teil drei solche zwischen Christentum und (Zen-)Buddhismus eingeführt (Frederiks [katholisch], Michael Hüttenhoff [evangelisch]).

Drei Beiträge kommentieren die Beiträge anderer kritisch. Ulrich Winkler (katholisch) vergleicht den Ansatz von Keith Ward und Robert Nevilles Methodik (auch auf dem Hintergrund ihrer umfangreicheren Werke), und Christiane Tietz (evangelisch) fasst die Diskussion zwischen den Beteiligten mit einer Charakterisierung ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede zusammen, die auch verdeutlicht, wie divers die Zugänge sind. Der Religionswissenschaftler Jürgen Mohn führt einen Vergleich zum Zeitverständnis bei Augustin und dem Zen-Denker Dogen streng religionswissenschaftlich durch und kritisiert theologisch motivierte Vergleiche einer Komparativen Theologie. Gegen James Frederiks Untersuchung zu einem möglichen Beitrag desselben buddhistischen Denkers zur Trinitätslehre formuliert Mohn den religionswissenschaftlichen Einspruch gegen Vergleiche, die durchgeführt werden, um vermittels der anderen Tradition mehr über den eigenen Glauben zu lernen. Der theologisch-theistischen Frage des Vergleichenden (Frederiks) entspreche nichts in dem befragten Text (Dogen), es gebe kein zu vergleichendes Drittes.

Die offene Diskussion über eine komparative Theologie in diesem Bd. soll an drei Punkten kurz dargestellt werden:

1. Von Stosch formuliert das Programm einer Komparativen Theologie in Thesen. Für ihn ist es ein Unterfangen, auf „welche Weise Religionen über ihre Wahrheitsansprüche und Perspektiven ins Gespräch kommen können" (7). Damit bedarf es für die Komparative Theologie mindestens zweier Vertreter von Theologien zweier Religionen, die nach Orientierung bei tatsächlich gestellten, relevanten Fragen suchen, woraus die notwendige Begrenzung des Vergleichsgegenstandes folgt (22). Weiterhin fordert er eine kritische dritte Position, die das Forum der öffentlichen Vernunft darstellt. Unter Bezugnahme auf die interkonfessionellen und teilweise interreligiösen *Departments of Religion* an angelsächsischen Universitäten sieht von Stosch die Komparative Theologie auch als Modell zukünftiger gemeinsamer Fakultäten an deutschen Universitäten, die Lehrenden anderer religiöser Traditionen Lehrstühle bieten sollten (31). Die inszenierte Pluralität, die für die Tagung bzgl. der Konfessionen umgesetzt wurde, soll auch dazu beitragen, die geforderte konfessionelle Position der Beteiligten dennoch als wissenschaftliche Theologie auszuweisen. In der Diskussion unterscheiden sich die Beteiligten darin, ob der Positionalität der Fragen und Zugänge auch eine Konfessionalität der Antworten entspricht. Norbert Hintersteiner fordert eine interkulturell verantwortete Antwort.

2. Komparative Theologie will sich von pluralistischer Theologie unterscheiden, die starke Prämissen bzgl. der Gemeinsamkeit von Religionen hat. Was Gegenstand des im Dialog zu erarbeitenden Vergleiches ist, muss sich im Dialog ergeben. Insofern sind Übereinstimmungen riskante Ergebnisse eines langen Prozesses und keine Voraussetzung für den Prozess. Der Komparativen Theologie geht es, so Tietz, nicht um die Religion, sondern um die Denkmöglichkeit der unbedingten Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein (318). Valkenberg und Ward argumentieren dennoch mit der Annahme von Gottes geheimnisvollem Wirken sowie der These, dass Gott die Pluralität der Religionen will (320), während Winkler oder von Stosch/Niggemann auf anthropologische Gemeinsamkeiten und gemeinsame existenzielle Fragen rekurrieren (320f). Unterlaufen die starken Annahmen nicht das Projekt der Komparativen Theologie, fragt Tietz zu Recht. Zur Zielsetzung einer solchen Theologie formuliert die Mehrheit, dass es darum gehe, die eigene Tradition besser zu verstehen (335), dagegen fordert Hintersteiner eine interreligiöse Haltung (337).

3. Mohn stellt in gewisser Weise die dritte Position dar, die von Stosch gefordert hat, und kritisiert das Projekt als methodisch unterbestimmt. Er markiert m. E. auch eine Leerstelle im Projekt. Die Komparative Theologie lehnt pluralistische Religionstheologien wegen der starken Annahmen über Gemeinsamkeiten der Religionen (der eine Gott, transzendente Wirklichkeit) ab. Die Leerstelle, die Mohn als Religionswissenschaftler markiert, ist, dass es in den Beiträgen keine hermeneutische Reflexion darüber gibt, was denn nun (eine) Religion im Sinne der Komparativen Theologie ist – was auch Winkler an Wards Ansatz kritisiert. Für Mohn ist Religionswissenschaft eine Komparatistik, weil sie auf der Basis einer heuristischen Definition Religionen (!) miteinander in Beziehung setzt. Scharf gefragt: ist die Tatsache, dass Buddhisten (!) Dogen lesen, ein Beleg dafür, dass es sich bei den Texten von Dogen aus dem 13. Jh. um einen „religiösen" oder sogar „theologischen" Text handelt, oder erweist sich dieser Charakter daran, dass er über die Buddha-Natur reflektiert?

Zumindest für die Beiträge in diesem Bd. fällt auf, dass, entgegen der starken Forderung von Stoschs nach authentischen Diskutanten aus den beteiligten Religionsgemeinschaften, das Gegenüber in der Mehrzahl der Beiträge Texte sind, in einem Fall auch ein Roman von Orhan Pamuk, der wegen seines religiösen Themas aufgegriffen wird. Middelbeck-Varwick zitiert in ihrer Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage im Islam mehr christliche oder zumindest westliche Interpretationen islamischer Texte als dezidiert islamische.

Ein wichtiger Bd. mit gehaltvollen Beiträgen, die erkennen lassen, was das Projekt einer Komparativen Theologie sein kann, der aber auch markiert, wo die Arbeit am Projekt einer Komparativen Theologie fortgeführt werden muss.

5. Schluss

Mit dem Projekt der Komparativen Theologie sind wir von Edinburgh weit entfernt. Doch auch die Edinburgher Kommission IV, die hier ausführlicher betrachtet wurde, kann als komparative Theologie gelesen werden. Ihre Annahmen über die (Un-)Wahrheit der anderen Religionen trennen sie von der neuen Komparativen Theologie. Dass der respektvolle Dialog an Berührungspunkten den eigenen Glauben bereichert, sagte man bereits in Edinburgh.

Andererseits: Theologie soll ihre Wahrheitsansprüche ernst nehmen und methodisch reflektiert ausweisen. Auf der Tagung entspann sich eine Diskussion, ob zur Arbeit eines Komparativen Theologen oder einer Theologin Bekennen oder Bezeugen gehöre.[76] Das war umstritten, aber von einzelnen Beteiligten wurde sogar die Möglichkeit eingeräumt, andere überzeugen zu wollen. Von hier gibt es Verbindungen zu den Ansätzen eines Bezeugens im Dialog ebenso wie zu den dezidierten Absagen an ein Überzeugenwollen, wie es z. B. Hans Ucko fordert.

[75] Bernhardt, Reinhold / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 7), Zürich 2009.

[76] Bernhardt, von Stosch, a. a. O., 324.

Exegese / Bibelwissenschaft

Koch, Dietrich-Alex: **Bilder aus der Welt des Urchristentums**. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 277 S. (m. 437 farb. Abb.), geb. € 59,90 ISBN: 978–3–525–63319–9

Einblicke – im wahrsten Sinne des Wortes – in die Welt der frühen Christen vermittelt der sachkundig kommentierte Bildband des emeritierten Münsteraner Neutestamentlers Dietrich-Alex Koch. Bewusst sollen neben die kargen Textzeugnisse des NT „Bilder aus der Welt des Urchristentums" gestellt werden. Dabei geht es K. nicht nur um die religiöse Umwelt im engeren Sinn, sondern um die „gesamte Lebenswelt, in der sich das Urchristentum entwickelt hat, also auch um Haus, Familie und soziale Netzwerke, aber auch um Wirtschaft, Verkehr und politische Strukturen" (5). Außerdem soll gerade die für die griech.-röm. Antike typische Verflechtung von Religion und Alltag aufgezeigt werden.

Das Buch ist in drei große Kap. gegliedert: Am Anfang steht „die doppelte Globalisierung der antiken Welt" (16–84), worunter K. die kulturelle Globalisierung unter dem Vorzeichen des Hellenismus einerseits sowie die politische (und wirtschaftliche) Globalisierung unter Rom andererseits versteht. Im zweiten Kap. (86–182) werden die Architekturmerkmale, Institutionen und sozialen Strukturen der antiken Stadt ins Bild gesetzt: von der Agora über die Wasserversorgung bis zum Haus, wobei K. der „Familie als Träger der Totenverehrung" besonderes Augenmerk schenkt (173–180). Das dritte Kap. stellt „die religiöse Welt – Götterwelt und Götterkult" (184–270) vor. Hier finden sich Bilder zu den klassischen Göttergestalten und ihrem Kult genauso wie zu den Mysterienkulten und zum Herrscherkult. Ein eigener Abschnitt ist dem Kult des Jupiter Dolichenus gewidmet (250f). Sehr knapp wird auch ein Blick auf das Judentum in der hellenistischen Welt geworfen (266–268).

Fast alle Abbildungen stammen vom Vf. selbst: Die griech.-röm. Welt wird sozusagen durch die Linse des Neutestamentlers eingefangen. Die Bilddokumente zeigen neben den großen Baudenkmälern gezielt ausgewählte Details der Ausgrabungsstätten (z. B. Herd [67]; Feuerungsanlage einer Therme [117]; Kantenstein einer Straßenpflasterung mit Durchlass zur Ableitung von Oberflächenwasser [124]) sowie Artefakte aus Museen (Schiffsanker [79]; Bleiröhren [111]; diverse Mosaiken und Inschriften).

Die Vorrangigkeit der Bilder gegenüber dem Text zeigt sich in der Anlage des Bd.es auch darin, dass jeder Abschnitt mit einem relativ kurzen Fließtext eingeleitet wird, jedes Bild jedoch für sich beschrieben wird. Besonders anregend sind die ausführlichen Kommentare zu den abgebildeten Mosaiken und Inschriften, die zum Teil zeilenkonkordant im Urtext samt deutscher Übersetzung geboten werden.

Insgesamt also ein vorzüglich ausgestatteter Bildband, der unter fachkundiger Begleitung in die Alltagswelt des Urchristentums führt.

Münster Martin Ebner

Adam, Jens: **Paulus und die Versöhnung aller**. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009. 469 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2368–2

Die vorliegende Arbeit wurde 2007 als Diss. an der Ev.-Theol. Fak. Tübingen angenommen und 2008 mit dem Dr. Leopold-Lucas-Nachwuchswissenschaftlerpreis ausgezeichnet. Die Untersuchung widmet sich der Frage der „Allversöhnung", des paulinischen Heilsuniversalismus. Zur Klärung der Fragestellung dominiert eindeutig der Blick auf den Römerbrief – eine Auslegungsoption, die vielleicht nicht von allen geteilt werden mag, die der Autor jedoch (m. E. überzeugend) damit begründet, „dem *literarischen Gewicht* des Röm Rechnung zu tragen" (81; Kursivsetzungen hier und im Folgenden vom Autor), der als „Selbstvorstellungsschreiben" des Paulus in die Nähe eines „theologischen *tractatus*" (82) rückt.

Der Aufbau der Arbeit ist einleuchtend und methodisch klar: Ein „Erster Teil: Allversöhnung als Thema biblischer Theologie" (5–89) bringt einen ausführlichen Forschungsüberblick. Dabei wird zunächst ein allgemeiner, breiterer Überblick über einschlägige theologische Perspektiven geboten, dann die Forschungsgeschichte zur Allversöhnung aus biblischem bzw. neutestamentlichem Blickwinkel betrachtet und letztlich werden Beiträge erwähnt, die sich explizit exegetisch mit der Thematik auseinandersetzen. Als Resultat dieses Überblicks kann festgehalten werden, „dass die mit dem Theologumenon ‚Allversöhnung' verbundene Fragestellung bis in die Gegenwart hinein höchst unterschiedlich beantwortet wird" (397). Denn „Belege für einen eschatologischen Dualismus als auch für einen Heilsuniversalismus" (397) halten einander die Waage. Weiterführende Konsequenzen sowie „Terminologische Klärungen" beschließen diesen Abschnitt. Ein „Zweiter Teil: Paulinischer Heilsuniversalismus und paulinische Christo-Logik nach dem Römerbrief" (91–263) thematisiert zunächst die Einleitungsfragen zum Römerbrief wie Abfassungszweck, Adressaten, Aufbau und Struktur. Sodann richtet sich der Blick auf „Die paulinischen All-Aussagen" wie κόσμος, πᾶς – πάντες, οἱ πολλοί und τὸ πλήρωμα. Daran anschließend werden „Die paulinischen Gerichts- und Verwerfungsaussagen" thematisiert: Sünde und Gesetz, Zorn Gottes, Gericht Gottes, οἱ ἀπολλύμενοι, Irrlehrer und „Feinde Christi". Ein letzter Punkt – „Die Bedingung des Heils – das paulinische Verständnis von πίστις und πιστεύειν" – rundet diesen Abschnitt ab. In diesem zweiten Hauptteil richtet der Vf. den Blick auch über den Römerbrief hinaus auf die großen theologischen Sinnlinien der paulinischen Homologumena betreffs der Thematik „Allversöhnung". Als wichtigstes Resultat dieses Abschnittes kann wohl die Feststellung einer „paulinischen Christo-Logik" angesehen werden; das meint das „*Ineinander* der (theologisch wohl zu differenzierenden) Aspekte von Theologie, Christologie, Soteriologie, Anthropologie und Eschatologie" (130). Denn das Heilshandeln Gottes zeigt sich „nicht und nirgends anders als in Person und Werk Jesu Christi" (130). Diese Sichtweise aber führt zur Konklusion, dass man alle Ebenen des paulinischen Denkens und Theologisierens nur von der Soteriologie her wirklich verstehen kann. „Der so bestimmte Begriff der paulinischen *Christo-Logik* trägt also der bereits früher gekennzeichneten Beobachtung Rechnung, dass Theologie bei Paulus stets entfaltete Christologie ist, die wiederum *eo ipso* Soteriologie *ist*." (133) Diese Erkenntnis wird für den Autor zum eigentlichen hermeneutischen Schlüssel für das rechte Verständnis *aller* paulinischen Aussagen zum Heilsuniversalismus: „Ausgangs- wie Zielpunkt *aller* Aussagen des Apostels zu des Menschen eschatologischem Wohl und Wehe ist unbestreitbar in der Christo-Logik der paulinischen Briefe zu sehen." (268) Von daher nimmt sich der Autor im dritten Teil das Recht, nunmehr ausschließlich auf die Texte des Römerbriefes zu fokussieren. Denn – so seine These – wenn der Schlüssel zum rechten Verständnis des paulinischen Heilsuniversalismus tatsächlich in der christologischen Soteriologie liegt, dann muss man alle anderen Aspekte (wie etwa „Gericht Gottes", „Zorn Gottes", „Fehlverhalten des Menschen" oder auch die ganze Israelthematik) einzig von der Frage her beantworten, „ob es Gottes Heilswillen entspricht, allen Menschen das eschatologische Heil vermittels des Geschenkes des Glaubens zuteilwerden zu lassen" (269). Diese Frage aber lässt sich – so der Autor – am besten anhand einer „Einzelexegese der Texte aus dem Römerbrief" (270) beantworten. Dieser Aufgabe kommt nun der letzte Hauptteil nach: „Dritter Teil: ‚Damit Gott sich aller erbarme' – Der Heilsuniversalismus im Römerbrief" (265–393). Hier untersucht A. die maßgeblichen Perikopen des Römerbriefs zur Thematik „Allversöhnung": „[…] neben den sich bereits aus der Forschungsgeschichte quasi ‚aufdrängenden' und unabdingbaren Abschnitten Röm 5,12–21 und 11,25–32 sind dies vier weitere Texte: Röm 1,16–17 als erkenntnisleitende Überschrift des gesamten Briefes; Röm 3,21–26 als *locus classicus* der *iustificatio impii sola gratia*; die Abrahamsperikope Röm 4,1–25 als Abschnitt, in dem Verheißung wie Erfüllung der Rechtfertigung des Gottlosen in den verschiedensten Hinsichten nochmals besonders prägnant verdeutlicht wird; Röm 8,28–30 schließlich als Text, in dem Paulus den Zusammenhang insbesondere von Prädestination und Perseveranz komprimiert darstellt (Kap. 6–11)." (84) Summierend kann hier festgehalten werden: „Dass Paulus ein tatsächliches universales, also alle Menschen umfassendes Geschehen im Blick hat, ist unbestreitbar, wiewohl der Apostel die Unterscheidung von universalem Heilstod Jesu Christi für alle Menschen und gegenwärtig lediglich partikularer Realisierung dieses bereits verwirklichten einmaligen Geschehens für alle Menschen durchaus im Blick hat." (404) Zur „soteriologischen Nagelprobe hinsichtlich des Heilsuniversalismus" (405) wird – das sieht A. m. E. ganz zu Recht – damit besonders Röm 11,25–32, wo „sämtliche Linien des vorherigen Gedankengangs zusammen[laufen]" (405). Und gerade hier wird deutlich: „Der göttliche Ratschluss, der ausnahmslos alle unter den Ungehorsam des Unglaubens stellt […], verbürgt die universale Gabe des göttlichen Erbarmens […]." (405) Ein Schlussteil „Zusammenfassung und Ergebnis" (395–407) fasst schließlich die Erträge der gesamten Arbeit noch einmal zusammen und folgert, dass die geltende „exegetische *opinio communis* […], dass sich selbst innerhalb des paulinischen Zeugnisses neben heilsuniversalistischen Aussagen auch eschatologisch-dualistische Texte finden" (398), der Korrektur bedarf. Denn: „Die Frage, ob Paulus zu Recht als Vertreter des Heilsuniversalismus […] bezeichnet werden kann, lässt sich am adäquatesten anhand seines ausführlichsten wie argumentativ ausgewogensten Schreibens beantworten" (400): dem Römerbrief – und zwar in eindeutig affirmativer Weise! Anhand der von ihm postulierten „Christo-Logik" vermeint der Autor nun, diese Sichtweise des Römerbriefes auch auf alle anderen paulinischen Homologumena umlegen zu können (vgl. 401). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Stellen-, Wort- und Sachregister (letztere in Auswahl) komplettieren die Arbeit.

Die These des Autors überzeugt dahingehend, dass A. die Stringenz der paulinisch-heilsuniversalistischen Argumentation für den Römerbrief klar aufzeigt. Die Exegese des dritten Hauptteils arbeitet die theologischen Sinnlinien dieses Schreibens in puncto „Allversöhnung" überzeugend heraus und erkennt zu vollem Recht in Röm 11 den theologischen Kulminationspunkt der paulinischen Argumentation. Zuzustimmen ist dem Autor (zumindest m. E.) auch darin, dass dem Römerbrief als reifstem und durchdachtestem Schreiben des Paulus höhere Argumentationslast zukommt als anderen Paulusbriefen (auch wenn dies alles andere als exegetische *opinio communis* ist!). – Doch reicht das schon aus, um die Resultate des Römerbriefes auch auf die anderen paulinischen Homologumena umlegen zu können? Dass man Paulus „nicht nur innerhalb des Römerbriefs, sondern auch in seinen weiteren uns überlieferten Texten" (2) stringentes Denken zutrauen darf, wird zwar als (berechtigte) „Prämisse" des Autors vorgestellt, klärt aber noch nicht, ob es nicht auch Entwicklungen oder gar Brüche im paulinischen Denken gegeben hat (eine momentan hochaktuelle und brisante Thematik der Paulusforschung, die für das Miteinander oder Gegeneinander unterschiedlicher paulinischer Homologumena von einleuchtend zentraler Bedeutung ist). Reicht es hier, in einigen wenigen Sätzen die „exegetische Mehrheitsmeinung […]: Paulus war kein Systematiker" kurzerhand als unberechtigte und „stereotype Äußerung" anderer Forscher abzutun (398), ohne dabei Fragen wie Wachstumslinien oder Weiterentwicklungen in der paulinischen Theologie auch nur grundsätzlich anzudenken? So sehr der Rez. dem Argument auch zugetan ist, dass der paulinischen Theologie mehr Systematik zugrunde liegt als gemeinhin angenommen, hätte die Beweislast, die diese These zu tragen hat, mehr Reflexion verdient. Die hier zur Rettung veranschlagte „Christo-Logik" wirkt auf diesem Hintergrund ein wenig papieren. Vereinfacht gesagt: *Weil Paulus in allem stringent dachte, muss er im Römerbrief genauso denken wie in den anderen Briefen, und da er alles von der Soteriologie her denkt, lassen sich auch widerstehende Aussagen über das System der Christo-Logik harmonisieren.*

– Insgesamt bin ich der Meinung, dass der Vf. mit seinem „christologischen" Erklärungsversuch grundsätzlich Richtiges erkennt. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass es in diesem Konzept des Paulus nicht auch Entwicklungen (oder gar Brüche?) gegeben hat. Diese Frage komplexer zu behandeln, hätte den Rahmen der Arbeit wohl überstiegen, sodass es vielleicht besser gewesen wäre, die – ansonsten exzellente – Arbeit nicht mit dem umfassenden Titel „paulinischer Heilsuniversalismus" zu überfrachten, sondern nur auf die Konzepte des Römerbriefes einzuschränken (und mit einem „christo-logischen" Ausblick auf die anderen Briefe zu schließen). Tatsächlich war sich der Autor dieser offenen Flanke auch bewusst, wenn er darauf hinweist, dass die „Selbstbeschränkung" der Arbeit auf den Römerbrief zu einem „mögliche[n] oder wahrscheinliche[n] [...] Vorwurf eines zu engen Horizontes der [...] einzelexegetischen Abschnitte" führen werde (267). Auch wenn A. versucht, diesen wunden Punkt durch den „Hinweis auf die alle paulinischen Briefe durchziehende Christo-Logik" zu entkräften, bleibt die Flanke doch spürbar unbedeckt. Ansonsten aber handelt es sich um eine zu Recht ausgezeichnete Arbeit, die in ihrer Leistung weit über das von einer Diss. zu erwartende Niveau hinausgeht. Bleibendes Verdienst der Untersuchung ist es (zumindest in Bezug auf den Römerbrief), den Spagat zwischen der Besonderheit des Christus-Glaubens einerseits und dem Heilsuniversalismus, der Erlösung für nicht Christus-Gläubige andererseits, in überzeugender Art geschafft zu haben.

Essen Markus Tiwald

Jochum-Bortfeld, Carsten: **Die Verachteten stehen auf.** Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 335 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 178), brosch. € 39,00 ISBN: 978–3–17–020162–0

In das Feld markinischer Anthropologie stößt Carsten Jochum-Bortfeld mit seiner Bochumer Habil.schrift (Wengst/Wick; 2006) vor. Er macht sich auf die Suche nach dem Menschenbild des MkEv.

Seine These: Mk erzählt von marginalisierten Menschen, die sich im Kontext einer Begegnung mit Jesus durch ihr aktives Handeln, in Wort und/oder Tat, aus ihren jeweils „elenden" Situationen befreien (lassen). Mit diesem erzählten Handeln von Menschen, die in defizitären Situationen leben, entwickelt das MkEv Gegenentwürfe zu den vorherrschenden Menschenbildern in der Umwelt des frühen Christentums (36, 44). Das Ziel dieser mk Anthropologie ist es, so der Vf., die Mitglieder der christlichen Gemeinden von einer Orientierung an den Menschenbildern der Umwelt zu befreien, diese zugleich zu durchbrechen und durch die vorbildlich handelnden Erzählfiguren alternative Menschenbilder, die ebenfalls Konstruktionen sind (36), für das Lesepublikum anzubieten. Mit dieser Perspektivierung möchte J.-B. eine Engführung ntl. Anthropologie auf hamartologische Aspekte, wie er sie in der Forschung ausmacht (12–23), vermeiden und insbes. die aktiven Handlungspotentiale von Menschen im MkEv betonen. Zugleich geht es ihm darum, das Menschenbild des MkEv vor dem Horizont der Entstehungszeit des Textes zu erheben und nicht vorschnell moderne oder ahistorische Kategorien (im Sinne eines wahren, jenseits historischer Prozesse unwandelbaren menschlichen Kerns, 21f) in die Untersuchung einzubeziehen. Auch in diesem Bewusstsein der Abhängigkeit der Menschenbilder vom jeweiligen kulturellen Kontext spricht der Vf. von „Konstruktionen" des Menschenbildes durch gesellschaftliche Gruppen, insofern *objektive* „Aussagen über das Wesen des Menschen [...] gar nicht möglich" sind (21).

Solcherlei Menschenbildkonstruktionen in der griechisch-römischen Antike aufzudecken, ist die Aufgabe der Kap. 4–8, die den Exegesen mk Perikopen vorangestellt sind. Der Vf. befragt seine Quellen dahingehend, welche Idealbilder vom Menschen durch ausdrückliche Wertschätzung oder Missachtung seitens der Autoren entwickelt werden: „Welche Formen menschlichen Lebens sind akzeptiert und geachtet, welche werden abgelehnt? Wem wird die Kompetenz zum Handeln zugesprochen, wem abgesprochen?" (44) – das alles im Übrigen aus einer dezidierten Perspektive der Oberschicht. Sie bestimmt maßgeblich, so der Vf., wie die geltenden Menschenbildkonstruktionen inhaltlich ausfallen (45). Das Ergebnis seiner Quellenanalysen lautet zusammengefasst (vgl. 157–163): Die Konstruktion der Menschenbilder in der griechisch-römischen Antike findet in einem hierarchischen Koordinatensystem von Über- und Unterordnung statt. Parameter für die Einordnung in dieses System sind u. a. der Besitz, die Fähigkeit, die eigene Vernunft zu gebrauchen, sowie die Tüchtigkeit im Hinblick auf öffentliche Aufgaben. Legitimiert wird dieses System durch den Verweis auf (1.) eine göttliche Ordnung oder (2.) die prägende und verbindliche Kraft alter Traditionen und/oder (3.) durch Naturgesetze. Politisch tätige, freie und ökonomisch unabhängige Männer bilden die Spitze der Gesellschaftspyramide: „Die Mehrheit bedarf der Regierung durch würdige und tüchtige Männer" (160) – bzw. (zur Zeit des Prinzipats) durch den einen Mann schlechthin: den römischen Kaiser. „Systemverlierer" – freilich in unterschiedlichen Graden – sind all diejenigen, die einen niederen Platz in der gesellschaftlichen Bewertungsskala einnehmen müssen: Menschen, die handwerklich tätig sind, Klienten, Frauen, Kinder, Arme, Fremde, Freigelassene, Sklaven. Sie können nicht mit „sozialer Wertschätzung" (163) rechnen, ja generell ist ein „ehrenhaftes und gesellschaftlich anerkanntes Leben [...] in der Antike nur für Menschen aus den oberen gesellschaftlichen Schichten möglich gewesen" (51).

Ganz im Gegensatz zu dieser Sicht des Menschen steht, so der Vf., das MkEv: Menschen, die sich in der Perspektive griechisch-römischer Menschenbilder durch Passivität in Wort und Tat auszeichnen sollten, die am Rande der Gesellschaft stehen, werden als aktiv Handelnde dargestellt und ins Zentrum gerückt, wobei diese Aktivität positiv bewertet wird. Zu dieser These gelangt J.-B. durch die Analyse einer Reihe mk Perikopen, die er – nach einer kurzen historischen Verortung des MkEv (eine mehrheitlich heidenchristliche Gemeinde im syrischen Raum ist zur Zeit des jüdischen Aufstands [66–73 n. Chr.] Erstadressatin des Evangeliums) – in drei Gruppen einteilt (Kap. 9–11): zunächst Texte, die von Menschen erzählen, die aus eigenem Antrieb, zum Teil gegen Widerstände und ohne eine Zugehörigkeit zum unmittelbaren Nachfolgendenkreis, auf Jesus zugehen und ihn zu einer Handlung bewegen (5,25–34; 7,24–30; 10,46–52; 12,41–44; 14,3–9). Die Erzählfiguren dieser Perikopen (kranke, arme, fremde, marginalisierte Frauen und ein blinder Bettler) vollziehen, so J.-B., aktiv Handlungen, obwohl sie als Personen „nach den Wertmaßstäben der hellenistisch-römischen Gesellschaft und Teilen der jüdischen Kultur als minderwertig" (195) und allenfalls als passive Empfänger von Hilfe zu gelten haben. Aber gerade die Handlungen dieser Personen werden von Jesus, dem Helden der Gesamterzählung, ausdrücklich gelobt und als „Glaube" angesprochen und interpretiert. Dadurch werden „gesellschaftliche Konstruktionen vom Menschen durchkreuzt und auf den Kopf gestellt" (197): Handlungsunfähige schreiten zur Tat.

Die zweite Gruppe bilden Berufungsgeschichten, also Texte, in denen Jesus auf Menschen zugeht und diese zu Handlungen veranlasst (1,16–20; 2,13–17; 3,13–19; 6,7–13). An diesen Geschichten ist nach J.-B. auffällig, dass der Ruf in die Nachfolge Menschen trifft, die „in den Augen der Oberschicht, nach deren Geschmacks- und Werturteilen, nichts wert sind" (237). Ihnen wird Handlungsvollmacht (*exousia*, 3,15; 6,7) zugesprochen. Der Eintritt in die Nachfolgegemeinschaft Jesu beinhaltet insofern eine Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten und einen Lebensgewinn für die Nachfolgenden, unter denen sich wieder eine ganze Reihe von Frauen finden lassen. Die Nachfolge Jesu ist damit zugleich eine Absage an die Wertvorstellungen der Antike und führt so auch zu einer Art „Selbststigmatisierung" (210–230), weil das Leben und die solidarische Praxis inkl. eines gruppeninternen Statusverzichts, worauf das maßgebliche Handeln Jesu die Nachfolgenden verpflichtet, in der neuen *familia dei* (3,31–35; 10,29f) provozierend auf andere wirken müssen und negative Folgen durch die nichtchristliche Umwelt erwarten lassen (Mk 13). Mit Blick auf das Verhältnis der mk Gemeinde zur Umwelt gesprochen: Die durch Nachfolge „entstehende Solidargemeinschaft schafft eine Gegenwelt zur hierarchischen Struktur der römisch-hellenistischen Gesellschaft" (238). Diese *familia dei* bietet dabei für die in ihr Lebenden ein Netz von Anerkennung und sozialer Sicherheit, das ist trotz des Stigmas ein Gewinn von Handlungskompetenz und Lebensqualität für die Nachfolgenden.

Zur dritten Gruppe gehören schließlich Erzählungen, in denen Jesus Menschen hilft, ohne dass diese vorab selbst aktiv geworden wären (1,21–28; 2,1–12; 3,1–6; 5,1–20; 9,14–29; 10,13–16). Die hier behandelten Exorzismen und Heilungen Jesu zeichnen sich dadurch aus, dass Jesus seine Vollmacht (*exousia* wird als politischer Begriff im Gegenüber zur *exousia/potestas* römischer Herrscher verstanden) einsetzt, um Menschen wieder sprach- und handlungsfähig zu machen, bzw. sich in Wort und Tat auch den Kleinsten und Niedrigsten der Gesellschaft, den Kindern, zuwendet (10,13–16: 257–262). Auch in diesen Perikopen zeigt sich, dass durch Jesu Taten die „Verachteten aufstehen können".

Kap. 12 fragt dann weiter nach den theologisch-christologischen Fundamenten für diese „Oppositions-Anthropologie". In den Blick genommen werden v. a. der Menschensohntitel und die Auferweckung Jesu im MkEv. Entscheidend ist dabei die Rede vom Menschensohn in Mk 10,45. Hier wird der Weg des Menschensohns als Weg des Dienens gekennzeichnet (in Opposition zu den Herrschaftswegen anderer großer Männer und als Vorbild für das Leben in der *familia dei*). Zugleich erfährt der Tod Jesu prospektiv eine Deutung als Befreiungsgeschehen („Lösegeld") im Sinne einer „Befreiung aus den Strukturen menschlicher Herrschaft" (268). Der Tod Jesu als befreiendes Sterben für die Vielen ist im Sinne des atl. Motivs des „leidenden Gerechten" dabei in keiner Weise ein Sühnetod, sondern appelliert an Gott, auf der Seite des Leidenden einzugreifen (271) – was Gott in der Auferweckung Jesu getan hat. Der Glaube an diese Tat Gottes ist die sachliche Voraussetzung für die nachösterliche Jesusnachfolge, zu der der Jüngling im Grab die Frauen auffordert. In dieser *Nachfolge*, dem Leben in der *familia dei*, realisiert sich dann allererst der Glaube an die Auferweckung (280). Der Osterglaube ist damit ein aktives Geschehen; Auferweckung ist also im mk Verständnis mit der Konstruktion eines Menschenbildes verbunden, das Menschen als handlungsfähig stilisiert (282). In einem letzten kurzen Durchgang (Kap. 13; vgl. aber auch 301–311) wird schließlich das mk Menschenbild nochmals vor dem Hintergrund atl. Schöpfungs- und Toramotivik, die im MkEv anklingt und in Teilen positiv für zentrale Aspekte des mk Menschenbildes Pate steht, beschrieben. Kap. 14 sichert in einer ausführlichen Zusammenfassung die Ergebnisse. Literaturverzeichnis sowie ein kurzes Stellenregister beenden den Gang der Untersuchung.

Der Vf. legt mit seiner Studie eine in vielen Punkten weiterführende Untersuchung zum MkEv vor, die gerade im Blick auf den ntl. Teil weitgehend überzeugt. Gelungen und im Blick auf die These der Studie überzeugend erscheinen mir in aller Regel die Exegesen in den Kap.n 9–11 der Untersuchung, die klar Position beziehen, die Sekundärliteratur in Auswahl verarbeiten und die Texte in der Perspektive der Fragestellung lesen. Besonders instruktiv fällt dabei die im Blick auf die Nachfolgekonzeption herausgearbeitete Sicht von Nachfolge als Gewinn von Handlungskompetenz und Lebensqualität aus, zumal wenn sie mit der mk Konzeption der *familia dei* vor dem Hintergrund des soziologischen Modells der Selbststigmatisierung verbunden wird. Das ist in dieser Form ein Gewinn für die ntl. Forschung. Auch die Deutung des Todes Jesu in Mk 10,45 erscheint mir plausibel, wenngleich auf diesem Feld sicher noch weiter zu arbeiten sein wird. Die Arbeit ist aber auch da ein Gewinn (im Sinne der Herausforderung zur Kritik und jeweils genaueren Argumentation und Textwahrnehmung), wo ich ihrer Argumentation nicht oder nur bedingt folgen kann. Dass man etwa im Blick auf die Verortung und Datierung des Evangeliums zu anderen, begründeten Ansichten kommen kann, versteht sich von selbst. Auch erscheint mir die Linienführung

und Argumentation im Blick auf die Ausführungen zur Bedeutung der Auferweckung noch etwas undurchsichtig. Überraschend und nicht ganz nachvollziehbar sind auch die auffallenden, wenngleich wenigen, so doch gewichtigen Leerstellen in der Untersuchung mk Perikopen: Das gilt etwa für die beiden Speisungsgeschichten (6,32–44; 8,1–10), die nicht genauer in den Blick genommen werden, und dann v. a. für die nicht untersuchte Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen in Mk 1,40–45 und die ebenfalls nicht bearbeiteten Perikopen Mk 1,29–31; 8,22–26. Insbes. im Blick auf die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus lässt sich zumindest der Verdacht äußern, dass diese Perikope herausgefallen ist, weil das in ihr erzählte Verhalten der Frau (die Schwiegermutter bleibt bis zu ihrer Heilung völlig passiv, anschließend dient sie den Männern offensichtlich im Haus) nicht ganz zur These der Untersuchung zu passen scheint – *scheint*, weil sich auch diese Perikope durchaus „frauenfreundlich" im Sinne der Verachteten, die – hier sogar wörtlich – aufstehen, lesen lässt. Aber gerade das wäre zu thematisieren gewesen. Schließlich erscheinen mir die Quellenanalysen zu den Texten aus der Umwelt des NT (Kap. 4–8) in der Auswertung manchmal etwas generalisierend formuliert zu sein, sie müssten also etwas offener für Differenzierungen sein (etwa 51.73.74.161–163).

Das könnte aus einer etwas überspitzten Anwendung der Kategorien von Ehre und Schande (34) resultieren, die in der Kulturanthropologie (Malina; Stegemann/Stegemann; als exemplarische Anwendung: Guttenberger Ortwein [NTOA 39]) m. E. auch als *relationale* Kategorien und nicht nur als statische Begriffe verstanden werden: Es geht dabei eben auch um das status- und schichtkonforme oder eben inkonforme *Verhalten* von Menschen im Rahmen eines Rollenkoordinatensystems von Über- und Unterordnung, das *von anderen* als ehrenhaft (wenn rollenkonform) oder schändlich (untypisches/unpassendes Verhalten) bewertet wird (vgl. dazu Malinas Unterscheidung in „zugeschriebene und erworbene Ehre"). Für J.-B. stellen Ehre und Schande hingegen wohl so etwas wie nahezu absolute Kategorien dar (Gegenbeispiele, die in der Auswertung antiker Texte die Abhängigkeit der Kategorie „Ehre/Schande" vom jeweils an den Tag gelegten Verhalten andeuten: 133–135.137–140). Eine Ehrzuschreibung ist für ihn erst bei einer Zugehörigkeit zur Oberschicht möglich (51). Es ist dann nicht das Verhalten, sondern das „Sein", das einen Bettler, eine Witwe oder eine Frau als unehrenhaft, als verachtete Person, erscheinen lässt (vgl. etwa 74: „Frauen – auch dies ist in ‚De officiis' klar zu sehen – bleibt die Sphäre des Ehrenhaften und Würdevollen verschlossen."). Das allerdings scheint mir zumindest fraglich zu sein, wird in der Literatur durchaus anders gesehen und müsste daher argumentativ an Quellen deutlicher nachgewiesen werden – für den Nachvollzug der Argumentation wäre es insgesamt hilfreich gewesen, wenn einige Quellentexte auch abgedruckt worden wären.

Diese Kritik bedeutet allerdings in keiner Weise, dass die These des Vf.s im Blick auf die Menschenbilder des MkEv relativiert werden müsste; sie bedarf m. E. nur einer Feineinstellung: Nicht Armut als solche, nicht Frausein als solches ist immer und überall *per se* verwerflich, sondern ein Verhalten, das der sozialen Situation, der jeweiligen Rolle, nicht entspricht, führt zur Zuschreibung von „Schande". Solches Verhalten legen die mk Erzählfiguren, wie sie J.-B. erfasst, in der Tat an den Tag und gelten *damit* in den Augen der Antike als verachtete/schändliche Personen. Zugespitzt und in Anspielung auf den Titel der Arbeit formuliert: „Wenn der Bettler und die Frau aufstehen, dann werden sie zu Verachteten." Genau dieses „Aufstehen" wird aber im MkEv positiv konnotiert und steht damit in deutlicher Opposition zu den gesellschaftlichen Erwartungen der Umwelt der mk Gemeinde, das kann man bei J.-B. lernen.

Es ist das große Verdienst der Studie, diesen kritischen Zug des mk Menschenbildes im Gegenüber zur antiken Umwelt scharf herausgearbeitet zu haben. Die Arbeit stellt mithin einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des MkEv dar.

Freiburg (Schweiz) Markus Lau

Bovon, François: **Das Evangelium nach Lukas**. 4. Teilbd. Lk 19,28–24,53. – Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf: Neukirchener/Patmos 2009. 670 S. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, III/4), ln € 89,00 ISBN: 978–3–7887–2345–3 / 978–3–491–52000–4

Zwanzig Jahre nach Erscheinen des ersten Bd.es legt Bovon nun den vierten und letzten Bd. seines großen Kommentars zum LkEv vor. Die Textabgrenzung Lk 19,28–24,53 ist im Blick auf das LkEv selbst durchaus sinnvoll: Jesus kommt nun nach Jerusalem, wo sich seine letzten Lebenstage, sein Tod und seine Erscheinungen abspielen. Aus drei Bd.en ist B.s Arbeits- und Darstellungsweise bekannt, und der vierte Bd. gesellt sich stimmig zu seinen Vorgängern. Wenn ich richtig sehe, hat B. sein Interesse an der Wirkungsgeschichte der lk Texte noch weiter ausgebaut; hier kann man spannende kleine Funde machen, z. B. Calvins Verbindung der Stilform der Aposiopese in 19,42 mit Jesu Gefühlsregung (52).

Auch wenn der Gesamtumfang der „Tetralogie" auf den ersten Blick potentielle Leser/innen schrecken mag – immerhin stattliche 2.054 S. –, bleibt die Behandlung einer Einzelperikope überschaubar, bietet aber dennoch vielfältige Informationen über Literatur und Forschungsmeinungen sowie ausführliche Überlegungen zu Herkunft, Sprache, kulturellen Hintergründen und theologischen Motiven des Textes. B. liefert anregende deutsche Übersetzungen und lange Literaturlisten, wobei er sich dann (notwendigerweise) seine eigene Schneise durch den Literaturdschungel schlägt. Wer die Kommentierung studiert, die durch B.s narrativen Schreibstil (der manchmal die französische Originalsprache verrät) gut lesbar ist, gewinnt immer wichtige Einblicke in die lk Denkwelt, gleich ob er sie für Unterricht, Predigt oder wissenschaftliche Arbeit abfragt.

Eine Gliederung des LkEv nimmt B. in allen vier Bd.en nicht vor, was zumindest die Episodenstruktur des lk Werkes deutlich werden lässt. Dabei sind die vorgeschlagenen Abgrenzungen der einzelnen Perikopen weithin gut nachvollziehbar.

Auf die Quellenfrage legt B. einiges Gewicht. Grundlegend ist dabei sein klares Bekenntnis zur Zwei-Quellen-Theorie, die er auch nicht durch die Annahme einer Redaktion des MkEv vor der Weitergabe als Erklärung der *minor agreements* modifizieren will (z. B. 28f, 49, 89, 344f). Er reizt damit freilich die Belastbarkeit der Hypothese aus, Matthäus und Lukas hätten unabhängig voneinander diverse Mk-Stellen *in gleicher Weise* verändert. Großes Gewicht erhält neben dem MkEv das lk „Sondergut" im Sinne einer zweiten zusammenhängenden Quelle, aus der Lukas schöpft (z. B. 41). Relativ selten geht B. dagegen von unabhängigen Einzeltraditionen aus, auf die Lukas zurückgreift (z. B. 29, 578–583). Gerade für die eigentliche Passions- und Ostererzählung Lk 22–24 wird die Quellenfrage wichtig. Einer schon früher aufgestellten Hypothese folgend, geht B. davon aus, dass Lukas blockweise zwischen der Benutzung des MkEv und seiner Sondergut-Quelle abwechselt, die beide die Passion in großer Parallelität erzählt hätten. Genau an diesem Punkt liegt aber auch die Schwäche der Hypothese, denn die angenommene Parallelität der Quellen erschwert eine literarkritische Trennschärfe.

Im Detail: Lk 22,1–14 folgt dem MkEv (212, 222), 22,15–46 stammt aus dem Sondergut (238, 241f, 261–263, 295–298), 22,47–23,5 folgt wieder dem MkEv (324f, 341, 364f, 378), 23,6–43 geht auf das Sondergut zurück, während 23,44–24,11 noch einmal das MkEv zur Grundlage hat (399, 417f, 442, 482f, 519); in 24,13–35 und 24,50–53 steht das Sondergut im Hintergrund (553, 613).

Leider muss man sich diese Informationen perikopenweise zusammensuchen. Mir wäre eine überblicksartige Einführung zu B.s Quellen-Hypothese für die Passion hilfreich gewesen. Das gilt übrigens auch für das Verhältnis zum JohEv, mit dem die lk Passion immer wieder gemeinsame Überlieferungen aufweist (212, 224, 297, 325f, 418, 581). B. spricht sich damit – entgegen einem aktuellen Forschungstrend, m. E. aber ganz zu Recht – *nicht* für eine Kenntnis des LkEv seitens des Johannes aus (326 Anm. 13; 378).

Interessant ist, dass B. immer wieder einen Blick auf das apokryphe Petrusevangelium wirft, das eine ausgeprägte Passionserzählung enthält (z. B. 446, 484f). Da B. für dessen Unabhängigkeit gegenüber den kanonisch gewordenen Evangelien votiert, kann er auf verschiedene urchristliche Überlieferungsströme schließen. Über die anzunehmenden Abhängigkeitsverhältnisse wird man aber wohl weiter diskutieren müssen.

In den Erklärungen erhält dann der Schriftsteller und Theologe Lukas als gestaltende Kraft den gebührenden Raum. B. weist die für Lukas wesentlichen biblischen Hintergründe (z. B. 45) ebenso auf wie Entsprechungen zu Motiven in paganer Literatur, so z. B. beim Wiedererkennen der Emmaus-Jünger mit dem Hinweis auf den homerischen Odysseus, der zunächst unerkannt in seine Heimat zurückkehrt (558). Vielleicht hätten sich vom antiken Symposion aus noch Gestaltungselemente des lk Abendmahls mit den anschließenden Dialogen (vgl. 257–259) präzisieren lassen. Theologische Eigenheiten des Lukas werden sichtbar, wenn Lukas seine Soteriologie nicht nur mit Kreuz und Erweckung Jesu, sondern auch mit Jesu irdischem *Leben* und der Haltung ihm gegenüber verbindet (157). Auch systematische Unausgeglichenheiten des lk Denkens werden nicht verschwiegen, so in Bezug auf Jenseitsvorstellungen, wobei B. die Unterschiede mit der von Lukas genutzten symbolischen Kraft und seiner pragmatischen Intention erklärt (470f). Die Tendenz vom konkreten Bild zur theologischen Abstraktion, die hier sichtbar wird, lässt B. häufiger erkennen. Aber auch Fragen der Historizität spricht B. an – z. B. in plausibler und sensibler Weise bei der Erklärung des „leeren Grabes" (521–523). Ich würde gerne noch stärker herausstellen, was B. bei der „Christologie" der Emmaus-Erzählung nur andeutet (561): Dass Leiden und Sterben als eigentlich fremde Elemente in das frühjüdische Messias-Bild integriert werden, was eine bedeutende Leistung urchristlicher Theologie darstellt.

Lukas' Stellung zum Judentum seiner Zeit betrachtet B. nuanciert, wie z. B. seine Auslegung der Parabel von den mörderischen Weinbauern (20,9–19) zeigt. Zwar werden hinter den „anderen" Weinbauern, denen der Weinberg nach der Gewalttätigkeit der ersten Pächter zugesprochen wird, im lk Kontext Heidenchristen zu verstehen sein (78), doch weist B. die Folgerung klar zurück, hier eine generelle Ablehnung Israels zugunsten der Nationen ausgesagt zu sehen (85). Und im Abendmahl eine „Ersetzung" des Passa-Ritus zu finden, lehnt B. entschieden ab (245).

Die Realien zeitgenössischer Weinberg-Kultur stellt B. plastisch dar (72f). Eine sozialgeschichtliche Deutung, wie sie z. B. W. R. Herzog 1994 oder L. Schottroff 2005 vertreten, greift er jedoch für seine Interpretation nicht auf.

Anfragen möchte ich B.s Einschätzung der politischen Haltung des LkEv. Das Paradebeispiel bildet die Episode von der Kaisersteuer in 20,20–26, bei deren Auslegung B. auf die positiven Seiten der römischen Herrschaft verweist (96) und in Richtung eines Ausgleichs zwischen politischem und göttlichem Anspruch denkt (97, 101). Die Wahrnehmung zeitgenössischer Leser/innen des LkEv, für die, wie sozialgeschichtliche Untersuchungen nahelegen, die Steuerlast eine massive existentielle Bedrohung dargestellt haben dürfte, bezieht B. nicht in die Auslegung ein. Könnte aber nicht unter der Textoberfläche eine deutliche Kritik des Lukas an den „ungerechten" Herrschaftsverhältnissen hörbar werden?

Ein kritisches Gegenmodell könnte auch die Erzählung von Jesu Annäherung an Jerusalem in 19,28–40 durchziehen, bei der B. jedoch eine prophetische bzw. symbolische Dimension (34) und das „paradoxe Königtum Jesu" (38) erkennt. Die plötzliche Freundschaft zwischen den bei-

den höchsten politischen Autoritäten, Pilatus und Herodes, die angesichts des gemeinsamen Urteils über die Person Jesu entsteht (23,12), lässt sich vielleicht ebenso als Herrscherkritik lesen (vgl. anders 408) wie die messianischen Zuschreibungen an Jesus in 23,35–43, bei denen B. die wesenhafte *Differenz* Jesu zu den politischen Herrschern betont (464–466, 469).

Ausführliche Register über alle vier Bd.e (633–670: Stellen aus LkEv und Apg, griechisches Vokabular, Sachen) bieten weitere Möglichkeiten zur Erschließung des LkEv. Sie dienen damit demselben Zweck wie B.s großer Kommentar als ganzer, der ohne Zweifel mittlerweile ein Standardwerk der Lukasforschung darstellt.

Augsburg Stefan Schreiber

Rowe, C. Kavin: **Early Narrative Christology**. The Lord in the Gospel of Luke. – Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2009. (XI) 277 S., pb. $ 39,99 ISBN: 978–0–8010–3591–3

Rowes Studie, die nach ihrem ersten Erscheinen als Hardcover-Edition (Berlin [de Gruyter] 2006) jetzt in einer kostengünstigeren Paperback-Edition erneut publiziert wurde, konzentriert sich auf die Verwendung des Wortes κύριος im LkEv. Im Rahmen eines „concept of storied or narrative identity" (IX) kann κύριος nach R. als ein „Leitwort" im Sinne eines Leitmotivs (30; vgl. auch 197–199, 217) verstanden werden; „one cannot think 'Jesus' in abstraction from the narration of his identity as the Lord" (IX). Von daher beschreibt R. sein Vorgehen am Beginn seiner Untersuchung so: „Instead, attending to the way in which Luke develops his christology narratively through the word κύριος requires that the occurences of κύριος in the Gospel be followed from beginning to end." (11)

Die relativ ausführliche Einleitung (1–30), die auch den gegenwärtigen Forschungsstand zur speziellen Fragestellung zu beschreiben versucht (2–9), macht einige Angaben zum methodischen Vorgehen und benennt die sich stellende Hauptaufgabe: „To think about the identity of the κύριος narratively is thus, so the exegesis will show, to be able to incorporate coherently both the clear distinction between θεός and Ἰησοῦς and the indissoluble unity inherent in the story's answer to the question, Who is the Lord?" (22) Am Ende der Einführung formuliert R. bereits seine Grundthese: „Luke uses κύριος [...] to unify the earthly and resurrected Jesus at the point of his identity as Lord" (27), d. h. „as κύριος he is the human presence of the heavenly κύριος of Israel" (29; vgl. auch 157).

R. hat das Buch in fünf Großkap. gegliedert, an die sich ein Resümee, das Literaturverzeichnis, diverse Anhänge und eine Reihe hilfreicher Indices anschließen. Ein erstes Kap. (31–77) beschäftigt sich mit den ersten drei Kap.n des LkEv und ist mit „The Coming Κύριος" überschrieben. Darin arbeitet R. zunächst die zentrale Bedeutung des Verses Lk 1,43, „the most startling verse in the birth-infancy narrative and perhaps in the entire Gospel" (39), heraus: „Elizabeth's confession effects a duality in the referent of the word κύριος between the as yet unborn and human κύριος of Mary's womb and the κύριος of heaven, who has taken away Elizabeth's shame." (40; vgl. auch 45) Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Beschäftigung mit Lk 2,11. Für R. steht mit Blick auf diesen Vers fest, dass der Erzähler des LkEv „evidently wants the reader/auditor to read/hear χριστός together with κύριος from the outset" (54). Das Wort κύριος schaffe eine entscheidende Verbindung: „the binding together of χριστός and θεός in their identity via the word κύριος" (55; vgl. auch 201).

Das zweite Kap. „Mission in Galilee" (78–122) ist der Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu gewidmet, worin immer wieder erkennbar werde, dass eine bloße Kennzeichnung Jesu als Prophet nicht hinreiche, was sich in dem grundlegenden und für das LkEv kennzeichnenden „basic christological judgment of κύριος" (120) dokumentiere. Hinsichtlich der Vokativ-Formen von κύριος meint R. keinen markanten Unterschied bei Lk ausmachen zu können, „because the continuity between the vocative and the nominative is the person of Jesus" (116; vgl. auch 150, 204f). Den Weg hinauf nach Jerusalem nimmt das dritte Kap. (123–157) in den Blick. Hier werde das Bild eines gewaltfreien κύριος gezeichnet (126; vgl. auch 181). Bei der Interpretation von Lk 10,2 löst sich R. etwas von dem sonst eingeschlagenen Weg seiner Untersuchung und hält zwei Interpretationsansätze für möglich (134); es bleibt auch in seinen Ausführungen offen, wer mit „Herr der Ernte" gemeint ist.

Kap. 4 (158–196), das auf die Schlusskap. des LkEv (19,28–24,53) konzentriert ist, wird mit einer missverständlichen Kontrastierung eröffnet; R. spricht im Blick auf seine Wortstatistik zu κύριος einerseits von „the presence and visitation of God in Jesus' passion" (158) und im gleichen Atemzug von „its total absence during the trial and crucifixion" (ebd.; vgl. auch 183: „the absence of κύριος in the darkness of the crucifixion and death"), was nicht nur angesichts des Sterbegebetes Jesu im LkEv (23,46) Anfragen an R.s Thesen wachruft. Im Blick auf den Einzug Jesu in Jerusalem spricht R. von einer Selbstbindung Gottes an die Person seines Messias (165). In diesem Zusammenhang (165f) hätte der Begriff ἐπισκοπή (Lk 19,44) für den lk κύριος-Gebrauch differenzierter ausgewertet werden können. Dem Psalmvers 110,1 schreibt der Autor eine besondere Rolle hinsichtlich der lk Verwendung von κύριος zu (175f); „Luke's use of Ps 110:1 thus provides a window through which we can perceive something of the nature of his use of κύριος. The twofold κύριος in Ps 110:1, combined with the experience and knowledge of the early Christian confession of Jesus as κύριος, provides Luke with a way to write about continuity and distinction within identity." (175) Rückschauend kann R. gegen Ende dieses Kap.s konstatieren: „the resurrection does make a difference for the understanding of ὁ κύριος. But this difference is not one of newness in status or identity." (188)

In der Gestalt einer Synthese trägt das fünfte Kap. (197–218) noch einmal die zentralen Ergebnisse der vorausgehenden Untersuchungen zusammen und bündelt die christologischen Aussagen in der Rede von Jesus als „the embodied revelation of κύριος ὁ θεός" (218) – „the movement of God in one human life so much so that it is possible to speak of God and Jesus together as κύριος" (ebd.). Ein angefügtes „Postscript" (219–231) versucht eine Verortung lk Christologie im Spektrum ntl. Theologie, wobei v. a. ein Vergleich mit paulinischer (221–226) und johanneischer Christologie (226–230) unternommen und auf übereinstimmende Aspekte aufmerksam gemacht wird.

Im Blick auf die von R. genutzten Methoden ist hervorzuheben, dass er im Bereich narratologischer Beobachtungen wiederholt auf den Gebrauch der „dramatic irony" bei Lk aufmerksam macht, „that is, the literary technique that allows for characters to say more than they know or more than they can retain" (91; vgl. auch 126, 229). Bei der Frage nach der Identität hätte es der Untersuchung allerdings gut angestanden, sich mit der Frage der Charakterzeichnung in Erzähltexten zu beschäftigen, die bereits in der Antike relativ breit reflektiert wurde. Im Vergleich zu anderen methodischen Schritten fallen textkritische Überlegungen manchmal sehr (zu) ausführlich aus, so z. B. für Lk 10,38–42 (142–150). Leserunfreundliche Überlängen zeigen leider auch manche Fußnoten (z. B. 97f: FN 54; 104: FN 75; 117f: FN 118; 128f: FN 19; 182f: FN 86). Der entsprechende Raum hätte für die doch recht schmale Aufarbeitung der vielfältigen Verwendungsweisen von κύριος in griech. (und röm.) Literatur der Antike genutzt werden können, wobei v. a. an ökonomische und kultische Kontexte sowie an den Bereich der Herrscherverehrung zu denken ist.

Die von R. vorgelegte Studie wird durch eine Reihe von Appendices abgeschlossen, dazu gehört ein Stellenregister zu „Κύριος in the Gospel of Luke" (232–233), ein gesonderter Blick auf „Κύριος in Codex Bezae's Version of Luke" (234–236) und der kleine Beitrag „Κύριος and Lukan Miscellany" (237–240). Hinzu kommen eine Auswahlbibliographie (241–262), ein Stellen- (263–272) und ein Autorenregister (273–277).

Kenner der für das LkEv ausgesprochen breiten Forschungsliteratur werden in R.s Untersuchung auf wenig Überraschendes stoßen. Die oft wiederholte Grundthese, „that in the life of Jesus we can also see the God of Israel's presence and visitation to his people" (77; vgl. auch 104) war so oder so ähnlich schon häufiger zu lesen, vielleicht nicht in dieser ausgeprägten, dogmatischen Arbeiten nahen Zuspitzung. Ob R. seine eigene Beobachtung, dass nämlich „πατὴρ κύριος here in 10:21 serves as the counterpoint to χριστός κύριος in 2,11" (137) hinreichend ausgewertet hat, kann nach der Lektüre seiner Studie mit guten Gründen angefragt werden. Die Sensibilität für den spezifisch lk Wortgebrauch wird durch die Arbeit allerdings in besonderer Weise gefördert.

Fulda Christoph Gregor Müller

Kirchengeschichte

Mühlenkamp, Christine: **„Nicht wie die Heiden"**. Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit. – Münster: Aschendorff 2008. 232 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd. Kleine Reihe 3), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–402–10911–3

Unter dem Mt 6,7 nachempfundenen Titel, der vor dem Plappern beim Gebet warnt, versucht die Vf.in in ihrer 2006/07 der Kath.-Theol. Fak. in Münster vorgelegten Diss. den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Lebensart aufzuzeigen. Denn es soll nicht um die Darstellung von Dogma und Lehre, auch nicht von Ethik und Moraltheologie gehen, sondern allein um die durch konkrete Lebensführung sich vollziehende Abgrenzung der Christen von den Heiden (1). Dass sich die frühchristlichen Gemeinden schon sehr früh durch ein klar formuliertes Glaubensbekenntnis nicht nur von den Heiden, sondern auch von allen anderen spätantiken Religionen und Mysterienkulten abgegrenzt haben, sollte jedoch in seiner Bedeutung für die konkrete Lebensgestaltung nicht unterschätzt werden. Die Vermeidung von Unzucht und Götzendienst, die für die Vf.in die Hauptdemarkationslinie bezeichnen, die Christen und Heiden trennt, wird seit Paulus in frühchristlicher Zeit vehement dogmatisch und ethisch begründet. Christliche Lebensweise gründet im Glauben der Christen.

Nach einem Einleitungskap. (3–35), in dem die Fragestellung präzisiert, der Forschungsstand dokumentiert und die Quellen und Methoden der eigenen Arbeit reflektiert werden, behandelt Mühlenkamp Konturen und Beschreibungen der Grenze zwischen Christen und Heiden in der christlichen Literatur des 2. bis frühen 4. Jh.s. Die Zeitgrenze ist sinnvoll, denn spätestens nach der ‚Konstantinischen Wende' verliert die Abgrenzung von heidnischer Lebensart an Bedeutung, und dringlicher als die Unterscheidung vom heidnischen Ethos wird die Beobachtung der vom Evangelium vorgegebenen Normen in den eigenen Reihen.

Die eigentliche Darstellung M.s umfasst sieben Abschnitte, die – bis auf den letzten – plausibel erscheinen und in geschickter Weise Autoren (Tertullian, Clemens von Alexandrien), Orte (Karthago, Alexandrien) und literarische Gattungen (neben Kirchenschriftstellern auch Kirchenordnungen und Synodenentscheidungen) heranziehen. Der letzte (7.) Abschnitt (191–199) sammelt einige an sich durchaus interessante „weitere Beobachtungen" aus der Schrift *De aleatoribus*, dem *Alethes Logos* des Kelsos, dem Eingangskap. von Tertullians *De spectaculis* und von Irenäus, die M. nicht im Hauptstrang ihrer Darstellung unterbringen wollte. Die Quellengrundlage ist weit gespannt und ergiebig, übergeht aber auch zahlreiche einschlägige Texte. Mit Ausnahme von *Contra Celsum* wird z. B. Origenes so gut wie nicht herangezogen (nur noch jeweils ein Hinweis auf hom. in Is [81, Anm. 70] und

mart. 45 [75, Anm. 27, nicht 25]). Hauptquelle der Untersuchung sind die Schriften Tertullians, auf die sich zwei Drittel der Arbeit stützen.

Im ersten Abschnitt behandelt M. die „Felder", auf denen eine christliche Profilierung stattfinden musste: Beruf, Wirtschaft, Verwaltung, Schule, Militär, Theater, Ehe und Familie (37–69). Die differierenden Antworten auf die damit gegebenen Herausforderungen erläutert sie erwartungsgemäß im zweiten Abschnitt mit Tertullian (70/125), der wegen seiner genauen Schilderung der karthagischen Verhältnisse und ihrer minutiösen Kommentierung in der kirchengeschichtlichen Forschung als Hauptgewährsmann für das Profil einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 2. zum 3. Jh. gelten kann. Im dritten Abschnitt (126–141) werden die aus Tertullian zu rekonstruierenden (innergemeindlichen christlichen) Gegner dargestellt, in einem vierten Abschnitt (142–147) nicht zu überwindende Antagonismen zwischen Tertullian und seinen Gegnern beschrieben. Ein neues Feld eröffnet sich im fünften Abschnitt (148–167), in dem Clemens von Alexandriens zukunftsträchtige Lösungen vorgestellt werden, die zeigen, wie eine gebildete großstädtische Oberschicht christliche Lebensgestaltung verwirklichen kann. Der sechste Abschnitt (168–190) behandelt Kirchenordnungen in der *Didache, Traditio Apostolica* und *Didaskalia* sowie die einschlägigen *Canones* der Synoden von Elvira, Arles und Ankyra. Der siebte Abschnitt schließlich bietet die schon erwähnten Ergänzungen.

Entgegen der Auffassung der Vf.in, die „Frage nach der Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft" sowie „nach dem Charakter und der Umsetzung der Grenze zwischen Christentum und Heidentum" sei „bisher nicht entsprechend untersucht worden" (12f), gibt es nach Meinung des Rez. wenige Felder der Kirchengeschichte, die samt ihren methodischen Voraussetzungen so sorgfältig erforscht worden sind wie Ethos und Praxis der frühchristlichen Gemeinden. M. ist selbstverständlich die einschlägige Literatur bekannt, sie ist allerdings der Auffassung, dass mit Ausnahme von R. M. Grant und C. Markschies in den zahlreichen Untersuchungen, die ihr Thema streifen, zu sehr „die Entwicklung der christlichen Lehre" dominiert. Auch Studien über das Verhältnis von Christentum und Staat sind ihrer Meinung nach „überwiegend theologie- und geistesgeschichtlich ausgerichtet" und berücksichtigen nicht die „Lebenswirklichkeit in den antiken Städten, v. a. in den Städten der Provinz" (12f). Dass neben anderen G. Schöllgen solche Defizite unterstellt werden, verwundert (zutreffender wird Schöllgen in dem Bericht über den Stand der Forschung beurteilt, 14f). Prototyp einer korrekten Beurteilung der christlichen Lebensweise ist für M. der liberale französische Theologe C. Guignebert, der schon zu Beginn des 19. Jh.s in klarsichtiger Weise das Bild einer ständig verfolgten Kirche relativiert und zu einer zutreffenderen Beachtung des antiheidnischen polemischen Charakters der frühchristlichen Quellen gefunden haben soll. (In der Tat stellt sich Guignebert gegen alle gängigen traditionellen kirchengeschichtlichen Lehrmeinungen. So bestreitet er z. B. in einer groß angelegten Studie über den Primat des römischen Bischofs in monografischer Breite den Aufenthalt des Petrus in Rom [La Primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome, Paris 1909, 137/202]). Aber haben alle anderen Kirchenhistoriker die fundamentalen Forderungen kritischer Geschichtsschreibung missachtet?

M. hat sich in ihrem Einführungskap. in einer für eine Diss. bemerkenswerten Sorgfalt und Ausführlichkeit mit den Voraussetzungen für die Durchführung und das Ziel ihrer eigenen Forschung auseinandergesetzt. Hingewiesen sei z. B. auf die genaue semantische Klärung von „Götzendienst" (*eidololatria)* und „Unzucht" (*porneia*) (32–35), an denen sie die Grenze zwischen heidnischer und christlicher Lebensgestaltung vornehmlich festmacht. Auch wenn der Rez. ihrer Beurteilung des Forschungsstandes, welche die Originalität der eigenen Arbeit sichern soll, nicht in allem zu folgen vermag, sei doch der Rang der glänzend geschriebenen und lesenswerten Arbeit nachdrücklich unterstrichen. Dass über das Berufs- und Wirtschaftsleben, die Handwerksberufe, den Handel, über Lehrer und Soldaten, die Bekleidung öffentlicher Ämter, den Besuch von Schauspielen, die Problematik von idololatrisch infizierten Familienfeiern, über das Problem von Heirat und Wiederverheiratung, über die Möglichkeit der christlichen Integration von Kunsthandwerkern, die gezwungen sein können, mythologische Inhalte abzubilden, sowie Weihrauchhändlern, über die Akzeptanz oder Ablehnung des Soldatenstandes, die Beteiligung an Magistraten und feierlichen Umzügen, über das Ehe- und Mischehenproblem usw. keine neuen Tatsachen zu Tage gefördert werden können, ist das eine; das andere ist die gelungene und so noch nie erfolgte Zusammenschau der bisher vorgetragenen Beobachtungen und ihre Einfügung in eine geschickt gewählte Fragestellung durch die Vf.in.

M. hat zutreffend erkannt, dass sich die typische christliche Lebensgestaltung nur schwer an der Beschreibung einzelner Verhaltensweisen im Alltag und am Vergleich heidnischer und christlicher Bewertung von Speisen, Kleidung, Schmuck, Körperpflege, Freizeitgestaltung, Sport, Theater und anderen Alltagsbetätigungen festmachen lässt. Vielmehr sind Götzendienst und Unzucht die entscheidenden Kriterien, die den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Lebensgestaltung ausmachen. Im letzten Abschnitt bespricht M. – wie bereits erwähnt – die Schrift *De aleatoribus* eines unbekannten Verfassers am Beginn des 3. Jh.s. Was der christliche Autor über die moralische Verwerflichkeit des Würfelspiels zu sagen vermag, übertrifft in keiner besonderen Weise die warnenden Bedenken heidnischer Autoren. Aber der christliche Autor begnügt sich nicht mit der moralischen Verurteilung, sondern konstruiert einen Zusammenhang zwischen dem Würfelspiel und dem heidnischen Patron aller Würfelspieler, dem Gott Palamedes, einen Zusammenhang, der wahrscheinlich falsch ist, aber die Lasterhaftigkeit des Würfelspiels wegen seiner idololatrischen Konnotation auf eine neue Ebene der Verruchtheit hebt. Die Verwerflichkeit des Götzendienstes ist unbestritten. Aber was alles gehört zum Götzendienst? Darüber ließ sich christlicherseits trefflich streiten (192–194). Das hat M. glänzend analysiert und damit der Fülle von Einzelbeobachtungen einen zuverlässigen Bewertungsindikator gegeben. Natürlich ergeben sich noch viele Fragen im Detail. Beim Götzenopferfleisch z. B. bleibt unklar, was alles unter diese Kategorie fällt und ob es in der Spätantike überhaupt Fleisch gab, das idololatrisch ‚keimfrei' war. Es gab keine säkularisierten Schlachthöfe, und die Tötung eines jeden Haustieres besaß einen religiösen Hintergrund (wie N. Himmelmann aufgezeigt hat). Aber insgesamt ließen sich unter dem Oberbegriff „Götzendienst" eine Vielzahl von Verhaltensweisen subsumieren, an denen der Unterscheid zwischen heidnischer und christlicher Lebensart verdeutlicht werden kann – wobei christlicherseits natürlich strittig blieb, wie weit oder eng der Begriff Götzendienst zu fassen ist und was alles als idololatrisch angesehen werden muss (142f). Hier gab es von M. so genannte „Grauzonen", die von Tertullian und seinen christlichen Gegnern, aber auch von Tertullian und Clemens von Alexandrien unterschiedlich bewertet und von Laxisten und Rigoristen verschieden weit oder eng gefasst wurden.

Das gilt auch für die Unzucht, deren harter Kern, der außereheliche Geschlechtsverkehr, nicht nur von Tertullian, sondern auch von allen Kirchenschriftstellern und wahrhaften Christen in frühchristlicher Zeit abgelehnt wurde (143f) – ein gravierendes und auffälliges Unterscheidungsmerkmal zwischen heidnischer und christlicher Lebensart in der spätantiken Gesellschaft. Was alles im Vorfeld und zur Vermeidung von Unzucht zu beachten ist, welchen Stellenwert Mode, Schmuck, Gastmähler und vieles andere mehr haben dürfen, darüber finden sich bei Tertullian und Clemens ausführliche Beschreibungen, die von M. zu einem anschaulichen Bild frühchristlicher Lebensart zusammengefügt werden. Unter dem Begriff der *necessitas* erörtert sie zudem den wohl nie zu vermeidenden Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, der auch einen ernsthaften Christen zwang, Kompromisse einzugehen – wollte er nicht aus dieser Welt auswandern und Mönch werden (144–147).

In einer knappen Schlussbetrachtung (201–205) skizziert die Vf.in erneut als Ergebnis der ausgewerteten Quellen „die Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft". Noch einmal wird die durch Götzendienst und Unzucht markierte Grenze zwischen christlichem und heidnischem Verhalten unterstrichen und die innere Verbindung zwischen Idololatrie und sexueller Freizügigkeit aufgezeigt. Der durch die Taufe begründete Status des Christen verlangte nach einer Absage an die heidnische *pompa diaboli,* die nicht nur durch eine geistige Distanzierung, sondern durch die praktische Lebensführung im Alltag verwirklicht werden musste. Innerhalb dieses Grundkonsenses gab es nicht unerhebliche Unterschiede, die M. am Rigorismus des Tertullian, an den gut begründeten Kompromissen seiner Widersacher, den luxuskritischen Ratschlägen des Clemens von Alexandrien – die allerdings nur für eine finanziell unabhängige und nicht zur Arbeit für den Lebensunterhalt genötigte Oberschicht galten – und der pragmatischen Regelung von Konfliktpunkten auf den frühchristlichen Synoden festmacht. Obsiegt hat nach M. eine mittlere Position, die ein Netzwerk von interpersonalen Beziehungen ermöglichte, das eine Ausbreitung des Christentums begünstigte. Abgrenzung erfolgte auf kultisch-religiösem, weniger auf moralischem Gebiet, auf dem sich die christliche Gemeinde um eine gewisse Überbietung der bereits in der heidnischen Ethik grundgelegten moralischen Verhaltensweisen bemühte. Man sollte bei diesen an sich hilfreichen Differenzierungen aber nicht verschweigen, dass in der Ehe- und Familienethik mit der Forderung nach lebenslanger ehelicher Treue von Frauen und Männern und dem absoluten Lebensrecht der Kinder – auch der ungeborenen – von der Kirche ein Ethos gefordert wurde, das der paganen Beurteilung und Praxis kompromisslos entgegenstand. Die kirchlichen Führer haben hier, ohne auf missionarische Opportunität Rücksicht zu nehmen, an klaren Forderungen festgehalten. Die frühchristlichen Auseinandersetzungen um Buße und Sündenvergebung zeigen, wie unnachgiebig, aber auch mühsam an diesem Punkt die Grenze zwischen christlichem und heidnischem Verhalten verteidigt werden musste.

Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Stellen- und Sachregister (206–232) runden die sorgfältig gestaltete Studie ab, deren Wert weniger in der Erschließung neuer Quellen als vielmehr in der sachgerechten und einfühlsamen Auswertung des Materials auf das gestellte Thema hin liegt. M. zeichnet ein genaues, detailreiches, nüchternes Bild frühchristlicher Gemeinden, das die Verwirklichung der vom Evangelium geforderten christlichen Lebensgestaltung in ihrer ganzen Bandbreite aufzeigt. Die Darstellung besitzt etwas vom Charme der meisterlichen Beschreibungen frühchristlichen Lebens bei G. Bardy, „Menschen werden Christen" oder R. L. Wilken, „Der Geist des frühen Christentums". Es ist zu hoffen, dass nach der gelungenen Diss. weitere kirchengeschichtlich-patrologische Beiträge der Vf.in erscheinen werden.

Bonn Ernst Dassmann

Kaufmann, Thomas: **Geschichte der Reformation.** – Frankfurt a. M. / Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2009. 954 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–458–71024–0

Was Thomas Kaufmann unter dem lapidaren Titel „Geschichte der Reformation" auf über 700 Textseiten schildert, ist im Wesentlichen die lutherisch geprägte Reformation in Deutschland vom Ablassstreit bis zum Augsburger Religionsfrieden. Nicht anders hatte Ranke seinen Gegenstand umrissen. Darf man, kann man im Zeitalter der transnationalen und globalen Historiographie und einer fortgeschrittenen Konfessionalisierungsforschung Reformationsgeschichte noch so schreiben? Müsste eine zeitgenössische Überblicksdarstellung nicht viel weitere geographische und chronologische Horizonte ausleuchten, wie dies Diarmaid MacCulloch mit „Europe's House Divided" (London 2003) vorgeführt hat?

K. belehrt seine Leser eines Besseren. Seine Abgrenzung des Gegenstandes ist nicht etwa der Konvention oder überholten nationalen oder konfessionellen Perspektiven geschuldet, sondern einem präzise gefassten Reformationsbegriff. Reformation definiert er als „Prozess der theologischen Infragestellung, der publizistischen Bekämpfung und der gestaltenden Veränderung des überkommenen Kirchentums" (21). Neben der unbestreitbaren Besonderheit der Reformation im Reich mit ihren politischen Rahmenbedingungen ist es der deutliche, in der Durchführung überall durchgehaltene Akzent auf Fragen der Kommunikationsgeschichte und insbes. der volkssprachlichen Publizistik, der die Begrenzung auf Deutschland angemessen erscheinen lässt. Und das Verständnis der Reformation als „Veränderung des überkommenen Kirchentums" legt es nahe, sie erst mit dem Ablassstreit – Luthers Biographie vor 1517 und seine „reformatorische Wende" sind nur Voraussetzungen der Reformation – beginnen und mit der rechtlichen Sanktionierung dieser kirchlichen Umgestaltung im Religionsfrieden von 1555 enden zu lassen.

Bei alledem bedenkt und behandelt K. da, wo dies erforderlich ist, auch die Entwicklungen in anderen europäischen Ländern. Besondere Aufmerksamkeit widmet er der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen MA und Reformation (v. a. 24–30). Dabei beharrt er mit guten Gründen auf dem Epochencharakter der Reformation, lehnt aber zugleich eine Abtrennung des Reformationszeitalters als einer eigenen historischen Periode von der Frühen Neuzeit ab. Mit kompakten Ausblicken auf die Entstehung spezifischer Konfessionskulturen (702–709) und auf die übrigen europäischen Reformationen (711–719) wird abschließend der Horizont für weiterführende Fragestellungen geöffnet.

Als Kirchenhistoriker geht K. vom Primat religiöser und theologischer Faktoren im Reformationsgeschehen aus, ohne indessen die sozialen, politischen, wirtschaftlichen und mentalitätsgeschichtlichen Aspekte zu vernachlässigen. Seine Darstellung der Reformation im Reich folgt in großen Zügen der Chronologie. Dabei unterscheidet er drei Perioden: erstens den Ablassstreit von 1517 bis zum Wormser Edikt 1521; zweitens die Periode der vielgestaltigen Aneignung der reformatorischen Impulse Luthers von 1521/22 bis zum Augsburger Reichstag von 1530 (bei grundsätzlicher Anerkennung des Zäsurcharakters des Jahres 1525); und drittens die Periode der institutionellen Etablierung der Veränderungen bis zum Religionsfrieden von 1555. Innerhalb dieses chronologischen Rahmens ist dann häufig einer sachlichen Gliederung der Vorzug gegeben. Die Darstellung verbindet Strukturgeschichte und Ereignisgeschichte und hebt immer wieder einzelne Exempel, Personen und Schriften zu näherer Analyse heraus. Auch die dem Bd. beigegebenen Abbildungen sind durchweg nicht als Buchschmuck, sondern als Material historischer Analyse gedacht, was sich in ihrer teilweise unkonventionellen Auswahl niederschlägt.

Die große Stärke des Buches liegt darin, dass es in der Tiefe begreiflich macht, wie „Reformation" im Einzelnen funktionierte. Insofern bietet es mehr und anderes als eine bloße Sammlung bekannter Tatsachen. Im Gegenteil, manche vertrauten Daten und Anekdoten fehlen oder werden vergleichsweise knapp abgehandelt, Anderes, zum Teil weniger Bekanntes, wird dagegen ausführlich erörtert. Dabei ist durchweg das Interesse an den konkreten Mechanismen und Zusammenhängen der reformatorischen Umgestaltung und insbes. an den dahinterstehenden Kommunikationsprozessen, ihren verschiedenen Akteuren, Medien und Rezipienten leitend. Nach und nach entsteht ein lebensvolles Bild davon, wie die reformatorischen Impulse in den verschiedenen Territorien, Ständen und Milieus des frühneuzeitlichen Reichs aufgenommen, umgeformt und weitergegeben wurden, was ihnen Plausibilität verlieh und was ihnen an Widerständen begegnete. Neben dem letztlich siegreichen Hauptstrom der obrigkeitlichen, volkskirchlichen Reformationen, die den Protestantismus davor bewahrten, zur weltfernen Sekte zu werden, kommen die verschiedenen Vertreter und Modelle einer radikalen „Generalreformation" zu Wort, und auch den Gegnern und den „Verlierern" der Reformation wird die angemessene Aufmerksamkeit gewidmet.

Auswahl und Disposition des Stoffes sind mitunter eigenwillig, so wenn ausgerechnet Wittenberg (1521/22) und Zürich als Beispiele gelungener Stadtreformationen vorgeführt werden (379–411). Trotzdem oder gerade deswegen gelingt es dem Vf., luzide die Gesprächszusammenhänge und die Kommunikations- und Meinungsbildungsprozesse nachzuzeichnen, die zu den unterschiedlichen Aneignungs- und Transformationsgestalten der reformatorischen Theologie und den ebenso unterschiedlichen Reaktionen darauf führten.

Konsequent werden die von Protagonisten und Anhängern der Reformation verbreiteten legitimatorischen Selbststilisierungen und die darauf beruhenden Deutungen der späteren protestantischen Historiographie analysiert und dekonstruiert. Demgegenüber erscheint es bemerkenswert, dass die großen Debatten, zentralen Thesen und einflussreichen Theoriekonzepte der neueren reformationsgeschichtlichen Forschung kaum jemals erwähnt, geschweige denn umfänglich thematisiert werden. Gleichwohl ist die Darstellung auf der Höhe der Forschung und bezieht unaufgeregt klare Positionen: So unternahm Luther seine Romreise im Spätherbst 1511 im Auftrag von Staupitz; bei seiner sog. „reformatorischen Wende" spielten ein singuläres Erkenntniserlebnis anhand von Röm 1,17 und eine längere theologische Entwicklung zusammen; die Ablassthesen wurden wirklich an der Schlosskirche und vielleicht auch anderen Kirchen Wittenbergs angeschlagen; bei den sog. „Wittenberger Unruhen" handelte es sich in Wahrheit um eine geordnete Stadtreformation. Wo groß angelegte Darstellungen wie diejenige McCullochs die Weite der Perspektive nicht selten mit Lücken und Fehlern im Detail erkaufen müssen, geht die thematische Konzentration hier mit einer bis ins Einzelne reichenden Präzision einher.

Der umfangreiche Anhang des sorgfältig lektorierten Buches enthält die Anmerkungen, die Bibliographie und ein Personen-, Orts- und Sachregister. Dazu kommen als weitere, für eine fachlich nicht vorgebildete Leserschaft hilfreiche Beigaben eine Sammlung von Biogrammen, ein Glossar (hier wäre ein zusätzliches Lemma „Bulle" wünschenswert gewesen) und eine Zeittafel.

Nicht jeder Leser wird mit allen Entscheidungen und Urteilen des Vf.s im Einzelnen einverstanden sein. So wäre – durchaus im Rahmen der vom Vf. vorgenommenen Schwerpunktsetzung – eine stärkere Einbeziehung der Reformation in der deutschsprachigen Schweiz und in den (nördlichen) Niederlanden denkbar gewesen – beides Gebiete, die formal noch zum Reich gehörten und die dem ober- bzw. niederdeutschen Kommunikationsraum angeschlossen waren. Am Beispiel der Eidgenossenschaft hätten über Zwingli (393–397, 519–541 passim, 565–567, 595–597), die Zürcher Reformation (392–411) und das Schweizer Täufertum (547–552) hinaus die Mechanismen der politischen Bündnisbildung und der Befriedung durch konfessionelle Partikularisierung im Zweiten Kappeler Landfrieden vorgeführt werden können, am Beispiel der Niederlande über das Fanal der Münsteraner Täuferherrschaft (635–642) hinaus die Morphologie einer grundständigen täuferischen Reformation unter dem Druck einer altgläubigen Landesherrschaft. Für solche Desiderate wird der Leser indessen durch unterhaltsame und instruktive Einblicke wie in den Kap.n über „Aktions- und Inszenierungsformen in der frühreformatorischen Bewegung" (320–364) oder „Wandlungen im Kleinen – Reformation der Alltagswelt" (429–481) entschädigt. Dem überzeugenden Gesamteindruck tun sie ohnehin keinen Abbruch. Mit dem vorliegenden Buch hat Thomas Kaufmann ein Standardwerk geschaffen, das sowohl interessierten Laien als fundierte Einführung wie auch Kundigen zur vielfältigen Anregung dienen kann.

Marburg Wolf-Friedrich Schäufele

Beutel, Albrecht: **Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung**. Ein Kompendium. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 272 S. (UTB, 3180), kt € 19,90 ISBN: 978–3–8252–3180–4

Die Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung hat sich mit der Aufklärung lange schwer getan. Dabei spielten aktuelle theologische Konjunkturen mit den nachwirkenden Denunziationen v. a. des 19. Jh.s zusammen. Erst in neuerer Zeit ist ein verstärktes Interesse an dieser für die Moderne formativen Periode zu verzeichnen, und inzwischen hat sich neben der schon länger florierenden literaturwissenschaftlichen und philosophiegeschichtlichen auch eine beachtliche theologische Aufklärungsforschung entwickelt. Gleichwohl sind immer noch Rückstände aufzuholen. So war man für einen Überblick über die theologische Aufklärung in Deutschland bis vor wenigen Jahren auf die immer noch lesenswerten, aber auch teilweise überholten Darstellungen von Karl Aner, Horst Stephan und Emanuel Hirsch angewiesen. Seit 2006 liegt nun endlich eine moderne Gesamtdarstellung aus der Feder von Albrecht Beutel vor, der mit seiner mustergültigen Spalding-Edition und weiteren Arbeiten der theologischen Aufklärungsforschung wesentliche Impulse gegeben hat. Binnen Kurzem hat sich das Buch als Standardwerk etabliert. In der ersten Auflage war es als Lieferung des seit 1961 erscheinenden Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte" unter dem Titel „Aufklärung in Deutschland" herausgekommen. Der hier anzuzeigende UTB-Bd. ist ein – abgesehen vom Vorwort – unveränderter Nachdruck des ursprünglichen Handbuch-Beitrags; gegenüber der weiterhin lieferbaren Erstauflage ist er deutlich preisgünstiger.

Während in den Kolumnentiteln der ursprüngliche Buchtitel stehengeblieben ist – die Seitenzählung wurde angepasst –, firmiert der Bd. nun unter dem Obertitel „Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung". Diese Neuformulierung ist etwas unglücklich. Denn das Schwergewicht der Darstellung fällt nicht auf die Kirchengeschichte im Allgemeinen – so sehr auch hier alles Wesentliche in meisterhafter Konzentration zur Sprache kommt –, sondern auf die Geistes- und Theologiegeschichte, und auch wenn wiederholt Seitenblicke auf England, Frankreich und die Niederlande geworfen werden, so steht doch eindeutig Deutschland im Mittelpunkt des Interesses. Dabei wird die theologische Aufklärung im lutherischen und reformierten Protestantismus wie auch die katholische Aufklärung berücksichtigt; nicht eigens thematisiert wird die jüdische Aufklärung (Haskala).

Der Bd. besticht durch seine luzide Gliederung. Er ist unterteilt in drei Hauptteile mit insgesamt 13 Kap.n in 51 Paragraphen. Am Anfang steht eine grundsätzliche Verständigung über den Terminus „Aufklärung" und seine Verwendung als geschichtsphilosophisches Postulat und historische Epochenbezeichnung. Auch in der weiteren Durchführung hält sich das Interesse an etymologischer Ableitung und definitorischer Klärung der wichtigsten zeitgenössischen und Forschungs-Termini durch. Über das rein antiquarische Interesse hinaus werden damit erhellende Durchblicke durch die Forschungsgeschichte eröffnet und die gerade im Bereich der Aufklärung oft dringend erforderlichen konzeptuellen Problematisierungen geleistet; besonders hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Klärungen der Begriffe „Übergangstheologie" (96–98), „Neologie" (112), „Rationalismus" (151f) und „Supranaturalismus" (167) sowie „Religion" (241).

Dabei zeigt sich B. jedem falschen Schematismus abhold. Die eingebürgerten Phasen- und Richtungsbezeichnungen wie „Übergangstheologie", „Neologie" und „Rationalismus" will er nicht als „distinkte Wesensbestimmungen" verstehen, sondern „heuristisch-pragmatisch" gebrauchen (27). Das schließt auch die Abkehr von

starren diachronen Ablaufschemata ein. Tatsächlich haben sich die so bezeichneten Phänomene zeitlich wie sachlich vielfach überlappt. Dieser Einsicht folgend, kann B. etwa den theologischen Rationalismus weiter fassen als gewöhnlich; er versteht darunter nicht allein eine von Kants Transzendentalphilosophie abhängige Richtung der Spätzeit ab 1790, sondern „ein durchgehendes Strukturmoment der Aufklärung [...], das sich in einzelnen Figuren dann auch verselbständigen konnte" (151). Dementsprechend kann man von einem „vorkantischen Rationalismus" sprechen, dem etwa Hermann Samuel Reimarus zuzurechnen wäre.

Der erste Hauptteil der Darstellung („Horizonte") zeichnet zunächst in sieben Paragraphen, die die verschiedenen Sektoren des politisch-gesellschaftlichen und geistigen Lebens der Zeit abschreiten, in einer wesentlich strukturgeschichtlichen Darstellung das „Profil der Epoche". Durch die konzentrierte Form der Darstellung treten die wichtigsten Linien deutlich hervor. Doch auch Minderwichtiges fehlt nicht, wenngleich mitunter stichwortartig verkürzt oder an unerwarteter Stelle.

Als „Voraussetzungen" der Aufklärung werden sodann, immer noch im ersten Hauptteil, neben der westeuropäischen Religionsphilosophie auch Renaissance und Humanismus, das Konfessionelle Zeitalter und der Pietismus sowie der Sozinianismus behandelt. Schon hieran wird deutlich, dass eine sachgemäße Wahrnehmung von Wesen und Werden der Aufklärung sich nicht von den zeitgenössischen und von der späteren Historiographie klischeehaft kolportierten Abgrenzungen und Feindbildern den Blick für die zahlreichen Kontinuitäten zwischen diesen geschichtlichen Phänomenen verstellen lassen darf. Durch das ganze Buch hindurch ist es B. um den Aufweis solcher lange verkannter Zusammenhänge und Wechselbeziehungen zu tun. Besonderen Wert legt er auf die Verbindungslinien zwischen Pietismus und Aufklärung. So begegnet der Pietismus hier sogar zweimal: einmal eher konventionell als Voraussetzung der Aufklärung in § 13.2, das andere Mal in kühner Zuspitzung als „religiöse Spielart der Frühaufklärung" in § 17. Was den oft behaupteten Einfluss des Sozinianismus auf die Aufklärung betrifft, meldet B. hingegen mit guten Gründen Zweifel an.

Den Schwerpunkt der Darstellung bildet der zweite Hauptteil zu den „Erscheinungsformen" der theologischen Aufklärung. Dabei handelt es sich um einen sachlich geordneten Katalog von deren wichtigeren Vertretern, die – nach einem einleitenden Überblick über die Gesamtcharakteristika der jeweiligen Richtung – nacheinander jeweils mit einer kurz gefassten Biographie und einem Überblick über ihr Denken anhand ihrer Hauptwerke vorgestellt werden. In der Anordnung orientiert sich B. an den eingeführten Klassifikationsschemata, die er an entscheidenden Punkten innovativ abwandelt. So präsentieren die ersten drei Kap. des zweiten Hauptteils die Exponenten der theologischen Aufklärung innerhalb des Protestantismus in einem Dreischritt von „Frühformen" über die Neologie bis zum Rationalismus. Unter den Frühformen findet sich, wie bereits erwähnt, auch der Pietismus eingereiht. Zutreffend benennt B. fünf frühaufklärerische Charakteristika des Pietismus und alteriert damit die überkommene Entgegensetzung von Pietismus und Aufklärung; als Gesamterklärung wird die Ableitung aus der Aufklärung dem Pietismus freilich ebenso wenig gerecht wie eine einlinige Herleitung aus der mittelalterlichen Askese oder dem mystischen Spiritualismus. Im Übrigen werden unter den Frühformen der Aufklärung die Physikotheologie, die sog. Übergangstheologie (mit Buddeus, Walch, Pfaff und Mosheim) und der davon unterschiedene theologische Wolffianismus (mit Baumgarten) abgehandelt. Unter den Neologen unterscheidet B. – ebenso wie später unter den Rationalisten – kirchliche und akademische Vertreter und behandelt in diesem Zusammenhang auch die sog. Volksaufklärung. Das Kap. zum Rationalismus erhält sein besonderes Profil durch die bereits erwähnte Unterscheidung eines vor- und eines nachkantischen Rationalismus. Dabei sind unter dem vorkantischen Rationalismus auch Personen wie Johann Konrad Dippel subsumiert, die sonst gewöhnlich dem Radikalpietismus zugerechnet werden. Innerhalb des Rationalismus-Kap.s wird schließlich auch der Supranaturalismus behandelt.

Ein eigenes Kap. ist der katholischen Aufklärung gewidmet, die mit einer zeitlichen Phasenverschiebung erst um 1730 einsetzte, aber noch bis in die Mitte des 19. Jh.s nachwirkte. B. sieht in ihr mit der neueren Forschung eine genuine konfessionelle Anverwandlung aufklärerischer Motive, die sich praktisch v. a. im Ausbau eines absolutistischen Staatskirchentums (namentlich in Bayern und Österreich), in episkopalistisch gestimmten kirchlichen Reformbestrebungen und in einer zeitgemäßen Umformung der katholischen Universitätstheologie niedergeschlagen habe.

Als Beispiel für die von der Aufklärung beförderte und geforderte Individualisierung der Religion im Sinne eines Privatchristentums stellt B. in einem besonderen Kap. „Individuationen" Lessing vor, überraschenderweise aber auch den in der Theologiegeschichte sonst nicht berücksichtigten Lichtenberg – ein hübsches Fündlein des Autors und nach dessen eigener Auskunft ein Ergebnis seiner echt lichtenbergschen „Andacht zum Unbedeutenden". Ebenfalls eine Überraschung bildet die Einordnung der „religiösen Antirationalisten" Hamann, Lavater und Matthias Claudius in dieses Kap.; sie verdankt sich der Tatsache, dass sich die genannten Autoren als „aufgeklärte Aufklärungskritiker" bei aller inhaltlichen Gegnerschaft selbstverständlich aufklärerischer Argumentations- und Kommunikationsstrukturen bedienten.

Ein eigenes Kap. behandelt schließlich die „Metamorphosen" und Nachwirkungen der Aufklärung seit dem letzten Drittel des 18. Jh.s. Derartige Umformungen findet B. bei Herder und Kant, aber etwa auch im Deutschen Idealismus bei Fichte und in der Frühromantik, für die hier v. a. Schleiermacher steht.

Der dritte Hauptteil des Buches ist den „Niederschlägen" der Aufklärung gewidmet. In systematischem Durchgang durch die verschiedenen Disziplinen der wissenschaftlichen Theologie und die verschiedenen Bereiche des kirchlichen Lebens (wie Kirchenverfassung, Liturgie, Predigt und Unterricht) werden hier die entscheidenden, bis heute fortwirkenden Modernitätsimpulse der Aufklärung aufgespürt. Nicht zuletzt veränderte sich unter dem Einfluss der Aufklärung die Agenda der theologischen Debatten, auf der jetzt erstmals das Religionsthema erschien; weitere Debatten wurden v. a. um die Anthropologie und um die Möglichkeit kirchlicher (Re-)Unionen geführt. Ebenfalls unter die „Niederschläge" der Aufklärung ist das abschließende Kap. „Konflikte" gerückt, in dem der spätorthodoxe bzw. spätpietistische Widerspruch gegen die Aufklärung am Beispiel von Johann Melchior Goeze und Johann Heinrich Jung-Stilling (der freilich auch als „aufgeklärter Aufklärungskritiker" hätte behandelt werden können) exemplarisch vorgeführt wird; außerdem kommen hier die verschiedenen Lehrstreitigkeiten der Zeit und der vergebliche Versuch der kirchenpolitischen Eindämmung der Aufklärung durch das Woellnersche Religionsedikt zur Sprache.

Mit seinem Buch über die Aufklärung hat B. ein Standardwerk geschaffen, das für jede Beschäftigung mit der Thematik grundlegend bleibt. Über die kompendienartige Zusammenstellung des Stoffes hinaus bietet es mit seinen Periodisierungs- und Klassifizierungsvorschlägen Anregungen für die weitere Forschung. Trotz der gebotenen Kürze ist die Darstellung materialreich und stilistisch glänzend formuliert. Die ausführlichen Literaturhinweise sind wertvoll, wenngleich noch auf dem Stand von 2006 (z. T. sind mittlerweile erschienene Bücher noch als „im Druck" angekündigt). Mit Ausnahme der Hauptfiguren sind die Vornamen von Personen leider oft abgekürzt und nur über das Register zu ermitteln. Der Bd. ist sorgfältig lektoriert; nur zwei Fehler sind stehengeblieben: Im Titel der Qualifikationsschrift von Christian Wolff muss es „universali" statt „universalis" heißen (105), und der Titel der Enzyklopädie von Andreas Hyperius lautet: „De recte formando (nicht: informando) theologiae studio" (209).

Marburg Wolf-Friedrich Schäufele

Wolf, Hubert: **Papst und Teufel**. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich. – München: C. H. Beck 2008. 360 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–406–57742–0

Mit der Archivöffnung des Jahres 2006 sind alle Akten des vatikanischen Geheimarchivs aus dem Pontifikat Pius' XI. bis zu seinem Tod am 10. Februar 1939 der Forschung zugänglich gemacht worden. Damit ist auch die historische Untersuchung über das Verhältnis von Papst und römischer Kurie zum nationalsozialistischen Deutschland und zu der 1933 einsetzenden Judenverfolgung auf eine neue Grundlage gestellt. Die hier anzuzeigende Publikation des Münsteraner Kirchenhistorikers Hubert Wolf widmet sich dieser Thematik in einem fünffachen Zugriff.

Das erste Kap. „Das Böse neutralisieren? Vatikanische Diagnosen und Rezepte für Deutschland (1917–1929)" (27–93) wirft einen informativen Blick auf die römische Sicht der religiös-kirchlichen Angelegenheiten in der Weimarer Republik und dokumentiert die Wahrnehmung Deutschlands durch den Nuntius Eugenio Pacelli, den späteren Pius XII. Der Nuntius sah sich angewiesen, eine umfassende Korrektur des deutschen Staatskirchenrechts nach den Prinzipien des neuen zentralistischen Kirchenrechts von 1917 herbeizuführen, um möglichst jeden staatlichen Einfluss bei der Ernennung der Bischöfe und Pfarrer zu beseitigen. Ein weiterer zentraler Punkt, der beanstandet wurde, war der nach römischer Auffassung mangelhafte, weil zu wenig neuscholastisch ausgerichtete theologische Unterricht an den deutschen Universitätsfakultäten und deren zu große Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie (40f). Pacelli selber konzentrierte sein Interesse in innerkirchlichen Fragen v. a. auf die Rekrutierung des kirchlichen Führungspersonals (54–65), die katholischen Laien, die es vor den Herausforderungen und Gefährdungen (Unsittlichkeit in Kino, Mode usw.) der Moderne zu bewahren galt (70–75), und auf die katholische Zentrumspartei, die er bei allen Vorbehalten positiv einschätzte, wobei er sich durch die Wahl seines langjährigen Vertrauten Ludwig Kaas zum Vorsitzenden des Zentrums eine stärkere Berücksichtigung römisch-kurialer Interessen erhoffte (76–85). Besonders aufschlussreich ist Pacellis Charakterisierung des deutschen Episkopats. Der Nuntius vermochte in zahlreichen Bischöfen, wie insbes. in Kardinal Bertram, „nichts anderes als Staatsbischöfe" zu sehen, und er unterstellte ihnen eine „latente Tendenz, die Interessen Deutschlands und ihrer jeweiligen Ortskirche über die Interessen des Papstes beziehungsweise der Gesamtkirche zu stellen" (58). Das widersprach seiner Vorstellung, die Bischöfe als päpstliche Befehlsempfänger zu verstehen, „die sich durch kindliche Ergebenheit gegenüber dem Heiligen Vater auszuzeichnen hatten" (87). Abhilfe sollte eine entsprechende Bischofsernennungspolitik schaffen, welche Kandidaten den Vorzug gab, die an Jesuitenhochschulen oder Jesuitenfakultäten, vorzugsweise der Gregoriana in Rom, ihre Ausbildung erhalten und an diesen Hochschulen die richtige Theologie studiert hatten (vgl. 61f Pacellis Charakterisierung des Mainzer Bischofs Hugo). Nach diesen Vorstellungen setzte Pacelli Bischof Preysing, seinen Vertrauensmann, in Berlin durch (65–70). Die Konsequenz, mit der Pacelli während seiner Nuntiaturzeit in Deutschland das Programm eines kirchlichen Zentralismus vertreten hat, kontrastiert mit der Feststellung, dass ihm die deutsche Kultur der Weimarer Zeit, aber auch die Beteiligung der Ortskirchen bei der Bischofsbestellung oder der deutsche Laienkatholizismus mit seinem eigenständigen Vereinswesen weitgehend fremd geblieben sind (86f). Bleibend beeindruckt war der Nuntius hingegen von Tugenden wie Pünktlichkeit, Ordnungssinn und Zuverlässigkeit; prägend scheint v. a. die päpstliche Friedensinitiative von 1917 gewesen zu sein, die Pacelli zu vertreten hatte und deren Scheitern ihn offenbar von der Notwendigkeit der absoluten Neutralität des Heiligen Stuhls in politischen und militärischen Konflikten überzeugte (48–54, 91). Nicht eigentlich überraschen kann, dass nach dem bisherigen Kenntnisstand der Antisemitismus in Pacellis Nuntiaturberichten „nur eine geringe Rolle" (91) spielt und der Nuntius sich mit dem deutschen Protestantismus weit mehr als mit der Beobachtung jüdischer Gemeinden befasste. Pacelli ging zum deutschen Antisemitismus auf Distanz, seine Korrespondenz ist aber nicht frei von „judenkritische[n] Tendenzen" (93).

Das zweite Kap. „Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus (1928)" (95–143) behandelt den innerkurialen Streit über die Bewegung „Amici Israel", die 1928 eine Revision der Karfreitagsfürbitte intendierte, wie sie Johannes XXIII. dann 1959 durchführen sollte. Während die Ritenkongregation eine solche Revision klar befürwortete, lehnten das Heilige Offizium und sein Leiter, der antimodernistische Kardinal Merry del Val, das Verlangen als „völlig unakzeptabel, ja sogar unsinnig" (120) ab. Pius XI. folgte seiner Argumentation. Die Reform der Karfreitagsfürbitte blieb aus und mit ihr die Überwindung einer antijudaistischen

kirchlichen Tradition. Der Papst löste die Amici Israel auf, erließ jedoch, um nicht in den Verdacht des Antisemitismus zu kommen, ein erstes klares Verbot des modernen Antisemitismus im Aufhebungsdekret der Amici Israel vom März 1928 (126–130). Damit hat die kath. Kirche den Rassenantisemitismus zwar, lange bevor die Nationalsozialisten an die Macht kamen, verurteilt; zugleich aber hat sie eine große Chance vertan, indem sie es versäumte, mit einer Reform der Karfreitagsfürbitte „ihr Verhältnis zu den Juden auch liturgisch vom Antisemitismus zu reinigen" (138). W. führt das Thema bis zur umstrittenen Wiederzulassung der tridentinischen vorkonziliaren Liturgie durch Benedikt XVI. fort. Er zeigt, dass die Neuformulierung der lateinischen Karfreitagsfürbitte für die tridentinische Messe die konziliare Aussage von einem eigenen jüdischen Heilsweg nicht enthält, was dazu führt, dass die ordentliche und die außerordentliche Form der katholischen Liturgie „in einer nicht aufhebbaren Spannung" (143) stehen.

Das dritte Kap. „Der Pakt mit dem Teufel? Das Reichskonkordat und seine Vorgeschichte (1930–1933)" (145–203), ein viel erforschtes Thema, bringt erwartungsgemäß keine grundlegend neuen Erkenntnisse, enthält aber wichtige Präzisierungen. So kann die Scholder-These, welche einen Zusammenhang zwischen der Rücknahme der bischöflichen Warnungen vor dem Nationalsozialismus und den Konkordatsverhandlungen des Heiligen Stuhls postulierte, endgültig als erledigt betrachtet werden, weil W. nachweisen kann, dass Rom von der Rücknahmeerklärung des deutschen Episkopats im Voraus nicht informiert war und Pacelli diesen Schritt nicht angeordnet hat, er im Gegenteil auf „klaren Zusagen" (193) der Regierung bestanden hat. Aufschlussreich und für weitere Forschungen anregend sind die wichtigen Ausführungen über das Verhältnis zwischen Pius XI. und seinem Kardinalstaatssekretär und ihre unterschiedliche Beurteilung politischer Fragen (167–172, 233).

Das vierte Kap. „Molto delicato? Die Römische Kurie und die Judenverfolgung (1933–1939)" (205–251) untersucht die innervatikanischen Überlegungen und Aktionen zur Frage, wie Papst und Römische Kurie auf die zunehmende Verfolgung der Juden in Deutschland reagierten. Der Berliner Nuntius Orsenigo lehnte eine Intervention gegen die 1933 einsetzenden antisemitischen Exzesse in Deutschland ab und riet dazu, der Heilige Stuhl solle sich aus der „Judenfrage" heraushalten und die Angelegenheit den deutschen Bischöfen überlassen. Diese wollten sich allerdings auch nicht offen für die Juden einsetzen (206–208). Dabei fehlte es zu dieser Zeit nicht an jüdischen und deutschen Ersuchen an den Heiligen Stuhl, die den Papst um ein klärendes Wort in dieser Sache baten, aber ohne Antwort blieben. Einzig Edith Stein erhielt eine belanglose, nicht an sie, sondern an ihren „Briefträger", den Erzabt von Beuron, gerichtete Antwort auf ihren Hilferuf. In den folgenden Jahren erhielt der Heilige Stuhl laufend sehr präzise Informationen über das antijüdische Vorgehen der deutschen Regierung. Als enttäuschend bezeichnet W. das Ausbleiben einer römischen Reaktion zur Reichskristallnacht 1938, zumal der Nuntius ausführlich über den verübten „antisemitischen Vandalismus" (233) informiert hatte. Die Frage, wer das Schweigen der römischen Kurie zu verantworten hatte, der Papst oder sein Kardinalstaatssekretär Pacelli, muss vorläufig offen bleiben (233). Doch scheint Pius XI. unter dem Eindruck der Übernahme der Rassengesetzgebung durch Italien 1938 schließlich doch geneigt gewesen zu sein, gegen die Judenverfolgung Stellung zu beziehen. In diesem Kontext steht die geplante Enzyklika gegen den Rassismus, mit deren Abfassung der Papst – „an den Organen und Personen der Römischen Kurie vorbei" (237)! – den Jesuiten La Farge beauftragte, welcher selbst wiederum seine Mitbrüder Gundlach und Desbuquois für die Ausarbeitung des Textes heranzog. Die Hintergründe für das Nichterscheinen dieser Enzyklika bleiben ungeklärt und auch auf das Ausbleiben einer päpstlichen Stellungnahme zur Judenverfolgung in den 1930er Jahren geben die neu zugänglichen Quellen noch keine befriedigende Antwort. Immerhin – so W.s zusammenfassende Hypothese – scheint viel dafür zu sprechen, dass „Pius XI. wenigstens in den letzten Jahren seines Pontifikats auf diesem Feld mehr wollte, als sein Kardinalstaatssekretär Pacelli bereit war zuzulassen" (239). In die Zeit des II. Weltkriegs voraus greifen die Ausführungen zur Haltung des Münsteraner Bischofs von Galen, der ab 1934 klare Worte im Kampf gegen die nationalsozialistische Ideologie und 1941 gegen das Euthanasieprogramm fand, zur Judenverfolgung aber schwieg. Pius XII. begrüßte dessen öffentliche Positionierung, glaubte indes, für sich Neutralität wahren und den Kampf den Bischöfen überlassen zu müssen (240–251).

Das letzte Kap. „Dogma oder Diplomatie? Katholische Weltanschauung und NS-Ideologie (1933–1939)" (253–306) schildert die unterschiedlichen Vorgehensweisen des Heiligen Offiziums und des Staatssekretariats, die sich aus der Schlüsselfrage um das Verhältnis „von reiner Lehre und praktischer flexibler Politik innerhalb der Römischen Kurie" (254) und dem damit verbundenen grundsätzlichen Dilemma stellten. Während ab 1934 verschiedene Gutachten für das Heilige Offizium die absolute Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus feststellten und bspw. der deutsche Jesuit Johannes Baptist Rabeneck eine explizite päpstliche Verurteilung der Hauptthesen von Hitlers „Mein Kampf" forderte, konnte sich diese Position an der Römischen Kurie nicht durchsetzen. Ein Syllabus des Heiligen Offiziums, der die wesentlichen weltanschaulichen Irrtümer totalitärer Systeme enthielt, wurde von den Kardinälen des Heiligen Offiziums am 18. November 1936 auf unbestimmte Zeit vertagt. Die Gründe hierfür bleiben vorläufig im Dunkeln, doch spricht alles dafür, dass „strategisch-politische Überlegungen über die klare dogmatische Linie" (297) gestellt wurden und sich damit die Position Pacellis durchsetzte.

Insgesamt bietet das Buch eine erste kritische und differenzierte Ergebnissicherung über das Verhältnis des Heiligen Stuhls zum nationalsozialistischen Deutschland in den 1930er Jahren auf der Grundlage der neuen Quellenbasis. Es zeigt, dass an der Römischen Kurie keineswegs von vornherein feststand, wie auf die zeitgenössischen Herausforderungen zu reagieren war, dass vielmehr Akteure mit unterschiedlichen Positionen einander gegenüberstanden und dass um den Umgang mit dem totalitären Staat intensiv gerungen wurde. W. versteht es dabei geschickt, komplexe historische Sachverhalte fundiert und doch allgemein verständlich und leicht lesbar zu vermitteln, was einer breiten interessierten Leserschaft und nicht zuletzt Studierenden entgegenkommt.

München Franz Xaver Bischof

Grasmück, Oliver: **Eine Marienerscheinung in Zeiten der Diktatur**. Der Konflikt um Peñablanca, Chile: Religion und Manipulation unter Pinochet. – Berlin/New York: De Gruyter 2009. (XXXIV) 709 S. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 56), geb. € 159,95 ISBN: 978–3–11–022054–4

Eine Geschichte, die aus der Feder von Gabriel García Márquez oder eines anderen Vertreters des Magischen Realismus stammen könnte: Dem 17-jährigen Miguel Ángel Poblete, unehelicher Sohn einer minderjährigen Mutter, der seine Kindheit und Jugend in Pflegefamilien und Kinderheimen verbrachte, erscheint am 12. Juni 1983 auf einem Hügel eine Frau, die sich selbst als „weiße Dame des Friedens" bezeichnet und von ihm sogleich als die Gottesmutter Maria identifiziert wird.

Schauplatz ist die zentralchilenische Ortschaft Peñablanca, 40 km östlich der Hafenstadt Valparaíso und 90 km südlich von Santiago. Die „weiße Dame" fordert den Jugendlichen zum Gebet auf und kündigt eine weitere Erscheinung am übernächsten Tag an. Dies bildet den Auftakt zu rund 480 weiteren Marienerscheinungen, die in den folgenden fünf Jahren an dieser Stelle stattfinden sollten. Nachdem sich Poblete dem Ortspfarrer anvertraut hat und dieser Zeuge der visionären Zustände geworden ist, erwecken die Erscheinungen das Interesse der lokalen Öffentlichkeit. Pilger und Interessierte wohnen den Visionen Pobletes auf dem Erscheinungshügel bei, der bald „Monte Carmelo" genannt wird. Die Medien machen die Erscheinungen weiter publik. Um den Visionär Poblete bildet sich eine Gruppe von Anhängern, die die Erscheinungsrituale organisieren. Ein Marienkult mit einer eigenen Erscheinungsliturgie entsteht. Zweieinhalb Monate nach der ersten Erscheinung erreicht das Massenphänomen Peñablanca seinen Höhepunkt: Über 100.000 Personen besuchen den Erscheinungshügel. Die Visionen Pobletes werden zum religiösen Massenspektakel: Auf den Straßenmärkten Peñablancas – dem neuen Zentrum der Volksfrömmigkeit – werden neben Verpflegung auch religiöse Devotionalien angeboten. Der zum Star avancierte jugendliche Visionär hält Pressekonferenzen ab. Die Medien berichten über UFO-Sichtungen. Wie durch ein Wunder erscheint plötzlich während einer Vision auf der Zunge Pobletes eine Hostie. Er empfängt Stigmata der Dornenkrone.

Die ablehnende Haltung der Kirche tut dem Peñablanca-Kult keinen Abbruch. Der Ortsbischof setzt zwei Untersuchungskommissionen ein, die stärkste Zweifel an der Echtheit der Erscheinungen äußern. Schon bald wird in der Presse die Frage diskutiert, ob es sich um eine gezielte Manipulation handle. Gründe für die Annahme, der Geheimdienst stecke hinter den Ereignissen, gab es viele: Das Pinochet-Regime war in einer Legitimationskrise, die sich v. a. in Massenprotesten gegen die Diktatur ausdrückte. Es gab zahlreiche Tote und Verletzte. Das große Interesse der Medien an den Peñablanca-Vorgängen lenkte von dieser für das Regime kritischen Situation ab. Verstärkt wurde die Manipulationsvermutung dadurch, dass die „weiße Dame" in den Botschaften, die sie durch Poblete verkünden ließ, ausdrücklich auf die Tagespolitik Bezug nahm: Sie wandte sich gegen die Massenproteste und warnte – ganz im Duktus des Regierungsdiskurses – vor den Gefahren des Kommunismus. Die Kirche spielte nämlich innerhalb der Oppositionsbewegung eine wichtige Rolle. Vor diesem Hintergrund erhielt auch die Kritik der Gottesmutter an Priestern, die ihren priesterlichen Dienst zugunsten der Politik vernachlässigten, eine andere Bedeutung. Aber weder die kirchlichen Zweifel an der Echtheit der Ereignisse noch der Verdacht, das Regime versuche durch die Erscheinungen von innenpolitischen Problemen abzulenken und den progressiven Teil der Kirche zu schwächen, beeinträchtigen den Marienkult. Nachdem der Bischof den Priestern und Ordensleuten die Teilnahme an den Erscheinungsliturgien untersagt hat, verfestigt sich ein Anhängerkreis, der wichtige organisatorische Aufgaben übernimmt, die Ausgestaltung der Sakraltopographie des Wallfahrtsortes steuert und die Botschaften, die die „weiße Dame" durch den Mund des Visionärs mitteilte, verschriftlicht und mit einer Verszählung versieht, sodass diese Botschaften innerhalb des Erscheinungsrituales rezitiert werden können.

Exakt fünf Jahre nach der ersten Erscheinung – das Interesse der Öffentlichkeit hatte mittlerweile abgenommen – erscheint die Gottesmutter ein letztes Mal. Nach diesem Ende der öffentlichen Erscheinungen nimmt die Geschichte eine weitere groteske Wendung: Miguel Ángel Poblete gerät in eine Geschlechtsidentitätskrise und erklärt, schon immer eine Frau gewesen zu sein. Er tritt fortan in Frauenkleidern auf; durch Hormonpräparate nimmt auch sein Äußeres weibliche Züge an. Fernab des öffentlichen Interesses schart Poblete eine Gruppe meist weiblicher Anhänger um sich und gibt an, dass ihm die „weiße Dame" auch weiter erscheine. Im Jahr 2008 verstirbt er 42-jährig an den Folgen seines chronischen Alkoholismus.

Mit diesem Kuriosum der jüngsten chilenischen Religions- und Zeitgeschichte beschäftigt sich der Religionswissenschaftler Oliver Grasmück in seiner im Jahr 2008 in Bremen vorgelegten Diss. Auf über 700 Seiten zeichnet er akribisch und detailgenau die Entwicklung des Peñablanca-Kultes in all seinen Einzelheiten nach. Er stützt sich hierbei maßgeblich auf Presse- und Fernsehberichterstattung, auf 18 Interviews mit Zeitzeugen, Aktivisten und Mitgliedern der Untersuchungskommissionen sowie auf Archivalien. Darüber hinaus wertete er das Schrifttum der Peñablanca-Anhänger aus.

G. konzentriert sich in seiner Studie auf eine präzise Beschreibung der Phänomene und möchte die Marienerscheinung „quellenbasiert untersuchen und in einen größeren historischen Kontext einordnen" (30). Sein Augenmerk liegt auf der Untersuchung der Akteure in ihrem historisch-politischen Kontext: „Erst im Zusammenspiel des subjektiven visionären Erlebens eines religiösen Individuums mit den Reaktionen einer religiösen Gemeinschaft entsteht ein Phänomen von transsubjektiver bis hin zu ‚historischer' Tragweite." (41) Er zeigt darüber hinaus auf, dass sich an Visionen und ähnlichen Phänomenen „kulturelle Muster feststellen [lassen], die überindividuell durch zentrale Themen und Mythen einer Kultur und der jeweiligen historischen Situation geprägt sind" (41).

Zu diesem Zweck bettet er die Erscheinungen von Peñablanca breit in die Religionsgeschichte und Volksfrömmigkeitspraxis Chiles ein und weist die Ereignisse

von Peñablanca als Teil der „‚kreativen', d. h. immer wieder Neues hervorbringenden chilenischen *religiosidad popular*" (12) aus. Bei einem Durchgang durch bedeutende Marienerscheinungen des 19. und 20. Jh.s verdeutlicht er, wie sich Elemente und Motive aus diesen Erscheinungen in Peñablanca wiederfinden – bis hin zu nahezu textidentischen Passagen bei den Offenbarungen der Gottesmutter. Schließlich zeigt der Autor die Bedeutung der damaligen gesellschaftlichen und politischen Situation Chiles auf und setzt diese in Bezug zur für Peñablanca bedeutsamen Manipulationshypothese. Ob es sich tatsächlich um eine politisch motivierte Instrumentalisierung von Religion und Frömmigkeit gehandelt habe, „bleibt aus Sicht dieser Studie letztlich also ungeklärt" (410).

Die Ereignisse von Peñablanca wurden bislang noch nicht gründlich wissenschaftlich bearbeitet (der Autor nennt lediglich fünf Publikationen, die Peñablanca erwähnen). Somit leistet G. Pionierarbeit, indem er die umfangreiche zeitgenössische Berichterstattung auswertet, systematisiert und sie durch Interviews, Archivforschung sowie Schriften aus dem Peñablanca-Umfeld komplementiert. In der genauen Beschreibung der Ereignisse und in der kritischen Systematisierung der Informationen liegt das Verdienst der Studie. Sie bleibt aber vorwiegend auf dieser phänomenologischen Ebene. Man vermisst eine theoretisch-konzeptionelle Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsgegenstand ebenso wie die Verortung in einem größeren Forschungskontext. Die Tatsache, dass in den einleitenden Kap.n keine klare Forschungsfrage formuliert wird, spiegelt sich auch darin wider, dass am Ende der Arbeit keine klaren Ergebnisse präsentiert werden. Vielmehr findet die Studie ihren Abschluss in einer weiteren Beschreibung, nämlich der Situation von Peñablanca und der zentralen Akteure im Jahr 2008.

Im Anhang der reich bebilderten Studie finden sich neben einem knapp 60-seitigen Quellen- und Literaturverzeichnis Editionen ausgewählter Botschaften, welche die Gottesmutter durch Poblete verkünden ließ, sowie Auszüge aus den bischöflichen Stellungnahmen und dem Bericht der bischöflichen Untersuchungskommission.

Mainz Veit Straßner

Theologiegeschichte

Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation. Bd. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, hg. v. Norbert Fischer. – Hamburg: Meiner 2009. 283/358 S., kt € 96,00 ISBN: 978–3–7873–1929–9

Aurelius Augustinus ist zurzeit ‚in': Gérard Depardieu deklamiert in der überfüllten Kathedrale Notre Dame aus den *Confessiones*, Wilfried Hiller komponiert die vielbeachtete ‚Kirchenoper' *Augustinus – ein klingendes Mosaik*, *Die Zeit* widmet einen Gutteil ihrer Weihnachtsbeilage 2009 einer ästhetisch anspruchsvollen Augustinus-Montage, die *ARD* strahlt Ostern 2010 einen zweiteiligen Spielfilm über den spätantiken Gottsucher aus, die Homepage des *Zentrums für Augustinus-Forschung an der Universität Würzburg* (www.augustinus.de) verbucht täglich weit über 1000 Besucher, die sich in die dort niedrigschwellig zugängliche Lebens- und Denkwelt des Kirchenvaters locken lassen, und, und, und ...

Was aber interessiert, nicht selten fasziniert die gegenwärtigen Zeitgenossen an diesem spätantiken Mann aus der nordafrikanischen Provinz? Zu einem hohen Anteil sicherlich das in Augustins Biographie und Werk aufscheinende ‚Menschlich-Allzumenschliche', nicht nur wahrgenommen als zum Voyeurismus einladendes Zwielicht von ‚Sünde' und ‚Heiligkeit' – ein Archetyp, der im ‚Fall Käßmann', wenn auch in umgekehrter Verlaufsrichtung, die jüngste seiner zahlreichen Reprisen erlebte –, sondern durchaus als unter die Oberfläche und unter die Haut gehendes Leuchten eines zeitübergreifenden Humanums: des ruhelosen Fragens und Suchens nach demjenigen, das bei Augustinus in den funkelnden Begriffen von ‚veritas' und ‚beatitudo' aufscheint und das bei den heutigen Zeitgenossen in der kleinen Münze von ‚Orientierungswissen' und ‚Sinnerfahrung' aufblinkt.

Augustinus ist ‚in' – diese Wahrnehmung dürfen wir in abgeschattetem Modus auf Augustins Rezeptions- und Wirkungsgeschichte ausweiten. Freilich finden wir auch in diesem Bereich eine eher vulgäre Variante – Augustinus als heiliger Vater des christlichen Abendlandes oder, komplementär, als ‚deus malignus' (bzw. ‚pater malignus') einer Jahrhunderte währenden Tradition von Theonomie, Theokratie und Triebverdrängung –, andererseits aber auch durchaus anspruchsvolle Versuche, sich mit dem augustinischen Erbe differenziert auseinanderzusetzen, bis hin zu dem von Karla Pollmann in St. Andrews (Schottland) initialgezündeten und nachgerade enzyklopädisch angelegten Mammutprojekt *After Augustine* mit dem Ziel eines umfassenden *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (430–2000)*.

Zu eben diesen anspruchsvollen Versuchen zählt auch die vom umtriebigen Eichstätter Ordinarius für Philosophische Grundfragen der Theologie, Norbert Fischer, veranstaltete Tagung „Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens" vom Januar 2008, deren Referate nun, um einige zusätzliche ‚Spuren und Spiegelungen' ergänzt, im Rahmen eines Doppelsammelbd.es dokumentiert sind – gleichsam ein deutschsprachiges Präludium zum internationalen Konzert, das von *After Augustine* angestrebt wird.

Das programmatisch bescheidenere Fischer-Projekt deckt zwar mit seinem Themenspektrum gleichfalls die gesamte Epochenbreite der augustinischen Wirkungsgeschichte ab (von Possidius bis Derrida; am schwächsten repräsentiert ist das frühe MA), beschränkt sich im Detail jedoch notwendigerweise auf ausgesuchte Schlaglichter. Der Fokus der rund 30 Beiträge (u. a. von renommierten Augustinus-Forschern wie Johannes Brachtendorf, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Cornelius Mayer und dem Hg. selbst) ist gegenüber dem Panoptikum von *After Augustine* zudem methodisch restringiert, insofern die Wirkungsgeschichte bestimmter augustinischer *Werke* (mit Ausnahme von *De Genesi ad litteram*, symptomatischerweise traktiert von Karla Pollmann) oder aber bestimmter augustinischer Themen und Topoi (mit Ausnahme der Arche-Noah-Exegese, traktiert vom Redaktor des *Augustinus-Lexikons* Andreas E. J. Grote) nur *indirekt* Gegenstand der Untersuchungen wird. Deren *direkter* Gegenstand sind vielmehr in der Regel theologie- und philosophiegeschichtlich (auch kunstgeschichtlich: frühmittelalterliche Malerei; Rilke) bedeutsame *Personen* (z. B. Anselm, Abaelard, Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Meister Eckhart, Cusanus, Luther, Jansen, Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Bergson, Blondel, Scheler, Jaspers, Ricœur, Derrida, Ratzinger), gelegentlich auch *Schulen* (z. B. Augustinismus der Gegenreformation, Tübinger Schule des 19. Jh.s, Protestantischer Historismus, ‚Klassische' Phänomenologie).

Dass insbes. mit diesen *methodischen* Beschränkungen des Doppelsammelbd.es auch ein gewisses inhaltliches Präjudiz einhergeht, ist dem Hg. und den Beiträgern dabei durchaus bewusst, von ihnen sogar ausdrücklich formuliert und bejaht: Wie die Darstellung und Rezeption Augustins und seines Denkens selbst, so setze auch und gerade die Darstellung und Rezeption der augustinischen Darstellungs- und Rezeptionsgeschichte eine Positionierung des Darstellenden und Rezipierenden gegenüber seinem ‚Objekt' voraus. Die Positionierung der Protagonisten der vorliegenden Veröffentlichung gegenüber Augustinus und seiner Wirkungsgeschichte summiert der Hg. – ungeachtet der Unterschiede im Detail – zutreffend wie folgt: „Das Werk Augustins hat bis auf den heutigen Tag zunehmend sein Potential erwiesen, originäres Denken zu initiieren und zu befruchten. [...] Ein Lehrer des Abendlandes wurde Augustinus [...] durch die Echtheit und die Ruhelosigkeit seiner Suche, die auch seine Leser zu originärem Denken antrieb, das diese jedoch selbst zu vertreten haben." (1, IX)

Von diesen einschränkenden, aber offengelegten Vorgaben her vermag es kaum zu verwundern, dass zum einen das frühe MA schwach repräsentiert ist, insofern es in etlichen Phasen und Strömungen eher epigonal verwaltend als kongenial schöpferisch mit dem augustinischen Erbe umgeht, und dass zum anderen nicht nur die Autoren – in Parenthese: zwei Frauen (aus dem Ausland), 28 Männer (aus Deutschland) –, sondern auch die behandelten Denker (in Parenthese: alles Männer; man vermisst z. B. Hannah Arendt) meist ‚konstruktiv' auf Augustinus zurückgreifen, freilich ohne Verzicht auf ‚konstruktive Kritik' (z. B. Thomas, Descartes, Protestantischer Historismus, Bergson, Jaspers) bis hin zu ‚konstruktiver Dekonstruktion' (Ricœur, Derrida). Dezidierte ‚Verächter' Augustins unter den Gebildeten hingegen wie z. B. Nietzsche oder Flasch vermögen sich selten in den Haupttext durchzukämpfen, sondern rumoren allenfalls hier und dort in der Vorhut der Einleitungen oder im Untergrund der Fußnoten.

In seinen sich durchwegs auf hohem inhaltlichem und methodischem Niveau bewegenden Einzelbeiträgen, die den Forschungsstand teils bilanzieren, teils auch vorantreiben, dokumentiert der Doppelsammelbd. auf anschauliche – bisweilen auch frappierende – Weise, mit welch beachtlichen Unterschieden eine grundsätzlich positiv anknüpfende Aneignung Augustins jeweils im Detail ausfallen kann: Unterschieden, die bereits in etlichen Überschriften der Einzelbeiträge zum Ausdruck kommen, wo u. a. von ‚augustinischen Akzenten' (Thomas), ‚Augustinismus' (13. Jh.; 16./17. Jh.), ‚neuplatonischer Transformation Augustins' (Meister Eckhart), ‚augustinischer Denkfigur' (Cusanus), ‚Augustinus als matrix omnium conclusionum' (Jansenius), ‚Schülerschaft Augustins' (Pascal), ‚Nähe und Distanz zu Augustinus' (Leibniz), ‚augustinischen Motiven' (Kant) oder ‚überraschender Übereinstimmung mit Augustinus' (Schopenhauer) die Rede ist. Denker und Schulen betrachten oder nutzen Augustinus – so heißt es in den jeweiligen Aufsätzen – als ‚Code' (frühe Scholastik), ‚seelisch Verwandten' (Anselm), ‚Inspirationsquelle' (Abaelard), ‚Samenkorn' (Bonaventura), ‚Bestärker und Begleiter' (Luther), ‚Stachel im Fleisch' (Gegenreformation), ‚Gesprächspartner, Transmissionsriemen und Beglaubigung' (Blondel), ‚Wesensverwandten' (Phänomenologie) oder ‚Zeitgenossen' (Ratzinger).

Nach Lektüre unseres Doppelsammelbd.es sieht sich die Leserin/der Leser belehrt bzw. bestätigt, dass Augustins Denken in der abendländischen Geistesgeschichte schlechterdings eine gewaltige (‚kirchen-väterliche') ‚Autorität' hat, ja ist – und entsprechend das gegenüber (zumal väterlichen) Autoritäten zu erwartende Spektrum von Reaktions- und Rezeptionsweisen evoziert, das von den Extremen der Hörigkeit auf der einen und der Rebellion auf der anderen Seite abgesteckt wird, dessen Amplitude jedoch erfreulicherweise – wie F.s Dokumentation unterstreicht – auf selbstbewusster, kritisch-kreativer Aneignung liegt: allemal mit Neuzeit und Aufklärung, unter den seinerzeit gebotenen Kautelen jedoch bereits hier und dort in den Denkstuben und Denkschulen des MA.

Das gänzliche Ignorieren dieser Autorität indes scheint nicht recht gelingen zu wollen: Beteuerte Descartes auch stets die genetische und inhaltliche Unabhängigkeit seines ‚Cogito' von augustinischen Pendants

und Parallelen, so resümiert Rainer Schäfer in seinem Vergleich ‚antiskeptischer Strategien' der beiden Denker sicherlich zum postumen Leidwesen des jüngeren: „Es ist deutlich, daß Descartes [...] mehr von Augustinus gelernt hat, als er zugeben wollte." (2, 44)

Würzburg Christof Müller

Verweyen, Hansjürgen: **Anselm von Canterbury (1033–1109)**. Denker, Beter, Erzbischof. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 182 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–7917–2205–4

Pünktlich zu dessen 900. Todestag legt der emeritierte Freiburger Fundamentaltheologe ein gut zu lesendes Einführungsbuch zu Anselm von Canterbury vor. Verweyen wendet sich dabei bewusst an eine breitere Leserschaft und bietet in gelungener Weise einen gut verständlichen Überblick zu A.s Werk, der zugleich auch in die Zeit und das Leben A.s einführt. Schon vom Charakter des Buches her ist klar, dass man von ihm keine neuen Forschungsbeiträge erwarten darf. Vielmehr geht es dem Vf. offenbar darum, seinen eigenen, in vielen namhaften Beiträgen entwickelten Zugang zu A. in bündiger Form zusammenzufassen und durch eine historische Einordnung abzurunden.

Diese Abrundung leistet der Vf. in einem ausführlichen Einführungskap. zu A. in seiner Zeit und in einer abschließenden Würdigung der Zeit A.s als Erzbischof von Canterbury, wobei in beiden Kap.n auch ausführlich auf historische Zusammenhänge eingegangen wird. Im Einleitungskap. werden nicht nur A.s erste Jahre in Bec skizziert, sondern V. geht auch in übersichtlicher Weise auf die Geschichte der *artes liberales* vor A.s Zeit, die Bildung der Kathedralschulen und deren Verhältnis zu den Klosterschulen ein (10–31). Das Schlusskap. widmet sich der politischen Gesamtkonstellation des 11. Jh.s, um auf dieser Basis das Handeln A.s als „Mönch in der Welt" würdigen zu können (127–159). In beiden Kap.n erweist sich der Vf. als historisch gut informierter, einfühlsamer Beobachter, der zu nachvollziehbaren Ergebnissen zur Biographie A.s kommt.

Sehr instruktiv ist auch ein Kap. über die Gebete bei A. (32–42), dessen Haupterkenntnisse in dem Abschnitt zum vielleicht bekanntesten Werk A.s, dem *Proslogion*, wieder aufgenommen werden (70–91). Wird die Gebetsanrede im *Proslogion* sonst häufig eher als literarische Einkleidung marginalisiert (etwa bei Kurt Flasch) oder so sehr in den Vordergrund gerückt, dass die Autonomie der A.schen Vernunftreflexion unzureichend gewürdigt wird (so bei Karl Barth), versteht es V. in überzeugender Weise deutlich zu machen, dass bei A. Beten und Denken aufs Engste miteinander in Beziehung gesetzt werden (71). Auch wenn der Vf. hier mitunter etwas pathetisch wird, so trifft er sicherlich einen entscheidenden Zug von A.s Denken, wenn er betont, dass Gott hier nur erkannt wird, „wenn der Mensch gleichzeitig anbetend zu Boden fällt" (84). Auf diese Weise versucht er in eleganter Weise den Beweisanspruch A.s abzuschwächen und dadurch den scheinbar offenkundigen Fehlschluss von einer Denknotwendigkeit aufs Sein, der A. immer wieder vorgeworfen wird, zu umgehen. Auch im *Monologion*, das V. ausführlich auch in seinen dogmatischen Implikationen etwa für die Trinitätstheologie würdigt, sieht er keinen abstrakten Beweis Gottes, sondern eine Explikation des Glaubens in die höchste Wesenheit hinein: „Die komplexe sprachanalytische Argumentation A.s dient nicht einem ‚Beweis' für den Glauben. Er will vielmehr mit der Schärfe des Verstandes tiefer in den Sinn des Glaubens, in den *intellectus fidei* hineinführen." (68) Durch diese Interpretation des *Monologion* bereitet V. konsequent seine Akzentsetzung in der Deutung des *Proslogion* vor, die stark auf die strikt autonome und doch in den Gebetsakt eingetragene Bestimmung des Begriffs Gottes und seiner daraus abgeleiteten Eigenschaften besteht. Ob derartige Abschwächungen des Beweisanspruchs A.s zutreffend sind, ist in der A.-Forschung umstritten und erscheint dem Rez. als zweifelhaft. Hier wäre es hilfreich gewesen, wenn der Vf. sich ausführlicher mit anderen Deutungslinien A.s auseinandergesetzt hätte, statt seine eigene Interpretation so in den Vordergrund zu rücken, dass der nach einer ersten Orientierung suchende Leser, an den sich das Buch ja wendet, eigentlich keine andere Wahl hat, als dem Vf. in dem von ihm vorgeschlagenen Deutungsweg zu folgen.

Außer mit dem *Monologion* und *Proslogion* setzt sich V. noch mit *De veritate* sowie einigen weiteren kleineren Schriften A.s auseinander (92–109) und geht auf *Cur deus homo* (110–126) ein. In beiden Kap.n erweist sich der Vf. als gut vertraut mit A.s Gesamtwerk und dessen Auslegungsgeschichte bis heute.

V. fasst mit seinem Buch eine ganze Reihe von hochinteressanten Interpretationsangeboten zu A.s Werken zusammen, die er bereits in anderen Schriften vorgelegt hat, nun aber in sehr instruktiver und übersichtlicher Weise zusammenstellt. Sie stellen A. als sehr aktuellen Denker dar, der durch Bezüge auf Kant und Kierkegaard eindrücklich aktualisiert wird. Dadurch entstehen interessante Interpretationsmöglichkeiten und neue Zugänge zu A. Kritisch anmerken muss man allerdings, dass diese Aktualisierungen nicht immer genügend begründet werden, sodass gelegentlich der Verdacht entsteht, dass A. als Gewährsmann für V.s eigene theologische Positionen aufgebaut wird und der Vf. zu diesem Zweck Abstriche im Blick auf seine historische Genauigkeit macht. Auch wenn es dem Vf. durch seine Querbezüge auf Kant und andere neuzeitliche Denker immer wieder gelingt, A.s Fragehorizont mit dem heutiger Leser zu verknüpfen und so Interesse für seine Überlegungen zu wecken, wäre es doch manchmal wünschenswert, dass er sich noch genauer mit A.s Positionen auseinandersetzte und seine Begründungsansprüche stärker aus dem historischen Kontext seiner Zeit explizierte.

Paderborn Klaus von Stosch

Weiß, Bardo: **Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen**. Teil 1: Die Namen. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2009. 1412 S., € 168,00 ISBN: 978–3–506–76693–9

In einer Zeit diffuser Sehnsucht nach und inflationärer Rede von „Mystik" ist die solide Auswertung diesbezüglicher Quellen nötiger denn je. Bardo Weiß stellt sich dieser Herausforderung mit einem gewichtigen Bd., der nach seinen drei Veröffentlichungen zum Gottesbild nun die Bedeutung Christi für die frühen deutschen Mystikerinnen ins Blickfeld rückt. Durch eine Fülle von Belegen wird überdeutlich, dass der Glaube an Christus und die lebendige Beziehung zu ihm das Herz christlicher Mystik bilden, ja dass vom Spezifikum einer christlichen Mystik gesprochen werden kann und muss. Angesichts gegenwärtiger Trends, „Mystik" als eine Überreligion zu verstehen, in der das Spezifische der Religionen zugunsten des Aufgehens in einer All-Einheit zurücktritt, ist dieses Ergebnis eine heilsame Korrektur und leistet einen wichtigen Beitrag zur Erschließung der Schätze der christlich-abendländischen Tradition.

Der Bd. umfasst zwei Teile. Im ersten Teil (29–1155) geht es um Namen für Jesus Christus, geordnet nach solchen Namen, die sein Wesen (z. B. Eingeborener, Sonne), seine Wirkung (z. B. Heiland, Lamm), die Vollendung (z. B. Lohn, Richter) sowie die persönliche Beziehung zu ihm (z. B. Kuss, Ruhe) bezeichnen. Seltene Namen sowie Bilder und Metaphern runden den ersten Teil ab. Der wesentlich kürzere zweite Teil (1159–1395) ist Reihen von Namen und christologisch gedeuteten Gestalten und Zitaten aus Altem und Neuem Testament gewidmet. Erwartungsgemäß spielen Namen wie Licht (57–67) oder König (89–111) in den ausgewerteten Texten eine große Rolle. Schön ist, dass W. den Blick auch auf heute unbekannte Namen wie „das Amen" (933f) oder „der Kantor" (963–966) lenkt und so die vielen Facetten der Bedeutung Christi deutlich macht.

Offen bleibt, warum er ausgerechnet „Haupt" (956–963) oder „Sieger" (976–981) zu den seltenen Namen Christi zählt. Auch andere Fragen stellen sich angesichts der Systematik, mit der W. die vielen zitierten Namen und Eigenschaften zu ordnen versucht, ein: Lassen sich Wesen, Wirkung und Beziehung wirklich so klar trennen, wie der Eindruck durch die Gliederung entsteht? Ist der Name „Sonne" nicht sowohl Ausdruck der Überzeugung vom Wesen Christi als auch des Glaubens an seine Wirkung, drückt er nicht auch die Beziehung zu ihm aus und schließlich sogar die Hoffnung auf die Vollendung durch ihn? Bei den ausgewerteten Quellentexten handelt es sich ja gerade nicht um begrifflich präzise Quaestionen; ihre Stärke ist die Vielschichtigkeit der Gottespoesie!

W. legt jeweils in einem ersten Schritt dar, was die Schriften der männlichen Vertreter einer monastischen (v. a. Bernhard), ggf. auch patristischen (v. a. der in Vielem traditionsbildende Origenes) Theologie zum entsprechenden Namen hergeben, und fragt dann nach diesem Namen bei den von ihm ausgewählten Mystikerinnen. Gesammelt hat er lateinische und muttersprachliche Zeugnisse rund um Frauen von der Mitte des 12. Jh.s bis um das Jahr 1300. Der gut nachvollziehbare Grund für diese zeitliche Begrenzung ist die Hinwendung zum Subjekt Mitte des 12. Jh.s (15) und ab dem 14. Jh. der Einfluss der Hochscholastik, der den „mulieres religiosae" durch ihre Seelsorger aus den Bettelorden vermittelt wurde (ebd.). In den untersuchten Zeitraum fallen Größen wie Hildegard von Bingen oder die Frauen aus Helfta, aber ebenso Unbekannte wie Christina die Wunderbare (z. B. 506). W. macht keinen Unterschied (16f), ob diese Frauen selber als Autorinnen und Theologinnen tätig waren wie Hildegard oder Gertrud, oder ob die ausgewerteten Texte der Viten- und Legendenliteratur aus der Feder von Beichtvätern oder Mitschwestern stammen, ob es sich um Zeugnisse einer „Brautmystik" handelt oder ob diese den Frauen fremd ist (wie Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau, 15).

Da stellt sich die Frage nach dem Gemeinsamen all dieser doch sehr unterschiedlichen Gestalten über ihr Geschlecht hinaus. Für W. handelt es sich um „Mystikerinnen". So plausibel er seine zeitliche und räumliche (16) Auswahl der konsultierten Texte begründet, so offen bleibt die hermeneutische Frage, was das sein mag: eine „Mystikerin". An manchen Stellen scheint durch, dass wohl Visionen und Ekstasen eine Mystikerin zur Mystikerin machen – ist ein solches Verständnis von „Mystik" (nicht nur nach Rahner) systematisch-theologisch haltbar? Und dient es wirklich dem theologischen Ernstnehmen dieser Frauen? Wenn die Rede von „Mystik" theologisch nicht begründet wird, wäre es vielleicht angemessener, von Visionsliteratur zu sprechen, die von Frauen stammt oder über sie entstanden ist.

Insgesamt sind die 1412 Seiten eine wahre Fundgrube. W. liefert solide zusammengetragene Belege, mit welchen Namen und Eigenschaften welche „Mystikerin" Christus bezeichnet. Schade ist, dass es bei den Belegen bleibt, dass auf ihrem Fundament keine Theologie gewagt wird. Angesichts des geringen Interesses der Schultheologie in den vergangenen Jahrzehnten an diesen Texten und ihrer Erreichbarkeit in verlässlichen Ausgaben liefert W. jedoch eine wertvolle Zusammenstellung. Jedes einzelne Zitat gibt er zuerst originalsprachlich, dann in heutiger Übersetzung wieder. So kann sich diese Fundgrube auch einem breiteren Publikum öffnen.

Freising Hildegard Gosebrink

Amor, Christoph J.: **„Um unseres Heiles willen ..."**. Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin. – Innsbruck: Tyrolia 2009. 487 S. (Innsbrucker theologische Studien, 81), kt € 49,00 ISBN: 978–3–7022–2981–8

Vorliegende Studie, die von der Theol. Fak. der Univ. Innsbruck als Diss.schrift angenommen wurde, hat sich zum Ziel gesetzt, „das thomanische Heilsverständnis zu analysieren" (13). Zu Recht hebt der Autor das Anliegen hervor, einem Abreißen des Gesprächsfadens mit der theologi-

schen Tradition der Vergangenheit entgegenzusteuern (14f): „Die zeitgenössische Theologie bringt sich dadurch weitgehend um die Chance, aus einem bedeutsamen und reichhaltigen Strom der kirchlichen Tradition zu schöpfen." (15)

Will man das erreichte Ergebnis global bewerten, so wird man sagen müssen, dass dem Autor sein Vorhaben nur bedingt gelungen ist. So ist die Arbeit „materialobjektiv" sehr stark: Das aquinatische Opus wird in stupend-enzyklopädischer Manier gesichtet und präsentiert. Dieser Stärke entspricht jedoch keine „formalobjektiv" ebenbürtige Leistung. Zwar werden die thematisch relevanten Ausführungen des Aquinaten alles in allem lückenlos zusammengetragen; aber der Vf. beschränkt sich weitgehend auf ein nacherzählendes Referat, dessen Original anhand der Fußnoten rekonstruiert werden kann. Und so bleibt beim kundigen Leser folgender Eindruck: Es wird eine Kurzfassung der dogmatischen Theologie des hl. Thomas präsentiert, in die einiges an Leidenschaft für die Sache eingeflossen ist, auf dass von daher der Funke auf den anspruchsvollen Rezipienten, der noch wenig Vorkenntnisse besitzt, überspringen kann; eigenständig-synthetische Kraft ist in die Arbeit jedoch nur mäßig investiert worden. Der Blick in die Schatzkammer wird weit aufgetan, ohne dass dem eine systematische Strukturierung von gleichem Rang entspräche.

Detailliert stellt der Vf. dar: die Grundzüge des thomanischen Theologieverständnisses (19–65), Thomas' Lehre von Gott als dem einen und dreieinen bzw. dem Schöpfer (67–127), die theologische Anthropologie unter den Aspekten Gottebenbildlichkeit, Sünde, Gnade und Rechtfertigung sowie schließlich Mariologie (129–192, 382–390, 239–263), Konstitutionschristologie und Erlösungslehre (265–361), Ekklesiologie und Sakramentenlehre (363–382, 391–425) sowie Eschatologie unter Beschränkung auf die beseligende Schau (427–436). Eigens hervorgehoben zu werden verdient die ausführliche Erörterung von Thomas' Lehre zum Gesetz: *lex aeterna – lex naturalis – lex vetus et nova* (193–237, 378–382). Beigefügt ist zum einen ein „Ausblick" (437–443), welcher der aktuellen Diskursrelevanz der Ergebnisse gewidmet ist; zum anderen eine „Religionstheologische Auswertung" (445–472), in welcher man den systematisch stärksten Part dieses Buchbeitrages erblicken kann. Konkret ist in letzterem die Frage erörtert, inwiefern sich in Sachen Heilsmöglichkeit für Ungetaufte bzw. Nichtevangelisierte bei Thomas Anknüpfungspunkte finden lassen, die, etwa in der Linie von Vat. II LG 16, über einen zumal beim späten Thomas zu diagnostizierenden deutlichen Heilspessimismus hinausweisen.

In puncto korrekter Präsentation sind Defizite zu verzeichnen. Dies betrifft einerseits den Inhalt selbst: Nicht selten folgt auf eine unglückliche Deskription der referierten Sachverhalte eine stillschweigende Korrektur. Der sprachliche Ausdruck leidet unter Ungeschicklichkeiten in Stil und Wortwahl.

So ist z. B. folgender Satz zumindest sehr unpräzise: „Das Bestimmbare, die Materie, und das Bestimmende, die Form, fallen bei unkörperlichen Entitäten zusammen." (83) Ein weiteres Beispiel: „Ihrem Wesen nach (propria ratio) ist die Relation eine Hinsicht (respectus) bzw. eine vom Verstand an die Dinge herangetragene Betrachtungsweise" (119): Dem Wortsinn nach ist damit eine der Relation *prinzipiell* ihre Realrelevanz absprechende Konzeption formuliert, von der sich Thomas nun aber deutlichst abgrenzt (vgl. 1 Sent 26,2,1; DePot 8,2), wie sich der Vf. denn auch autokorrektiv ins Wort fällt, wenn er auf derselben Seite festhält: „Dennoch sind Relationen nicht nur Reflexionsbegriffe des Verstandes." Dasselbe gilt für den Passus „sündigt der Mensch mit jedem Akt, der nicht Gott intendiert" (197), welcher wiederum (ebd. unten und v. a. 457ff) einer stillschweigenden Korrektur unterzogen wird. Die Passagen, die sprachliche Sorgfalt in bisweilen geradezu ärgerlicher Weise vermissen lassen, und dies auch in sachlicher Relevanz, sind zahlreich: s. u. a. 98, 253, 254, 287f, 308.

Der Vf. fügt seinen Darstellungen der aquinatischen Konzeption regelmäßig „kritische Würdigungen" bei. Wenngleich bisweilen nur Gemeinplätze aufrufend, enthalten sie nicht selten auch feinfühlige Beobachtungen, Anregungen und Hinweise. Völlig zutreffend würdigt der Vf. Thomas' Erörterung der *lex vetus* in ihrer geradezu geduldigen Hingabe an das Detail mit folgenden Worten: „Zum anderen ist sie [die Gesetzesthematik] der Ort, an dem im *Corpus Thomisticum* die theologische Beschäftigung mit den Wurzeln des Christentums, dem Judentum, erfolgt. Dafür, dass sowohl die Rechtssatzungen als auch die Kultvorschriften des Alten Bundes den Christen nicht mehr betreffen und verpflichten, befasst sich Thomas sehr intensiv mit ihnen." (235) Zu den treffsichersten Hinweisen sind die Bemerkungen des Vf.s zu Thomas' Lehre über das Wissen Christi (288–291) zu zählen: Die Verortung dieser Lehre an der Schnittstelle zwischen Konstitutions- und Funktionschristologie und das hinter ihr stehende soteriologische Interesse werden (ebd.) zu Recht hervorgehoben, ebenso die Gefahr im Gegenwartsdiskurs, dieses legitime Anliegen zu übersehen. Mut beweist der Vf. mit folgender finaler Feststellung zur Prädestinationsthematik, die auch nach Ansicht des Rez. den Nagel auf den Kopf trifft: „Die Erwählungs- und Verwerfungsproblematik bei Thomas sensibilisiert für die spannungsreiche biblische Gottesrede und mahnt dazu, die verschiedenen Facetten des jüdisch-christlichen Offenbarungszeugnisses nicht vorschnell zu glätten." (443)

So bleibt es dabei: Eigentlich ein wertvolles, engagiert geschriebenes Buch, das auf seine Weise zur Beschäftigung mit Thomas einlädt. Die bedauerlichen Qualitätsmängel hätten sich jedoch durch systematische Straffung einerseits und sorgfältigere Diktion andererseits vermeiden lassen können.

Bonn Klaus Obenauer

Jaspert, Bernd: **Mönchtum und Protestantismus**. Probleme und Wege der Forschung seit 1877.

Bd. 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer. – St. Ottilien: EOS-Verlag 2005. 608 S. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa, 11), geb. € 72,00 ISBN: 978–3–8306–7139–8;

Bd. 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth. – St. Ottilien: EOS-Verlag 2006. 1079 S. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa, 15), geb. € 78,00 ISBN: 978–3–8306–7229–6;

Bd. 3: Von Karlmann Beyschlag bis Martin Tetz. – St. Ottilien: EOS-Verlag 2007. 864 S. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa, 19), geb. € 76,00 ISBN: 978–3–8306–7286–9

Die wissenschaftliche Darstellung von Mönchtum *und* Protestantismus mit der Offenheit für ein theologisch verantwortetes Mönchtum *im* Protestantismus zu verbinden, ist das Anliegen Bernd Jasperts. Als evangelischer Theologe und langjähriger Präsident der Internationalen Regula-Benedicti-Kongresse setzt er damit innerhalb der seit einiger Zeit geführten Diskussion um protestantische Profile einen ganz eigenen ökumenischen Akzent.

Die Materialfülle und der für die sorgfältige Aufbereitung letztlich erforderliche Seitenumfang waren wohl nicht von vornherein absehbar. Ursprünglich auf zwei Bd.e angelegt, dann auf vier Bd.e erweitert, ist nunmehr ein fünfbändiges Opus geplant.

In umfangreichen Werkportraits stellt J. bekannte und weniger bekannte, teilweise auch vergessene Forscher ganz verschiedener Provenienz vor. Kirchenhistoriker und Patristiker kommen zu Wort, aber auch Vertreter der neutestamentlichen, systematischen und praktischen Theologie, der Religionsgeschichte und der Orientalistik.

Der Terminus „Mönchtum" ist bei J. sehr weit gefasst und wird keineswegs nur auf die klassischen monastischen Orden, etwa der Benediktiner, Zisterzienser und Kartäuser, bezogen. Er versteht darunter „die Verwirklichung des monastischen Gedankens, wie er von den ersten christlichen Mönchen in der ägyptischen Wüste und in Palästina durch eine wechselvolle und spannende Geschichte von monastisch lebenden Männern und Frauen über einen Zeitraum von fast 1800 Jahren bis hin zu den modernen Orden, Gemeinschaften und Säkularinstituten der Gegenwart zu verfolgen ist" (Bd. 1, 34f). J. bleibt somit seinen früheren programmatischen Ausführungen zum Thema „Mönchtum und Protestantismus" (Erbe und Auftrag 49 [1973], 312–319) treu, mit denen er bereits damals auf kritische Anfragen von katholischer Seite reagierte, die für eine präzisere Definition des Monastischen plädierten.

Man mag es bedauern, dass als Pendant der theologisch oszillierende, in konfessioneller Hinsicht unklare und in ökumenischer Perspektive oft negativ konnotierte Begriff „Protestantismus" verwendet wird. J. versteht darunter freilich ein „kritisch-gestaltendes und liberales Prinzip" (Bd. 1, 35), das den verschiedenen evangelischen Konfessionskirchen und ihren Theologien gemeinsam ist und deren identifikatorische Eindeutigkeit zugleich übersteigt. In der so gegebenen prinzipiellen Geschichtsoffenheit sieht J. zugleich das Verbindende von Protestantismus und Mönchtum; beide sind „offen für neuen Geist und neue Gestalt, so daß ihre Identifikation immer wieder eine Herausforderung darstellt: an die Protestanten und die Mönche selbst, aber auch an ihre Gegner" (Bd. 1, 37).

In den bislang erschienenen drei Bd.en werden insgesamt 45 Werkportraits präsentiert. Sowohl die Auswahl als auch die Beschreibung, Deutung und Wertung der unterschiedlichen Forschungsbeiträge zum Mönchtum darf als gelungen bezeichnet werden und ist in dieser Zusammenschau einmalig.

Die im ersten Bd. mit Hermann Weingarten beginnende Frühphase der protestantischen Forschungsgeschichte wird im weiteren Verlauf v. a. durch Namen wie Adolf von Harnack, Georg Grützmacher, Reinhold Seeberg, Ernst Troeltsch, Karl Holl und Heinrich Boehmer repräsentiert.

J.s pointierte Würdigung der Studien Adolf von Harnacks zeigt, dass die spätere kommunitäre Bewegung in den evangelischen Kirchen in gewisser Weise an Harnack als einen ihrer „Vordenker" anknüpfen konnte; denn das Phänomen des Mönchtums stellte für ihn ein akademisches Thema von zugleich aktueller Relevanz dar: „Wie kein anderer Theologe seiner Zeit auf evangelisch-theologischen Lehrstühlen an deutschen und ausländischen Universitäten ließ Harnack den Idealen wie den Formen und Wirkungen des christlichen Mönchtums in der Geschichte Gerechtigkeit widerfahren. Und wie kein anderer seiner Kollegen plädierte er für ein neues evangelisches Mönchtum." (Bd. 1, 181) „Für seine eigene Kirche konnte sich Harnack ein diakonisch engagiertes evangelisches Mönchtum vorstellen, das nach Regeln und ethischen Maßstäben lebt, die dem Evangelium entsprechen, aber keiner Gelübde bedarf, die es über die anderen Christen und ihre sozialen Stellungen in der Welt hinausheben." (Bd. 1, 180)

Der zweite Bd. widmet sich bekannten Persönlichkeiten wie etwa Friedrich Heiler, Hermann Dörries, Ernst Benz oder Walter Nigg. Selbstverständlich sind auch Dietrich Bonhoeffer und Wilhelm Stählin vertreten. Von besonderem Interesse sind der Blick in eine bislang unveröffentlichte Vorlesung Erik Petersons zur Geschichte des Mönchtums aus dem Jahr 1922 (Bd. 2, 267–276) und Karl Barths Stellungnahme zum monastischen Leben, die der reformierte Theologe 1966 auf Bitten von Abt-Koadjutor Gabriel M. Brasó (Montserrat) verfasste (Bd. 2, 885–888). Mit Nachdruck hebt J. die Bedeutung Barths hervor, wenn er die Ausführungen des zweiten Bd.es mit folgenden Worten beschließt: „*Mönchtum auf dem Fundament des Wortes Gottes als exemplarisches Christsein in der Kirche, als Dienst für alle Brüder und Schwestern in Christus* – das war nach Barth in einem aggiornamento der Kirche möglich und hilfreich, auch für evangelische Christen." (Bd. 2, 901, kursiv von J.)

Der dritte Bd. enthält u. a. Untersuchungen zu Leben, Werk und Wirkung „monastischer" Gestalten wie Antonius (Rudolf Lorenz, Martin Tetz), Johannes Cassian (Hans-Oskar Weber), Rabbula von Edessa (Georg Günter Blum), Benedikt (Bernd Jaspert), Joachim von Fiore und Franz von Assisi (Karlmann Beyschlag, Kurt-Victor Selge, Gert Wendelborn) oder Ignatius von Loyola (Gottfried Maron).

Für die katholisch-lutherische (Ordens-)Ökumene nach wie vor bedeutsam, wenn auch nicht unumstritten, sind die grundlegenden Forschungen des 1997 verstorbenen Reformationshistorikers und Lutherforschers Bernhard Lohse, die das „Mönchtum als Gegenstand der Auseinandersetzung der Reformation mit der römisch-katholischen Kirche" (Bd. 3, 118) in den Blick nehmen. Ob, wie Lohse meinte, Luthers Schrift „De votis monasticis iudicium" von 1521 tatsächlich das letzte theologisch relevante Wort des Reformators zum (bzw. gegen das) Mönchtum darstellt, wurde und wird weiterhin kontrovers diskutiert.

Gerade die vielfältigen Arbeiten Nicolaus Heutgers über das Nachleben klösterlicher und stiftischer Formen im Protestantismus, v. a. im niedersächsischen Luthertum, zeigen, „daß die Existenz eines evangelischen Mönchtums durchaus mit der Ansicht der Reformatoren in Einklang zu bringen war" (Bd. 3, 335).

Besondere Erwähnung verdienen schließlich zwei (unlängst verstorbene) theologische Persönlichkeiten, nämlich Fairy von Lilienfeld und Georg Kretschmar. Die „‚grande dame' der protestantischen Ostkirchenforschung" (Bd. 3, 271) hat sowohl durch ihre Studien zum orthodoxen Mönchtum (v. a. zu Nil Sorskij), zu den Apophthegmata Patrum und den Mönchsvätern der Wüste wie auch durch ihr persönliches Engagement in zahlreichen evangelisch-orthodoxen Dialogen einen ganz wesentlichen, nicht zuletzt ökumenisch motivierten Beitrag zur Mönchtumsforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s geleistet. Dass der Historiker und Ökumeniker Georg Kretschmar im Jahr 1980, in dem man den 1500. Geburtstag des Hl. Benedikt und das 450-jährige Jubiläum der Confessio Augustana beging, das Mönchtum als „eine ökumenische Wirklichkeit" (Bd. 3, 370) charakterisieren konnte, die „in die Weite der einen Kirche hinein und über die Grenzen der Konfessionen hinaus" (Bd. 3, 372) zu wirken vermag, darf auch als eindrucksvoller Beleg für die Möglichkeit einer neu zu verwirklichenden monastischen Weitung des Protestantismus gelten.

J. gelingt es, neue historische Einblicke mit erneuerten theologischen Einsichten zu verbinden und dadurch konfessionalistische Fixierungen zu überwinden. Man darf gespannt sein, was er in den beiden noch ausstehenden Bd.en an weiterem Material erschließen wird. Das bislang Vorgelegte zeugt von immensem Fleiß und hoher Kompetenz des Vf.s (zu dessen eigenem Werkportrait siehe Bd. 3, 558–610). Deshalb noch eine Anmerkung zum Schluss: Die Evangelische Kirche in Deutschland hat sich 2007 offiziell zu ihren kommunitären Profilgemeinden geäußert (Verbindlich leben. Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover 2007 [EKD-Texte 88]). J.s Studien „Mönchtum und Protestantismus" sucht man im beigegebenen Literaturverzeichnis leider vergeblich. Das sollte bei einer Neuauflage anders werden.

Maria Laach / Herstelle Augustinus Sander

Bangert, Michael: **Bild und Glaube**. Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). – Stuttgart/Fribourg: Kohlhammer/Academic Press Fribourg 2009. 412 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 11), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–7278–1648–2

An Ignaz Heinrich von Wessenberg scheiden sich seit mehr als 150 Jahren die Geister. Von den Ultramontanen und ihren Anhängern wurde er gehasst und als ‚Aufklärer' gescholten; unter denen, die im 19. und 20. Jh. die katholische Aufklärung positiver beurteilten, kam man auch im Blick auf W. zu einem milderen, mitunter sogar ausgesprochen positiven Urteil. Zumeist dienten hier theologie- und dogmengeschichtliche Kriterien als Maßstab der Beurteilung.

Vor dem Hintergrund der Forschungsgeschichte liegt der ‚Kick' der vorliegenden Monographie für die historisch-theologische Forschung nicht in Bangerts verständnisvoller Offenheit für die Biographie oder in seinem grundsätzlichen Mühen um eine Annäherung an die Theologie W.s anhand der gedruckt vorliegenden Werke; denn diese Ausrichtung prägt bereits die Arbeiten von Franz Xaver Bischof, Arnulf Moser, Markus Ries, Manfred Weitlauff, Alois Stiefvater, Erwin Keller oder Klaus-Peter Dannecker. Vielmehr fällt die an der Theol. Fak. der Univ. Bern angenommene Habil.schrift (Venia legendi: Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit) dadurch auf, dass B. perspektiveröffnende Verbindungen zwischen der Biographie und der Theologie W.s herausarbeitet, die den Theologie- und Dogmengeschichtlern mit deren Frageperspektiven bislang entgangen sind.

Exemplarisch lässt sich das Vorwärtsweisende der vorliegenden Studie daran ablesen, dass B. im Rahmen seiner vollständigen Rekonstruktion der Biographie W.s dessen Kindheit besonders ausführlich erläutert; denn für W.s Selbstverständnis war die Kindheit eine Schlüsselzeit, wie dieser später oftmals und in verschiedenen Werken zum Ausdruck brachte. Auch in theologischen Hinsichten sollte sich seine als ideal-paradiesisch erlebte Kindheit zur Triebkraft seines gesamten theologischen Werkes entwickeln; man könnte ihn – in der Spur von Francois Fénelon und mit den Perspektiven von B. – als einen maßgeblich von der johanneischen Immanenz-Christologie geprägten ‚Theologen der Gotteskindschaft' charakterisieren: „Der ‚innere Mensch' ist für W. der wahre Ort der Religion, der nicht durch theologische Spekulation erreicht werden kann." (81)

Tatsächlich dürfen innerhalb der zweiteiligen Publikation (Teil 1: Persönlichkeit und Werk; Teil 2: Bildtheologie) die Passagen zur Ausfaltung von W.s bislang kaum als ‚mystisch' aufgewiesener Theologie eine Innovationskraft beanspruchen: „Kindersinn und Kindschaftsmystik", „Gotteskind und Mutterkirche", „Jesuskind und Gotteskind", „Erwachsene Gotteskinder", „Göttliche Pädagogik", „Immanenz und Einheit", „Strukturen der Christus-Frömmigkeit", „Gottinnigkeit", „Christusmystik und ihre ethische Konsequenz" lauten einige der Überschriften, hinter denen sich wichtige Zugänge zum Werk W.s verbergen.

Im zweiten Teil der Monographie fragt B. unter Rückgriff auf bildtheologische Konzepte, wie W. seine mystische Theologie ins Bild bringt und welche Hoffnungen er mit dieser Weise der Verkündigung verbindet. Hier arbeitet B. quellenkritisch manche bislang übersehenen Grundsätze von W. heraus, wenn für diesen die Gleichung gilt: „Je größer die Harmonie innerhalb eines Kunstwerkes, umso größer wird seine Wirkung auf die Seelen der Menschen sein." (205) Dieser Bezug gilt sowohl für jene in der Christentumsgeschichte bekannten und metaphorisch verstandenen Christusbilder wie auch für überlieferte Werke der Kunst. – Hier kann nicht all das ausgebreitet werden, was B. unter Überschriften wie „Theologie des Schönen", „Erinnern und Verinnerlichen", „Johann Joachim Winckelmann als Mentor", „Liturgie und Kunst" etc. ausführt. Mit Blick auf W. hält er fest, dass der christliche Künstler ebenso wie der christliche Verkündiger einem geistlichen Auftrag verpflichtet sei; zudem komme beiden eine Schlüsselfunktion im Dienste der Vermittlung einer christlichen Ethik zu. „Der Fluchtpunkt aller Lebenslinien ist Christus", wie B. mit Blick auf W.s Bildtheologie konkretisiert, um fortzufahren: „Daher können nicht die Figuren von Heiligen das Zentrum der Kirche, den Altar, ‚bebildern'; die Mitte ist einzig einer Christusdarstellung vorbehalten." (310) Unter diesen Darstellungen komme W. vergleichsweise oft auf das Christuskind zu sprechen. Dass seine mystisch geprägte Christuskind-Theologie gänzlich andere Akzente setzt als sein später ultramontan in Erscheinung getretener ‚Schüler' Alois Gügler, ist nur ein Aspekt aus B.s Schlusskap. „Gegenposition der theologischen Romantik bei Alois Gügler (1782–1827)".

Im Ergebnis seiner eng an die Primärtexte angelehnten Monographie legt B. eine über die bisherige W.-Forschung hinausweisende Arbeit vor. Indem er dessen Werke auf die zugrunde liegende Mystik und die Bildtheologie hin analysiert, erweist er zugleich die methodische Fruchtbarkeit der von ihm gewählten Interpretamente. Wenn jüngste Studien „frömmigkeits- und kulturgeschichtlich die Rezeption der Pastoralreformen W.s diskutieren" (so A. Holzem, Art. Wessenberg, in: TRE 35 [2003] 665), dann wird es fortan wichtig sein, dabei den mystischen ‚Kern' dieser Pastoralreformen mit zu berücksichtigen.

Essen Hubertus Lutterbach

Hammann, Konrad: **Rudolf Bultmann**. Eine Biographie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XIII) 582 S., ln € 49,00 ISBN: 978–3–16–148526–8

Zum 125. Geburtstag Rudolf Bultmanns hat Konrad Hammann die erste Gesamtschau von Leben und Werk B.s überhaupt herausgebracht. H.s Darstellung besticht durch die Gründlichkeit der Recherche, die Genauigkeit der Darstellung, die fern davon ist, sich in Details zu verlieren, und durch die sorgsame Auswahl des Dargebotenen. Das Buch entfaltet eine Dynamik, die es einem schwer macht, die Lektüre zu unterbrechen. Zu dem Protagonisten seiner Darstellung wahrt H. ein ausgewogenes Verhältnis von Nähe und Distanz. Wiewohl die Sympathie des Autors für seinen Hauptdarsteller und dessen Theologie zu spüren ist, dominiert H. seine Leserschaft nicht. Die weitgehende Neutralität in der Beurteilung der fachexegetischen und theologischen Veröffentlichungen B.s ermöglicht es Leserinnen und Lesern, einen eigenen Zugang zu Lebensleistung und Werk B.s zu gewinnen. H. kritisiert B.s Positionen kaum direkt und wenn, dann in der Weise, dass seine Distanzierung mehr durchscheint als ausgesprochen wird. Das Buch ermöglicht wie durch ein geöffnetes Fenster den Blick auf das „Phänomen Bultmann" und gestattet dem Leser resp. der Leserin, zu einer eigenständigen, ggf. auch kritischen Beurteilung der Zentralgestalt ntl. Wissenschaft im 20. Jh. zu gelangen und deren Œuvre in seiner Zeitgebundenheit wahrnehmen zu können.

Die Biographie behandelt alle großen Themen, die sich mit dem Namen B.s verbinden, Themen, die wirkungsgeschichtlich außergewöhnliche Folgen gezeitigt haben: Dies beginnt bei der theologiegeschichtlichen Einordnung B.s im Spannungsfeld zwischen Liberaler und Dialektischer Theologie und beinhaltet sein Verhältnis zu den Lehrern seiner Vorgängergeneration – insbes. auch sein Verhältnis zu Martin Rade als dem Repräsentanten der ausgehenden Liberalen Theologie – ebenso wie das zu Karl Barth als dem neuen Stern am Dogmatikhimmel der Dialektischen Theologie. Es betrifft die Integration des formgeschichtlichen Paradigmas in B.s „Geschichte der synoptischen Tradition", die Bedeutung des philosophischen Einflusses Heideggers auf sein Werk, die christologische Fragestellung, die das Jesus-Buch aufwirft, die Ausarbeitung der „Theologischen Enzyklopädie", den Johannes-Kommentar, die Durchführung des „Programms der Entmythologisierung" und die daraus resultierenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die Axiome und Durchführung seiner epochalen „Theologie des Neuen Testaments" sowie nicht zuletzt B.s politische Orientierung.

Anerkanntermaßen bestand in der Vita Rudolf Bultmanns ein Gleichklang zwischen persönlicher Lebensführung und theologischem Anliegen. H.s Biographie macht die Beziehung des von 1884 bis 1976 reichenden Lebenslaufs B.s zu den zeitgeschichtlichen Herausforderungen und deren theologische wie persönliche Bewältigung durch B. deutlich. Bereits mit der Präsentation der Familiengeschichte zeichnet sich die enge Verflechtung zwischen Person und Werk B.s ab. Plastisch tritt in der Schilderung des familiären Hintergrunds B.s vor Augen, wie aus der Großeltern- und Elterngeneration des 19. Jh.s eine pietistisch-erweckliche Frömmigkeit, ein auf Pestalozzi zurückführendes pädagogisches Anliegen sowie, bedingt durch einen

theologischen Richtungswechsel seines Vaters, des Pfarrers Arthur Kennedy Bultmann, auch ein liberaltheologisches Erbe den geistigen Hintergrund für den heranwachsenden B. darstellten. Rückschauend betrachtet lassen sich darin bereits treibende Kräfte für B.s lebenslanges Ringen aus „existentieller Betroffenheit" um ein austariertes Verhältnis zwischen der *fides quae creditur* und der *fides qua creditur* erkennen.

Gut dosiert teilt H. persönlich-biographische Einzelheiten wie bestimmte Vorlieben B.s mit. Er wahrt damit die B. selbst wichtige Vorordnung des Werkes vor der Person. Umso stärker fallen daher Hinweise ins Gewicht, deren Bedeutung sich auch dem Leser erst im Nachhinein erschließt. So berichtet H., dass der junge B. sich stark von der zeitgenössischen modernen Malerei angezogen fühlte, 1912 gezielt zu Ausstellungen avantgardistischer Kunst nach Frankfurt und Köln reiste (54) und sich neben seiner Leidenschaft für die Malerei des Expressionismus auch für expressionistische Literatur begeisterte (99). Dieses frühe Interesse hinterließ seine Spuren in B.s Ausarbeitung der Formgeschichte im Rahmen seiner 1921 erschienenen „Geschichte der synoptischen Tradition".

Alle Überlieferung ist Fragment, lautet das Credo dieses in methodischer Hinsicht stilbildenden Buches. Aus „reinen" Formen des Anfangs erwächst ein Gemenge sich mischender und größer werdender Gattungen. Diese finden schließlich in der mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus fast gleichursprünglichen Literaturgattung „Evangelium" ihren endgültigen Aufbewahrungsort. Unter der Oberfläche der vorliegenden Texte brodelt der Vulkan lebendiger Überlieferung einer produktiven Urgemeinde. Angesichts solcher expressionistischer Wucht vermerkt H. zu Recht die Anschlussfähigkeit des Werkes „für Grundaxiome der Dialektischen Theologie" (112). Ohne sich prinzipiell von der Echtheitsfrage zu verabschieden, verzichtet B. darauf, die Überlieferungen zwingend auf Jesus zurückzuführen. Stattdessen betont er die kollektiven Kräfte der Überlieferung. Die kreative nachösterliche Gemeinde, die sich dem Kerygma verpflichtet weiß, bindet und bildet Tradition. Die Brücke zur Wort-Gottes-Theologie ist exegetisch gebaut. In seinem opus magnum, der Theologie des Neuen Testaments, die zwischen 1948 und 1953 erscheint, wird die Ausrichtung am Kerygma zum inneren Strukturprinzip der Darstellung werden.

Als wirkungsgeschichtlich folgenreich hat sich auch erwiesen, dass B. seine anthropologische Anleihe bei Heideggers 1927 in „Sein und Zeit" entfalteter Daseinsontologie nicht mehr zur Disposition gestellt hat und diese Voraussetzung später von seinen Schülern in deren Ausarbeitungen der Anthropologie und Theologie des Paulus übernommen wurde. Damit blieb dieser durch die frühen kritischen Hinweise von Karl Löwith bereits 1930 problematisierte Ansatz, demzufolge es sich bei Heidegger lediglich um ein säkularisiertes protestantisches, von Kierkegaard in Sprache gefasstes Existenzverständnis handelte, über Jahrzehnte in der Paulus-Forschung beherrschend. B. ließ diesen Vorwurf an sich abprallen und sah in ihm lediglich ein Problem Heideggers (206, Anm. 419).

Der monolithische Eindruck, den B. und sein Werk vermitteln, wurde schon von seinen Zeitgenossen wahrgenommen. H. teilt einen bestrickend schönen Kommentar Vincent Taylors zu B.s Art, mit Einwänden umzugehen, mit: „Bultmanns Methode [...] besteht darin, seine anfängliche These zu wiederholen; es ist genauso, als ob er sagte: ‚Aber haben Sie überhaupt gehört, was ich gesagt habe? Lassen Sie es mich noch einmal sagen!'"(112)

Die Mythoskritik B.s steht unter den Voraussetzungen aufgeklärt-analytischer Rationalität. H.s Referat des Entmythologisierungsvortrags von 1941 ist wiederum so gehalten, dass der Leser durch seine Darstellung hindurch die problematischen Weichenstellungen B.s wiedererkennen kann. Nach B. krankt der Mythos an einem Selbstwiderspruch. In seinem Bestreben, von der jenseitigen, göttlichen Welt zu sprechen, redet er gegen seine erklärte Absicht von Diesseitigem und Menschlichem. Er vermischt, was es laut B. gerade zu trennen gilt. Damit freilich schiebt B. dem Mythos ein Versagen zu, das eher einem der aufgeklärten Rationalität der Moderne geschuldeten Mythosverständnis entspringt. Denn es macht gerade das Wesen des Mythos aus, Materielles und Spirituelles, Diesseitiges und Jenseitiges zu mischen. Entsprechend stellt B.s Programm der Entmythologisierung, das er zum Zwecke der Vermeidung eines Reizbegriffs lieber als „existentiale Interpretation" bezeichnete, den apologetischen Versuch dar, die Wahrheit der ntl. Botschaft vor dem Forum rational-aufgeklärter Kritik zu verteidigen. Ausgerechnet 1941 auf dem Höhepunkt der nationalsozialistischen Machtentfaltung programmatisch zur „Entmythologisierung" aufzurufen, stellte freilich jenseits exegetischer Specialissima einen Weckruf dar, den die verstehen konnten, die ihn hören wollten.

B.s politische Orientierung wird von H. durch alle Phasen seiner Lebensgeschichte hindurch beobachtet und zur Kenntnis gebracht. Die im letzten Drittel des 20. Jh.s geäußerten, häufig polemischen Vorhaltungen gegenüber einer angeblich unzureichenden politischen Dimension im Werk B.s sowie der Vorwurf des politischen Konservatismus und Individualismus fallen vor diesem Hintergrund wie von selbst in sich zusammen.

Unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg sympathisiert der noch träumerische Bildungsbürger B. in seiner politischen Haltung zunächst mit den „Unabhängigen Sozialisten". Er gehört geistig zu den liberalen Akademikern, die die Demokratie der Weimarer Republik bejahen (97–100). Im Nationalsozialismus bewahrt er seine geistige Unabhängigkeit gegenüber der Diktatur ebenso wie seine freundschaftlichen Beziehungen zu jüdischen Kollegen und Schülern. In seinen Predigten spricht er seine Kritik an der nationalsozialistischen Weltanschauung öffentlich aus. Den Offenbarungsgedanken hält er strikt auf den Christusglauben bezogen und distanziert sich von den Versuchen, Gott in Volk, Rasse und NS-Staat am Werk zu sehen. Gemeinsam mit Hans von Soden kämpft er gegen die Einführung des Arierparagraphen in der Kirche. Den 1941 erschienenen Johannes-Kommentar widmet er „den alten Marburger Freunden" – gemeint sind seine von den Nationalsozialisten vertriebenen jüdischen Kollegen Erich Frank und Paul Friedländer sowie der mit einer Frau jüdischen Glaubens verheiratete Kasseler Literaturhistoriker Friedrich Carl Sell. Er publiziert zum Verhältnis von Judentum und Christentum und zur Bedeutung des AT für den christlichen Glauben. Die seit der Liberalen Theologie vorliegenden Versuche der Loslösung des AT aus der christlichen Kirche weist er zurück.

Für die Bewertung von B.s Haltung im Nationalsozialismus lässt H. in erster Linie Zeitzeugen – allen voran den jüdischen Gelehrten Hans Jonas – und ihre Zeugnisse zu Wort kommen. Von der Anerkennung und dem Dank, die B. für seine Eindeutigkeit erhalten hat, künden auch die Steine des Gedenkens jüdischer Freunde auf B.s Grabstein in Marburg.

Konrad Hammann erschließt seiner Leserschaft mit dieser Biographie die enge Beziehung zwischen Werk und Lebensgeschichte Rudolf Bultmanns. Er macht die prägenden Einflüsse des 19. und 20. Jh.s auf die Arbeit B.s am NT deutlich. Unter Anerkennung der Zeitbedingtheit des Wirkens B.s lässt H. die schöpferische Originalität des bedeutendsten Neutestamentlers des 20. Jh.s hervortreten. Den Leserinnen und Lesern des 21. Jh.s vermittelt er damit eine Gesamtschau auf einen großen Exegeten, der sich als Theologe verstand. Die Ergebnisse der Forschungen B.s werden im Einzelnen unter den Bedingungen einer neuen Zeit anders bewertet werden müssen. Unhintergehbar bleiben sein Selbstverständnis, als Exeget Theologe zu sein, und der Anspruch, Exegese auf Theologie zu beziehen.

Kassel Paul-Gerhard Klumbies

Philosophie

Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie, hg. v. Rolf Kühn / Sébastien Laoureaux. – Freiburg i. Br. / München: Alber 2008. 451 S. (Seele, Existenz und Leben, 6), kt € 32,00 ISBN: 978–3–495–48288–9

Es tut gut, wenn man uns – in einer Zeit, in der die meisten oder mindestens die Vielen im Streben nach etwas (was auch immer) das reine Dass des ewigen Wesens zu (bloßem) Fall erzwingen wollen und es fälschlich als bloßes „habbares" Objektives zu be-greifen suchen – daran er-innert, dass es auch anders gehen könnte, ja dass es eigentlich oder wesentlich – sprich: im Wesen – nicht anders als eben anders schon immer oder gar ewig geht. Und das tut der von Rolf Kühn und Sébastien Laoureux hg. Bd. über Meister Eckhart († 1328) und Michel Henry († 2002).

Im Mittelpunkt des Sammelbd.es steht die, wie es heißt, „radikalphänomenologische Eckhartlektüre" von Henry (11), die in drei Abschnitten erörtert wird. Es werden zunächst die Texte H.s aus *L'essence de la manifestation* (1963), in denen er sich mit Meister Eckhart auseinandersetzt, in deutscher Übertragung geboten, nämlich:

§ 39: „Die innere Struktur der Immanenz und das Problem ihres Verständnisses als Offenbarung: Eckhart";

§ 40: „Die ontologische Grundvoraussetzung des Eckhartschen Denkens und das Ursprungswesen des Logos";

§ 49: „Die ontologische Bedeutung der Kritik der Erkenntnis bei Meister Eckhart";

§ 50: „Das Nicht-Gesicht des Wesens" (Auszug).

Dazu kommt noch ein späterer Aufsatz Henrys [erstmals 1990]: „Hinführung zur Gottesfrage: Seinsbeweis oder Lebenserprobung?".

H.s Eckhartlektüre wird dann – nicht nur anhand der eben genannten Texte, sondern auch weiterer, insbes. in der 1996 erschienenen Schrift *C'est moi, la vérité* enthaltener Stellen – von ausgewiesenen H.-Forschern ausführlich diskutiert, in einer Reihe von Beiträgen, von denen einige allerdings die (erstmalige) deutsche Übersetzung von bereits früher erschienenen Aufsätzen darstellen:

J. Reaidy, „Die absolute Erkenntnis und das Wesen der Wahrheit bei Meister Eckhart und Michel Henry";

ders., „Die Geburt im Leben bei Meister Eckhart und Michel Henry" [erstmals franz. (2006); jetzt zum Teil erweitert und verbessert];

S. Laoureux, „Von *Das Wesen der Erscheinung* zu *Ich bin die Wahrheit*. Die Bezugnahme auf Meister Eckhart in der Phänomenologie Michel Henrys" [erstmals franz. (2001)];

N. Depraz, „Auf der Suche nach einer phänomenologischen Metaphysik. Der Bezug auf Meister Eckhart bei Michel Henry" [erstmals franz. (2001); engl. (1999)];

C. R. Ruta, „Das Vergessen aller Hoffnung – Meister Eckhart und Michel Henry" [erstmals span. (2006)];

H. Tomita, „Ruhe in Gott – Trinitarische Selbstliebe bei Meister Eckhart".

Im dritten Abschnitt werden schließlich verschiedene für Meister Eckhart zentrale Themen behandelt, die auch aus der Perspektive der Lebensphänomenologie H.s von Belang sind:

E. Blattmann, „Meister Eckharts Predigt *In diebus suis placuit Deo et inventus est iustus*";

K. H. Witte, „Meister Eckharts Philosophie des Innen. Zur *Enthöhung* der Transzendenz";

G. Visser, „Ein nur noch von der Gottheit berührtes Gemüt. Die Erweiterung des Affektiven bei Meister Eckhart" [erstmals niederl. (2006)];

U. Kern, „Der Demütige ist der Vernünftige. Zur *humilitas intellectualis* Meister Eckharts";

Chr. Büchner, „Sein-Geben. Meister Eckharts Denken der Gott-Welt-Beziehung als Ansatzpunkt einer Ontologie des Gebens und Sich-Gebens".

Der Bd. endet mit einem Beitrag des Mithg.s Rolf Kühn als Ausblick: „Mystik als lebendige Praxis und Kriteriologie des Weltbezugs".

Es gehört sicherlich zu den größten Gewinnen der Eckhart-Forschung der letzten Dekaden, anspruchsvolle historisch-philologische Kriterien als Maßstab einer streng wissenschaftlich vorgehenden Auseinandersetzung mit dem Denken des Meisters ausgearbeitet zu haben. E.s Deutung – auch die philosophisch-theologische Deutung – solle nahe am (kritisch gesicherten) Text bleiben sowie im Lichte des historischen Kontexts, in dem das Denken E.s entstanden ist bzw. sich entwickelt hat, stattfinden –

dabei denkt man v. a. an Albertus Magnus, Dietrich von Freiberg und überhaupt an die Autoren der sog. Deutschen Dominikanerschule des 13. und 14. Jh.s, aber auch an die Magistri (Heinrich von Gent, Ägidius Romanus, Gottfried von Fontaines, usw.) der Pariser Univ., an der E. bekanntlich nicht nur habilitiert hat, sondern sogar zweimal als *magister actu regens* (sozusagen als Ordinarius) tätig gewesen ist. Die inzwischen erzielten Forschungsergebnisse sind ohne Zweifel ausgezeichnet. Das gilt, wenn auch nicht nur, so doch insbes., für die inzwischen erschienenen drei Bd.e der von Georg Steer und Loris Sturlese hg. *Lectura Eckhardi* sowie für das erst seit 2007 im Auftrag der Meister-Eckhart-Gesellschaft erscheinende *Meister-Eckhart-Jahrbuch*.

H.s Eckhartlektüre ist freilich historisch-philologisch nicht richtig, und doch ist sie – wir kommen gleich dazu – wahr. Seine Lektüre ist philologisch nicht richtig: Er liest nämlich E. nicht einmal im Original, sondern in der frz. Ausgabe von F. Aubier und J. Molitor (1942), die ihrerseits auf der inzwischen längst überholten dt. Ausgabe von F. Schulze-Maizier gründet. Mit H.s Behandlung des lat. Werks E.s steht es sogar noch schlimmer: Er kennt es gar nicht. Die kritische Sichtung aller E.-Zitate H.s sowie der Nachweis derselben anhand kritisch gesicherter Texte wäre somit sehr erwünscht und es ist sehr zu begrüßen, dass ein nicht unbedeutender Teil einer solchen extrem mühsamen Arbeit von S. Laoureux im vorliegenden Bd. geleistet wird. Um die Wahrheit der H.-Deutung – wie gesagt: wir kommen gleich dazu – zudem philologisch richtig zu machen, müsste man allerdings noch mehr leisten: den Nachweis nämlich aller von H. zitierten Texte E.s nach der kritischen Ausgabe des Werks E.s (*Die deutschen und die lateinischen Werke*, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart), am besten mit Seite und Zeilenangabe, sowie die Diskussion aller Stellen, bei denen die Interpretation H.s zwar von der von ihm gebrauchten Übersetzung unterstützt wird, nicht jedoch vom ursprünglichen mittelhochdeutschen Text. Das haben die Hg., die andere Interessen im Sinne hatten – was allerdings ihr gutes Recht ist – nicht getan: Ihrer berechtigten Intention nach „soll auch jedem Leser ermöglicht werden, die Eckharttexte in leichter zugänglichen Ausgaben als der kritischen Gesamtausgabe E.s aufzufinden" (9). Angeführt wird in erster Linie Quints Übersetzung der „Predigten und Traktate" E.s (erstmals 1955), wobei oft – freilich nicht auf vollständige Art und Weise – die Stellen nach der kritischen Ausgabe nachgewiesen werden.

H.s Eckhartlektüre ist darüber hinaus historisch nicht richtig – genauer: sie ist gar nicht historisch konzipiert. Er erwähnt kein einziges Mal irgendeinen mittelalterlichen Autor, mit Ausnahme von Anselm von Canterbury, dessen Historizität jedoch völlig aus dem Spiel gelassen wird. Wenn Kurt Flasch neulich schrieb: „Eckhart ist ein historischer Gegenstand. Dies muß Folgen haben für die Erklärung seiner Texte"[1], so muss festgestellt werden, dass H. Meister Eckhart eben nicht als Gegenstand betrachtet noch deutet, sondern – und das scheint uns gerade so gut zu sein – allein von der Sache her. „Die Vernachlässigung einer historischen Analyse", so fährt Kurt Flasch an der genannten Stelle fort, „bei der Auslegung eines Textes der Zeit um 1300 bedeutet Desinteresse an dessen Eigenheit". H. vernachlässigt die bloße Historie E.s und zeigt Desinteresse an dessen Eigenheit, um dadurch E. – einen „außergewöhnlichen Denker", so H., „den man zu Recht einen Meister nannte" (13) und der nur deswegen verurteilt worden sei, weil den über ihn Urteilenden „das Verständnis seines Denkens fehlte" (25) – im Sinne der Sache ans Licht kommen zu lassen. Gegen Flaschs Ruf nach Historisierung bzw. Objektivierung E.schen Denkens erinnert uns H.s Lektüre E.s zu Recht daran, dass eben diejenigen Momente im Denken, die bloß auf den historischen Kontext zurückzuführen wären, diejenigen Aspekte bezeichneten, die dem Denken – nicht nur dem Denken E.s – äußerlich wären. Der an der Sache E.s interessierte Interpret – und ein solcher ist Michel Henry zweifelsohne – will gerade durch die Vernachlässigung der bloßen Historie – des bloßen historischen Gegenstandes –, d. h. gerade durch das Desinteresse an der Eigenheit E.s E. selbst, in seiner Eigentlichkeit, huldigen. Wer also den Übereinstimmungen zwischen der Lebensphänomenologie H.s und der Metaphysik E.s nachgeht, „fügt den in der Eckhartinterpretation beliebten Anachronismen keinen weiteren hinzu, indem er Eckhart als Lebensphänomenologen vorstellt" – so die Befürchtung Wittes zu Beginn seines Beitrages (258) –, sondern, wie Witte selbst es will und tut, „interpretiert Eckhart von seinem Text her". Und ich darf hinzufügen: im Sinne der Sache, die als solche bekanntlich (nicht ana-, sondern) achronisch ist.

Aber ist H.s historisch-philologisch nicht-richtige Deutung E.s der Sache nach überhaupt wahr? H.s Betonung des sog. „Immanenzprinzips" als des zentralen Grundsatzes E.schen Denkens ist es zweifelsohne. Das Wesen – E. spricht bekanntlich von *esse absolute* – sei *bullitio* („Sprudeln") vor und gleichgültig gegenüber jeglicher Form von *e-bullitio* („heraussprudeln", aber auch: „prahlen") (vgl. Reaidy, 85; vgl. Meister Eckhart, „Expositio libri Sapientiae", n. 283, *Die lateinischen Werke*, Bd. 2, 615,10–616,4). Ja, man könnte sogar den Beweis dafür liefern, dass ein solches Prinzip nicht nur für E. zentral war, sondern auch eine entscheidende Rolle in den historischen Diskussionen an der Pariser Univ. vor E.s Magisterium gespielt hat – ich denke v. a. an Heinrichs von Gent heftig umstrittene These der Indifferenz oder Gleichgültigkeit des wesentlichen Seins (*esse essentiae*) gegenüber der faktischen Existenz (*esse actualis existentiae*), somit an einen Autor, dessen Einfluss auf E. in den letzten Jahren immer mehr hervorgehoben wird (von mir selbst wie ja auch von Wouter Goris und Theo Kobusch). Aber ich denke auch an Dietrich von Freiberg, für dessen Metaphysik der Begriff ‚Wesen' zentral ist. Kurt Flasch selbst spricht in seiner 2007 erschienenen Monographie ausdrücklich, und zwar völlig zu Recht, von dem „Immanentismus" als Grundprinzip der Metaphysik des Freibergers (Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300, Frankfurt a. M. 2007, 152).

Insbes. der Aspekt, den Burkhard Mojsisch in seiner 1983 erschienenen Habil.schrift „Univozitätsgedanken" genannt hat und der seitdem in der E.-Forschung Geborgenheit gefunden hat, wird von H., der 1963 von Mojsischs Untersuchungen – wohl – nichts kennt, bei E. festgestellt: „Was bedeutet ein solcher Abweis, anders gesagt die Feststellung einer radikalen Unabhängigkeit des Menschen hinsichtlich jeder göttlichen Schöpfung, hinsichtlich Gottes selbst?", fragt sich H. im § 39 von *L'essence de la manifestation*, um dann diese seine Frage selbst zu beantworten: „Die Unabhängigkeit des Menschen hinsichtlich der Schöpfung, hinsichtlich Gottes selbst, bedeutet seine Identität mit ihm." (15) Es ist somit kein Zufall, dass H. die „Armutpredigt" E.s (Quint Nr. 52) – den Ort nämlich im E.schen Werk, an dem der Univozitätsgedanke am nachdrücklichsten formuliert wird – des Öfteren und gerne als Beleg für seine Deutungen anführt. Gott sei nichts anderes als das, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele – das Wesen – sei; Gott sei v. a. kein besonderer Gegen-stand, der da zu erkennen oder gar in seiner Existenz zu beweisen wäre, sondern es gelte vielmehr, „daß wir allein im Inneren dieses Lebens und insoweit es sich in uns vollzieht, Zugang zu seinem eigenen Wesen, das heißt zu Gott haben" (76). Gott könne nicht durch irgendwelche Argumente bewiesen, sondern allein im Leben erprobt werden: „Die Erkenntnis Gottes [...] ist [...] die Tatsache Gottes selbst" (37) – welche Erkenntnis (!) die Kreatur nun, so H., E. richtig interpretierend, „nicht in sich selbst, sondern in ihrem Identisch-Sein mit Gottes Sein" vollbringen könne (38f), somit eben nicht als bloße Kreatur. Die Suche nach Gott als einem vom Wesen der Seele verschiedenen Gegen-stand bedeutete zugleich, dass man sich selbst als einen da-gesetzten Gegenstand – ja als bloßes be-dingtes Ding – verstehe; es bedeute, wie es heißt, „Verlust des absoluten oder göttlichen Wesens seitens der Seele und ihren Fall in die Welt der Schöpfung" (60). Das, was ist – und das ist nichts als das „akosmische", „ewige" Wesen (vgl. 73) – ist von innen heraus – sprich: pure Absolutheit –, und zwar, so H., als „Einsamkeit und Abwesenheit eines jeden Bezugs mit der Welt" (29f), als „Abwesenheit eines Horizonts sowie [...] jeder Endlichkeit" (31f), als „Ruhe [...], und dies in einem positiven Sinne, wonach das Wesen dementsprechend ‚in sich' ruht" (31). Kennzeichnend für das Wesen sei in diesem Sinne, „auf sich selbst zu ruhen und somit selber jenen Boden zu bilden, auf dem es sich hält" (31). All dies sind Momente, die für Meister E. zweifelsohne grundlegend sind, der etwa in seinem „Exoduskommentar", den H. – leider – nicht kennt, Moses Maimonides zitierend feststellt: Gott – und mit (!) Ihm auch der Mensch, der wirklich oder wesentlich ist – „bedarf nicht eines Anderen außerhalb seiner selbst zu seiner Standhaftigkeit" (*non eget essentia alicuius entis nec eget alio extra se ad firmitatem*) (*Die lateinischen Werke*, Bd. 2, 26,5–7) – womit er das Immanenzprinzip als das Prinzip der Selbstgenügsamkeit des Wesens als eines solchen deutlich ausspricht.

Sicherlich verdienen sowohl die Objektivität als auch die Transzendenz – welche nach H. für den für „nahezu die gesamte abendländische Philosophie" eigentümlichen Atheismus bezeichnend seien (76) – eine größere Achtung als diejenige, die H.s (und E.s) Philosophie ihnen erweist – denn sonst wird die Objektivität sich zu rächen wissen (sie kann nicht anders). Und doch: Es tut gut, wenn man uns bei Gelegenheit ~~daran~~ dazu – zum Wesen – er-innert.

München Andrés Quero-Sánchez

[1] „Predigt 39: ‚Iustus in perpetuum vivet'", in: Lectura Eckhardi, hg. von G. Steer und L. Sturlese, Stuttgart 2008, 33–50, hier 44.

Unendlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Stephan Schaede / Johannes Brachtendorf / Gregor Nickel / Thomas Möllenbeck. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XVII) 395 S. (Religion und Aufklärung, 15), pb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–149780–3

Dieser Sammelbd. dokumentiert die Ergebnisse einer international besetzten Tagung in Tübingen vom 1. bis 3.12.2006, die Wissenschaftler aus den Fachgebieten Physik, Mathematik, Philosophie und Theologie zusammengeführt hat, um das besonders in diesen vier akademischen Disziplinen relevante Phänomen des Unendlichen durch einen interdisziplinären Zugang umfassender und integrativer verstehen zu lernen. Die insgesamt 20 Beiträge bilden daher gleichsam „ein Studienbuch, das über Bedeutungsnuancen und Aporien der Unendlichkeit aufklärt" (Vorwort, VII). Sie sind den vier genannten Fachbereichen zugeordnet, die daher zugleich als Themenbereiche des Sammelbd.es fungieren.

Der erste, sechs Beiträge umfassende Themenbereich betrachtet das Unendliche unter philosophischem Aspekt und wird mit einem Beitrag von Bernhard Waldenfels eröffnet, der tatsächliche und vermeintliche Aporien des Unendlichen in vielen verschiedenen philosophischen Erkenntnisbereichen aufspürt, um sich schließlich mit einem Plädoyer für das „exzessiv Unendliche" von dem negativ Unendlichen bloßer Unvollkommenheit bzw. eines endlosen Werdens und dem positiv Unendlichen eines vollkommenen Seins abzusetzen. Dieses Unendliche als Überschuss manifestiere sich „in der Über-schreitung unserer Möglichkeiten und in Ab-weichung von gegebenen Ordnungen" (19), lasse sich nur „auf *indirekte Weise*" (ebd.) fassen und werde keimhaft in Levinas' alteritätsphilosophischer Transzendenz-Kon-

zeption sichtbar, die das Angesicht des Anderen zum „Ort" dieses sich zugleich entziehenden Unendlichen mache. Wird hier aber nicht ein phänomenaler Zug des positiv Unendlichen – sein transzendierender, entgrenzender Charakter – zum eigentlich und wahrhaft Unendlichen hypostasiert, ohne hinreichende Begründung und ohne eine angemessene Verhältnisbestimmung zu den abgelehnten traditionellen Konzepten von Unendlichkeit?

Johannes Brachtendorf untersucht in seinem Beitrag maßgebliche metaphysische Bestimmungen des Unendlichen, um nicht nur dessen metaphysische, sondern auch dessen mystische Bedeutungsdimension sowie den inneren Zusammenhang zwischen dem metaphysischen Verständnis des Unendlichen und einer zumindest tendenziell monistischen All-Einheits-Lehre aufzuzeigen: Das Konzept der essentiellen Unendlichkeit sieht er allerdings zu Unrecht schon bei Parmenides grundgelegt, der das Seiende vielmehr als begrenzt annimmt. Bei Plotin ist die Unendlichkeit – wie schon bei Platon – ein Implikat des Einen als des ersten Prinzips aller Wirklichkeit, das dessen unbegrenzte Wirkmacht bezeichnet. Das unendliche Eine Plotins ist jedoch keineswegs „im Grunde [...] alles Sein und Erkennen" (29), sondern vielmehr seins- und geisttranszendent, noch ist es alles Endliche und umgekehrt (vgl. 30), sondern strikt jenseits alles Endlichen. Auch die Metaphysik Meister Eckharts stellt keine monistische All-Einheits-Lehre dar, in deren Richtung der Vf. sie deutet. Denn Eckhart negiert nicht die fundamentale Differenz zwischen Gott und der Welt, indem er den Geschöpfen kein eigenes bzw. selbstständiges *esse existentiae* zuspricht, sondern ein univokes Seinsverständnis vertritt, welches das Sein mit demjenigen Gottes identifiziert. Die Geschöpfe sind nach Eckhart allerdings durch ihr *esse essentiae* bzw. ihr *esse hoc et hoc* von Gott verschieden, wie der Vf. selbst zu Recht feststellt. Damit aber sind die endlichen Dinge nicht „in ihrem Kern [...] das Unendliche selbst" (33), sondern von diesem wesensverschieden. Und schließlich hat die Gottheit bei Eckhart auch keinen Totalitäts- oder All-Einheits-Charakter, sie ist vielmehr die reine, relations- und differenzlose Einfachheit des göttlichen Wesens (vgl. 34). Zurückgewiesen werden muss auch die Identifizierung des Endlichen mit dem Unendlichen bei Cusanus: „Folglich erklärt Cusanus das Endliche für im Grunde nicht verschieden vom Unendlichen." (35) Denn dass jede Wesenheit in der größten Wesenheit die größte Wesenheit selbst ist (vgl. De doc. ign. I, 16), bedeutet für Cusanus nur die Identität ihrer innergöttlichen, keineswegs aber ihrer kreatürlichen oder außergöttlichen Seinsweise mit dem unendlichen Gott selbst. Das Sein des Endlichen ist daher nach Cusanus nicht das Unendliche selbst (vgl. 36), sondern von diesem gerade auf Grund seiner Endlichkeit und damit Eingeschränktheit verschieden. Schließlich relativiert Cusanus auch nicht die Dreifaltigkeit Gottes „zugunsten der Einheit des absolut Größten" (36), auch wenn er mit Eckhart in der Einheit, bei ihm genauer in der All-Einheit, die eigentümliche Wesensbestimmung Gottes sieht (De doc. ign. I, 2). Diese All-Einheit des göttlichen Geistes ist bei Cusanus aber nicht eine monistische All-Einheit von Gott und Welt, sondern die im höchsten Maße geeinte Allheit der göttlichen Schöpfungsideen bzw. Exemplarursachen aller Geschöpfe. Firmieren für den Vf. Meister Eckhart und Cusanus als Vertreter eines vermeintlich zu einer monistischen All-Einheits-Lehre führenden neuplatonischen Unendlichkeitskonzepts, stellt er ihnen Augustinus und Thomas von Aquin als Vertreter eines metaphysischen Verständnisses von Unendlichkeit gegenüber, das zu keiner monistischen All-Einheitslehre führt. Diese schematisierende Deutung wird zwar Augustinus und Thomas, nicht jedoch Eckhart und Cusanus gerecht. Gegen diese beiden erhebt der Vf. sogar den Pantheismus-Vorwurf (41), da er – in Bezug auf Cusanus – dessen bekannte Annahme von der Proportionslosigkeit des Verhältnisses zwischen Unendlichem und Endlichem im Sinne einer Indifferenz-These missversteht. Dabei besagt dieses von Thomas von Aquin selbst auch geteilte Axiom bei Cusanus nur, dass das Unendliche auf Grund seiner allumfassenden Unbegrenztheit in keinem proportionalen Verhältnis des Größer- oder Kleinerseins gegenüber einem Anderen (oder sich selbst) stehen kann. Denn das, was in irgendeinem proportionalen Verhältnis zum Unendlichen stehen könnte, müsste selbst unendlich, mithin das Unendliche selbst und dürfte somit von diesem gar nicht verschieden sein (vgl. Cusanus, De doc. ign. I, 1 u. II, 1f).

Von den Konzepten absoluter bzw. negativer Unendlichkeit des Größten oder des ersten Prinzips sowie der privativen Unendlichkeit des Kosmos, der kein Kleinstes und Größtes und folglich auch weder einen Mittelpunkt noch einen Umfang besitzt, unterscheidet der Beitrag von Harald Schwaetzer noch einen dritten Unendlichkeitsbegriff bei Cusanus, den er die „anthropologische Unendlichkeit" nennt. Diese verortet Schwaetzer im sog. Spiegelgleichnis des cusanischen Opusculums *De filiatione Dei*: Danach sei der Logos der einzige vollkommene Spiegel der Einheit des göttlichen Vaters, der von anderen, unvollkommenen Spiegeln umgeben sei, die „gekrümmt, verzerrt, getrübt" (58) seien, welche die Geschöpfe symbolisierten. Unter ihnen gebe es besondere Spiegel, die sich selbst begradigen und reinigen könnten – die Menschen. „Sie können also lebendige Spiegel des vollkommenen Spiegels sein und dessen Sein von ihrem Standpunkt her vollkommen exakt oder auch gekrümmt, je nach ihrer eigenen Verfassung, widerstrahlen." (ebd.) Genau diese Fähigkeit des Menschen als des lebendigen Spiegels Christi und damit Gottes deutet der Vf. in Bezug auf Cusanus' späte Schrift *De coniecturis* als die prinzipiell unbegrenzte Steigerungsfähigkeit des konjekturalen Erkenntnisvermögens des Menschen. Denn hier wird im Unterschied zu *De docta ignorantia* der Zusammenfall der Gegensätze schon für die intellektuale Erkenntnisweise des Menschen reklamiert, allerdings werde von dieser das Unendliche des göttlichen Ideenkosmos nicht an sich, sondern in einer einzelnen Idee perspektivisch geschaut (vgl. 59). Man würde sich allerdings für den Leser, der kein Cusanus-Spezialist ist, eine noch detailliertere Auslegung dieser „anthropologischen Unendlichkeit" nach *De coniecturis* sowie zumindest eine Kurzfassung des cusanischen Verständnisses absoluter Unendlichkeit wünschen, wie der Vf. dies für die privative Unendlichkeit des Kosmos anhand von *De docta ignorantia* II 11 durchgeführt hat, um eine zumindest skizzenhafte Übersicht über alle drei Konzepte von Unendlichkeit bei Cusanus zu erhalten.

Eine äußerst klare und genaue Auslegung erfährt Kants transzendental-idealistische Fassung des Unendlichkeitsbegriffs im anschließenden Beitrag von Axel Schmidt. Dieser geht von Kants Auflösung der vierfachen Vernunftantinomie in zwei verschiedene Typen aus: Während die „mathematische" Antinomie auf der dialektischen Opposition von Endlichkeit (Thesis) und Unendlichkeit (Antithesis) beruhe, die Kant durch die Auffassung des Weltganzen als einer weder endlichen noch unendlichen, sondern bloß regulativen Idee zu vermeiden suche, beruhe die „dynamische" Antinomie auf dem Gegensatz von Natur und Freiheit bzw. von Kontingenz und Notwendigkeit, die Kant durch eine Hinsichtenunterscheidung auflöse: Denn die kausale wie auch die modale Beziehung von Grund und Folge sei determiniert, wenn sie vom sinnlichen, und indeterminiert, wenn sie vom intelligiblen Standpunkt aus betrachtet werde. Die zeitliche Endlichkeit der Welt innerhalb der „mathematischen" Antinomie beweise Kant mit folgendem traditionellen Argument: „Hätte die Welt keinen Anfang in der Zeit, dann wäre die Gegenwart in keiner endlichen Zeit erreichbar." (69) Da die zeitliche Gegenwart aber gegeben sei, könne bis zu ihr nur eine endliche Zeitdauer verstrichen sein, sei also ein Anfang der Welt eine notwendige Bedingung ihres Daseins. Die zeitliche und räumliche Unendlichkeit der Welt suche Kant durch die Widerlegung der Vorstellung einer leeren Zeit und eines leeren Raumes, die mit der Annahme eines Anfangs bzw. einer Grenze der Welt notwendig verbunden sei, zu beweisen. Kants transzendental-idealistische Auflösung der mathematischen Antinomien gehe davon aus, dass die Welt als die Reihe der Bedingungen sinnlicher Erscheinungen „nie vollständig gegeben, sondern nur im empirischen Regressus sukzessive synthetisiert wird" (76), sodass sie weder endlich noch unendlich, sondern indefinit und potentiell unendlich sei. Die Synthesis der räumlichen und zeitlichen Teile der Welt sei als ganze in Raum und Zeit nicht gegeben, sondern potentiell unendlich. In seiner Rekonstruktion von Kants Auflösung der „dynamischen" Antinomie zwischen Freiheit und Notwendigkeit zeigt der Vf. neue systematische Begründungsmöglichkeiten der Komplementarität von Natur und Freiheit im Ausgang von der modernen Quantentheorie auf: Weil diese auf Grund der Unbestimmtheit einiger Zustandsgrößen im mikrophysikalischen Bereich nur wahrscheinliche Zukunftsaussagen über Einzelereignisse treffen könne, weil also die Natur selbst kein durchgehend determinierter Ereigniszusammenhang sei, fielen Natur und Freiheit nicht als Gegensätze auseinander. Darüber hinaus erwiesen sie sich sogar als komplementäre Größen: Denn die transzendentale Freiheit als das Vermögen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen abläuft, von selbst anzufangen, stelle sogar eine Voraussetzung für die Erfahrbarkeit von Naturkausalität dar. Und umgekehrt setze die Freiheit in der Zeit die „Endlichkeit der Welt und ihrer Ursachereihen" (85) voraus.

Die Entdeckung der Intentionalität psychischer Akte und die entschiedene Ablehnung eines aktual Unendlichen beim frühen Franz Brentano in der Zeit zwischen 1862 und 1874 rekonstruiert der Beitrag von Antonio Russo. „Anthropologische Überlegungen" zur schier unendlichen Pluralität von Weltansichten im Ausgang vom 19. Jh. entfaltet der Beitrag von Gerald Hartung: Habe Nietzsche mit der unendlichen Interpretierbarkeit der Welt ihre zweite, ihre perspektivische Unendlichkeit entdeckt, sei diese Einsicht in Wilhelm Diltheys Annahme eines unendlichen Verstehensprozesses wirksam und von Ernst Cassirers Transformation einer „Unendlichkeit der Welt" in eine „Unendlichkeit der Vernunft" bzw. in eine unendliche Sinnhaftigkeit der symbolischen Ordnungen der menschlichen Kulturwelt vervollständigt worden.

Im zweiten Themenbereich wird in dem Beitrag von Reinhold Esterbauer das physikalische Verständnis des Unendlichen in ein Verhältnis zur christlichen Schöpfungslehre gesetzt. An der Ambivalenz des Ausdrucks der Unendlichkeit, der endlose Messbarkeit oder auch Inkommensurabilität bedeuten könne, sucht der Vf. zu zeigen, dass es zu dem kosmologisch unendlich Großen noch eine jenseitige Unendlichkeit gebe, die sich physikalischer Erforschung entzieht. Im Ausgang von einem transtemporalen Verständnis des göttlichen Schöpfungsaktes entwickelt der Vf. ein Konzept theologischer Unendlichkeit, zu dem sicher aktual unendliche Vollkommenheit, nicht jedoch – entgegen der Auffassung des Vf.s – das potentiell Unendliche völliger Unbestimmtheit gehören kann. Und es erschließt sich leider auch nicht, inwiefern „personale Unendlichkeit" eine Eigenschaft nicht nur des christlichen Gottes, sondern auch des Menschen sein soll, ist dieser nach christlichem Verständnis doch Kreatur und damit wesenhaft endlich (vgl. 153).

Als ein fachwissenschaftlicher Beitrag auf höchstem Niveau darf der Aufsatz von Reimer Kühn betrachtet werden (159–181), der die konstitutive Bedeutung sehr großer Zahlen von elementaren Bausteinen für die Stabilität und Regularität physikalischer Eigenschaften makroskopischer Systeme sowie für die neuronale Weltwahrnehmung und Weltrepräsentation aufzeigt.

Nachdem er Descartes' rationalistische Bestimmung des Unendlichen als einer angeborenen positiven Idee des Menschen sowie John Lockes empiristische Annahme des Unendlichen als der negativen Idee einer quantitativen Unbestimmtheit und schließlich den im Trägheitsgesetz implizierten Begriff der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit nach Isaac Newton rekonstruiert hat, vertritt der kognitionswissenschaftliche Beitrag von Michael Heidelberger die These, dass „Unendlichkeit in erster Linie ein Artefakt unserer Sprache darstellt" (192). Die symbolbildende Fähigkeit des Menschen sei daher die Quelle aller und damit auch der naturwissenschaftlichen Unendlichkeitsvorstellungen.

Mit einem Beitrag von Gregor Nickel über die Bedeutung des mathematischen Unendlichkeitsverständnisses für den phänomenologischen Grundbegriff der Intentionalität setzt der dritte, mathematischen Unendlichkeitskonzepten gewidmete Themenbereich dieses Bd.es ein. Der Vf. zeigt am Beispiel der von dem Mathematiker Hermann Weyl (1885–1955) entwickelten mathematischen Konstruktion des Kontinuums sowie seines mathematischen Symbolbegriffs als einer Vermittlungsgröße zwischen einem leeren Zeichen und einem direkten Zugang zum Gegenstand die Bedeutung der Mathematik für eine Prüfung der Anwendbarkeit des philosophischen Intentionalitätskonzepts auf.

Die metaphysische und theologische Relevanz mathematischer Theorien unendlicher Mengen im Anschluss an Cantor, den Begründer der transfiniten Mengenlehre in der Mathematik, erörtern die Beiträge von Ludwig Neidhart und Christian Tapp: Neidhart entwickelt zunächst Cantors Definition einer unendlichen Menge (vgl. 227: „Eine Menge heißt *unendlich*, wenn sie mit einer ergänzungstheoretisch kleineren Teilmenge gleichmächtig ist") und die sich daraus ergebenden philosophischen Konsequenzen: Erstens gebe es unendlich viele, qualitativ verschiedene Stufen des Unendlichen, auf deren unterster Stufe sich die Menge der natürlichen, ferner die der ganzen und schließlich die der Bruchzahlen mit ihrer abzählbaren Unendlichkeit befänden; darüber befände sich die der reellen Zahlen und der komplexen Zahlen und die kontinuierlichen Mengen mit ihrer kontinuierlichen Unendlichkeit, darüber schließlich die der Potenzmenge und die aller reellen und komplexen Funktionen mit ihrer funktionalen Unendlichkeit. Für die metaphysische Psy-

chologie folge aus der unendlichen Menge, dass das menschliche Erkennen potentiell unbegrenzt und daher grundsätzlich stets erweiterungsfähig sei.

Georg Cantors interdisziplinäres Gespräch mit einer Reihe neuscholastisch geprägter Theologen über Unendlichkeitskonzepte untersucht der Beitrag von Christian Tapp: Dabei differenziere Cantor zwischen dem „transfiniten" Unendlichen, das noch vermehrt werden könne und das im Zentrum seiner Lehre von den transfiniten Ordinal- und Kardinalzahlen stehe, und dem absolut oder aktual Unendlichen, welches von dem potenziell Unendlichen etwa eines unbegrenzbaren Fortschritts immer schon vorausgesetzt werden müsse (vgl. 237). Der zweite Teil dieses Beitrags widerlegt mit Cantor traditionelle Argumente gegen die Existenz aktual unendlicher Zahlen und zeigt dadurch, dass „eine wohlbestimmte und konsistente Erweiterung des Zahlbegriffs ins Unendliche möglich ist und auf diese Weise auch ein ‚Messen' von unendlichen Mengen" (242f). Cantors „arithmetisch organisierte Strukturtheorie aktual unendlicher Zahlen" (246) stelle aber gleichwohl eine mathematische und damit quantitative Bestimmung des Unendlichen dar, während dessen metaphysische Bestimmung als des schlechthin Unbegrenzten sich nicht darin erschöpfe, sondern noch darüber hinausgehe. Dieser Vermittlung zwischen beiden Konzepten von Unendlichkeit, die der Vf. vorschlägt, liegt allerdings ein unangemessenes Verständnis des metaphysisch und auch theologisch verstandenen (aktual) Unendlichen zugrunde, das in Wahrheit jede quantitative Bestimmtheit ausschließt.

Einen Vergleich zwischen den Vorstellungen des Kontinuums und der Unendlichkeit bei Leibniz und Charles Sanders Peirce nimmt der Beitrag von Dirk Evers vor. Für Leibniz sei das Kontinuum „nicht aus Punkten zusammengesetzt, sondern Punkte werden aus dem Kontinuum durch konkrete Determination allererst erzeugt, dies aber so, dass die dadurch erzeugten Einzeldinge, die Leibnizschen Monaden, in ihrer unendlichen Variation das Kontinuum angemessen zur Darstellung bringen" (252). Das räumlich wie zeitlich unendliche Kontinuum sei als das grenzenlose Attribut der Unermesslichkeit und Ewigkeit Gottes zu verstehen. In Bezug auf das Unendliche unterscheide Leibniz zwischen dem „synkategorematischen" Unendlichen, „das die unabschließbare Iteration eines endlichen Vorgangs und also das Gegebensein von abzählbar unendlicher Vielheit meint" (253), d. h. dem potentiell Unendlichen, einerseits und dem aktual Unendlichen, das er das „hyperkategorematisch" Unendliche nennt, andererseits. Peirce begreife das qualitativ Besondere des Kontinuums als ein zusammenhängendes Ganzes, „das dennoch Teile hat, die selbst wieder unendliche Möglichkeiten aus sich heraussetzen können" (258). Peirces Philosophie des „Synechismus" bestimme das Mögliche als das unendliche und unbestimmte Allgemeine, das die allgemeinen Bedingungen dafür in sich enthalte, dass Individuen existieren können. Die Wirklichkeit sei daher aus dem unendlichen Kontinuum des Möglichen heraus beständig im Werden. Konsequenzen für einen prozessphilosophischen Begriff eines Schöpfergottes habe aus diesem Ansatz der Religionsphilosoph Charles Hartshorne (1897–2000) gezogen: Gottes Schöpfungsratschluss beziehe sich nicht, wie bei Leibniz, „auf eine bestimmte, vollständig definierte mögliche Welt mit vollständig bestimmten Individuen, sondern auf einen zuerst ganz allgemeinen und diffusen Raum des Möglichen, aus dem heraus der Schöpfer im Wechselspiel mit der Kreatur die konkreter werdenden Möglichkeiten ins Dasein ruft" (262f). Damit aber müsse die Vorstellung „eines voll informierten Schöpfers", d. h. die Annahme göttlicher Allwissenheit, aufgegeben werden – eine Konsequenz, die von einer christlichen Schöpfungstheologie allerdings nicht akzeptiert werden kann. Es ist zudem ein Trugschluss, anzunehmen, dass erst Peirces Verständnis „der Wirklichkeit als einem Werden aus dem unendlichen Kontinuum" (265) die Entstehung von Neuem in der Schöpfung und deren offenbarungstheologisches Verständnis als Ort konkreter Gottesbegegnungen möglich mache. Denn dass Gott die von ihm geschaffene Welt von Ewigkeit her schon vollständig bestimmt weiß, widerspricht weder dem Evolutions- noch dem Freiheits- noch dem christlichen Offenbarungsgedanken.

Den vierten und letzten Themenbereich der ausdrücklich „theologischen Horizonte" des Unendlichkeitsbegriffs eröffnet ein Beitrag von Max Seckler über die Vereinbarkeit der Annahme einer anfanglosen Welt mit dem christlichen Schöpfungsglauben. Die im primären Schöpfungstext der Bibel „enthaltene Terminierung des Schöpfungsgeschehens auf den ‚Anfang'" (306) habe „der christlichen Schöpfungslehre eines ihrer größten Probleme beschert" (ebd.), nämlich die Annahme eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung. Der Schöpfungsakt sei vielmehr eine „transtemporale Gründungs- bzw. Gegründetheitsrelation" (310). Diese Entzeitlichung des Schöpfungsgedankens scheint mir ebenso zustimmungswürdig wie Secklers Bestimmung des religiösen Sinngehalts des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens, „*daß der Sinn von Endlichkeit Geschöpflichkeit* ist" (312). Dass jedoch die Schöpfung einen, wenn auch transtemporal zu verstehenden, Anfang im Unterschied zur unendlichen Anfanglosigkeit ihres Schöpfers gehabt hat, dass sie also entstanden, aus dem Nicht-Sein ins Sein gekommen ist, dieses von Seckler nicht berücksichtigte Merkmal gehört notwendig zum Schöpfungsbegriff und ist deshalb unverzichtbar.

Während der ansonsten interessante Beitrag von Andrea Nickel-Schwäbisch zum Verhältnis zwischen Theologie und Systemtheorie leider keinen substanziellen Bezug zur Unendlichkeitsthematik besitzt, erörtert derjenige von Thomas Möllenbeck praktische und theoretische Probleme des Unendlichkeitsbezugs des Menschen. Der diesen Bd. abschließende, systematisch innovative Beitrag von Stephan Schaede sucht die Unendlichkeit Gottes von Luthers offenbarungstheologischem Ansatz einer freiwilligen Selbstbegrenzung Gottes und von dessen christlicher Wesensbestimmung als Liebe her zu denken: Die unendliche, intensiv und extensiv unbegrenzte Liebe Gottes habe sich von sich aus in ihrer inkarnatorischen Offenbarungsgestalt in Christus sowie in dessen Leiden und Sterben einer unendlichen Selbstbegrenzung unterzogen, um des Geliebten willen.

Dieses ungemein reichhaltige und in hohem Maße anregende Kaleidoskop physikalischer, mathematischer, philosophischer und theologischer Unendlichkeitsvorstellungen einschließlich ihrer bestehenden Wechselbeziehungen untereinander stellt trotz seiner Heterogenität im Einzelnen ein zukünftig unentbehrliches wissenschaftliches Referenzwerk zum Verständnis des Unendlichen in seinen vielfältigen wissenschaftlichen Erscheinungsformen und Anwendungsbereichen dar.

Freiburg i. Br. Markus Enders

van Huyssteen, J. Wentzel: **Alone in the World?** Human Uniqueness in Science and Theology. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 247 S. (Gifford Lectures 2004), geb. € 49,90 ISBN: 3–525–56977–7

Das vorliegende Buch entstand anlässlich der Gifford-Vorlesungen an der Univ. von Edinburgh im Frühjahr 2004, die seit 1885 regelmäßig stattfinden. Ihr Zweck ist es, das Wissen über Gott und die Stellung des Menschen im Kosmos zu fördern. Im Geist der damaligen Zeit ging Lord Gifford jedoch davon aus, dass die Forschungen zur natürlichen Theologie im Sinne der Naturwissenschaften betrieben werden sollten, die er für die großartigsten aller Wissenschaften hielt. Obwohl sich aus der heutigen Sicht, so argumentiert van Huyssteen, das Ziel der Vorlesungen nach wie vor einlösen lässt, kann man Theologie nicht an der Methode der Naturwissenschaften ausrichten.

Das erste Kap. des Buches ist daher dem Bemühen gewidmet, eine neue methodische Fundierung für die Intention der Gifford-Vorlesungen zu finden, die dem Pluralismus der Disziplinen und der Einsicht in die Grenzen ihres methodischen Vorgehens gerecht wird. Besonderes Merkmal der Theologie ist, dass sie nach Antworten sucht, für die es keine empirischen Belege geben kann (325).[1] Das bedeutet jedoch nicht, dass die Theologie ihrerseits ohne die empirischen Wissenschaften auskommt. V. H. geht davon aus, dass keine Disziplin nur mit ihren Prinzipien Wissen begründen kann, weil die menschliche Rationalität viele Gesichter hat und alle einen Beitrag zum menschlichen Selbstverständnis leisten. Rationalität ist zwar universal, aber sie drückt sich in verschiedenen Formen aus und durchläuft dabei das ganze Spektrum vom *common sense* über die abstrakte Begriffsbildung bis hin zu visionären, mystischen Erfahrungen (11; 243ff). Unter diesen Voraussetzungen sind auch Naturwissenschaft und Theologie kein Gegensatz; weder ist die eine rein objektiv, noch die andere bloß subjektiv. Entscheidend ist außerdem, dass die Rationalität keine abstrakte Blaupause ist, die Begriffe unabhängig vom kulturellen Kontext und konkreten Individuen entwickelt (11). V. H. entwickelt ein Verständnis von Rationalität, das einen interdisziplinären Dialog ermöglicht, der Naturwissenschaft und Theologie gleichermaßen berücksichtigt und wie zwischen Szylla und Charybdis zwischen Letztbegründung und postmodernem Kulturrelativismus hindurch segelt. Die Frage, wie sich verschiedene Disziplinen ergänzen, kann freilich nicht durch eine abstrakte Metatheorie, sondern nur anhand konkreter Fallstudien beantwortet werden. Für die Gifford-Vorlesungen hat v. H. das Problem der menschlichen Einzigartigkeit gewählt. Es steht im Zentrum verschiedener Disziplinen, v. a. von Evolutionsbiologie, Paläoanthropologie und Theologie, sodass man sich ihm von mehreren Seiten nähern kann.

Im zweiten Kap. wendet sich v. H. zunächst der Evolution des menschlichen Bewusstseins zu. Was lehrt Darwins Evolutionstheorie, die nach wie vor den Kern der Debatten über die menschliche Evolution bildet, über die Kontinuität und die Diskontinuität mit anderen Lebewesen? Inzwischen gibt es viele Detailstudien über Bewusstsein und Selbstbewusstsein, Sprachfähigkeit, das moralische Bewusstsein und die Fähigkeit zur Imagination. V. a., so betont v. H., geht die Evolutionstheorie von der Verkörperung des Bewusstseins aus. Es ist immer an eine spezifische Spezies gebunden und dient dazu, das Überleben in einer bestimmten ökologischen Nische zu sichern. Da der Erwerb von Wissen, auf den alle Lebewesen angewiesen sind, für das Überleben unverzichtbar ist, kann es keine bloße Konstruktion sein. Es bezieht sich, wenn auch auf speziesspezifische Weise, auf die wirkliche Welt. Die Art des Wissenserwerbs hat beim Menschen allerdings eine besondere Form angenommen, die uns von den anderen Lebewesen in mancherlei Hinsicht unterscheidet und uns zur Entwicklung der Kultur befähigt. Deshalb, und das ist der nächste entscheidende Schritt der Argumentation, lässt sich menschliches Verhalten nicht auf die Gene reduzieren; es ist immer auf eine kulturelle Vermittlung angewiesen. Seine Funktion lässt sich weder rein genetisch noch allein durch kulturelle Vermittlung erklären (89).[2] In dieser Hinsicht sind Menschen auch im evolutionären Kontext einzigartig (92).[3] An dieser Stelle trennt sich v. H. jedoch von soziobiologischen Ansätzen, wie sie exemplarisch von Franz Wuketits vertreten werden: Obwohl auch dieser die Besonderheit der menschlichen Rationalität und die Eigengesetzlichkeit der Kultur betont, reduziert er die Religion auf biologische Mechanismen und sieht sie als ein Relikt vergangener Zeiten. Wenn, so argumentiert v. H. treffend, sich die Formen der Rationalität in einer Auseinandersetzung mit der Umwelt evolutionär entwickelt haben, dann ist es inkonsistent, ausgerechnet der religiösen Form des Bewusstseins jeden Wirklichkeitsbezug abzusprechen und sie als bloße Imagination zu betrachten. Die Frage muss vielmehr lauten, wie die Welt beschaffen ist, auf die die unterschiedlichen Formen der Rationalität eine Antwort sind. Wie die Fähigkeit zur

[1] "Christian theology has an obligation to explore other issues that are crucial for understanding human uniqueness, issues that may not be empirically accessible. [.... The] experience of good and evil, and theological distinction between evil, moral failure, sin, tragedy, and redemption, lies beyond the scope of science."

[2] "Evolutionary epistemology thus reveals the process of evolution as a holistic, embodied belief-gaining process, a process that in humans, too, is shaped preconsciously. All our beliefs, and also, I would argue, our religious beliefs, thus have distant evolutionary origins and were established by mechanisms working reliably in the world of our ancestors, even if on a broader cultural level our beliefs and convictions are not explained by biological origins. This is the reason that the theory of evolution by natural selection cannot offer an adequate explanation for beliefs that far transcend their biological origins. It does, however, underline the fact that cognition is a general characteristic of all living beings, and that human rationality can be fully understood only if its biological roots are understood."

[3] "Our ongoing focus on human evolution helps us to realize that the acquisition of rational knowledge is the latest achievement in the long chain of the evolution of information processing. [...] Because of their rationality humans are unique among all organisms."

Reflexion, das moralische Bewusstsein und der ästhetische Sinn hat auch das religiöse Bewusstsein keinen übernatürlichen Ursprung, sondern hat sich im Prozess der Evolution entwickelt (97).[4] Die moderne Evolutionstheorie zeigt somit, dass Menschen Fähigkeiten haben, durch die sie einzigartig sind; eine von ihnen ist der religiöse Glaube. Diese Art der Einzigartigkeit hat allerdings nichts mit der theologischen Bewertung der Nähe oder Ferne zu Gott zu tun. Deshalb wendet sich v. H. im dritten Kap. der theologischen Begründung menschlicher Einzigartigkeit zu, die in der Rede vom ‚Ebenbild Gottes' formuliert wurde. Er rekonstruiert zunächst einige historisch relevante Interpretationen von der Genesis über Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Luther bis zu Calvin, um dann mehrere namhafte Theologen des 20. und 21. Jh.s wie Reinhold Niebuhr, Noreen Herzfeld, Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann oder Philip Hefner zu Wort kommen zu lassen. Für die christliche Theologie ist v. a. die Frage entscheidend, ob man die Orientierungsfunktion der Rede vom Ebenbild Gottes unter modernen Voraussetzungen wiedergewinnen kann (116). Zwei Aspekte sind für den Fortgang der Argumentation besonders bedeutsam: Zum einen zeigt der historische Rückblick, dass es keine einheitliche Definition für die Rede von der *imago Dei* gibt; zum anderen zeichnet sich gerade im 20. Jh. eine starke Tendenz hin zu einem verleiblichten Verständnis ab (161).[5] Nicht nur durch seinen Geist, sondern als leib-geistige Einheit ist der Mensch *imago Dei*. V. H. wird genau an diese Entwicklung in der Theologie anknüpfen, um ihre Konvergenz nicht nur mit der Evolutionsbiologie, sondern auch der Paläoanthropologie sichtbar zu machen.

In gewisser Weise bilden Kap. 4 und 5 den Höhepunkt des Buches, da v. H. sich nun mit den paläoanthropologischen Befunden und deren Interpretation auseinandersetzt. Einen Schlüssel für die Frage nach der menschlichen Einzigartigkeit bildet die Höhlenmalerei in Frankreich und Nordspanien (317).[6] Die ‚kulturelle Explosion' (167), die sich ohne signifikante genetische Veränderungen vor etwa 40 000 Jahren vollzog, wurde offensichtlich durch die Fähigkeit zum symbolischen Ausdruck möglich. Der Mensch, so hatte bereits Ernst Cassirer – den v. H. bedauerlicherweise nicht erwähnt, obwohl er in vielerlei Hinsicht ein Wegbereiter dieses Ansatzes ist – festgestellt, ist ein ‚animal symbolicum', das sich in Sprache, Kunst, Mythos, Religion, Wissenschaft und Technik ausdrückt, um sich die Welt unter verschiedenen Intentionen zu erschließen. Durch eine symbolische Deutung der Wirklichkeit können sich Menschen vom unmittelbar Erlebten distanzieren, abstrakte Vorstellungen entwickeln, diese codieren und so über Generationen hinweg tradieren. Wie für Cassirer ist auch für v. H. die gesprochene Sprache die Grundlage für die Vielfalt anderer symbolischer Ausdrucksformen (217), v. a. der Höhlenmalerei, in der sich künstlerischer und mythisch-religiöser Ausdruck verbinden. Die neuronalen Veränderungen, die den Übergang zum symbolischen Bewusstsein mit sich gebracht haben müssen, sind allerdings nicht mehr rekonstruierbar. Doch nicht das Gehirn, so v. H., erzeugt die Gedanken, sondern die neuronalen Strukturen entwickeln sich aufgrund der Interaktion mit der Umwelt und durch den symbolischen Ausdruck (327).[7] Dass der Mensch als einziges uns bekanntes Lebewesen in einer Welt von Bedeutungen lebt, setzt voraus, dass er sich nicht nur, wie die höheren Tiere, bewusst ist, was geschieht und welche Bedürfnisse er hat, sondern dass er darüber reflektieren kann. Da er jedoch aufgrund seiner Leiblichkeit ein verletzliches Wesen ist, ist er auch mit seinem Tod konfrontiert und damit mit der Frage nach einem letzten Sinn des Lebens. Deshalb, so vermutet v. H. mit guten Gründen, bilden die Höhlenmalereien nicht nur Szenen aus dem Alltagsleben ab; sie sind, so argumentiert er im Anschluss an Theorien von David Lewis-William, Ausdruck eines schamanistischen Bewusstseins. Auch dieses gehört, anthropologisch gesehen, zu den vielen Gesichtern der menschlichen Rationalität, die allzu lange vernachlässigt wurden (243ff). Nachdem v. H. gezeigt hat, dass sich das religiöse Bewusstsein evolutionär entwickelt hat und sich nicht auf biologische Mechanismen reduzieren lässt, ist die Bahn frei, nach einer Neuinterpretation der theologischen Vorstellung von Einzigartigkeit zu suchen. Dieser Aufgabe widmet sich das letzte Kap., das die Diskussion um menschliche Einzigartigkeit abrundet.

Damit erfüllt das Buch von v. H. den am Anfang formulierten Anspruch: eine Problematik, die für verschiedene Disziplinen entscheidend ist, herauszugreifen und sichtbar zu machen, wie sich unterschiedliche Perspektiven ergänzen. Dazu müssen nicht nur Philosophie und Theologie sich mit den empirischen Wissenschaften auseinandersetzen; auch diese könnten durch genuin theologische Fragestellungen bereichert werden. Das Buch ist flüssig geschrieben und für jeden Leser zu empfehlen, den die Frage Kants, was der Mensch sei, beschäftigt.

Freiburg i. Br. Regine Kather

[4] "In human knowledge, in moral awareness, in aesthetic appreciation, and in religious awareness we transcend our biological origins. This perspective enables us to see human cognition as the mediator between biology and culture, and cultural explanation as requiring explanations beyond the biological theory of evolution."

[5] "An imaginative, embodied interpretation of the imago Dei specifically directs us toward recognizing that our very human disposition or ability for ultimate religious meaning is deeply embedded in our species' symbolic, imaginative behavior, specifically in religious ritual as that specific embodiment of discourse with God and with one another. This view presupposes that the embodied person has biologically emerged in history as a center of self-awareness, religious awareness, and moral responsibility."

[6] "This spectacular cave art, along with portable art, personal ornamentation, and the design and form of advanced stone tools, reflects the newly arrived human symbolic component that in time would define what it means to be human."

[7] "What this means is that the remarkable expansion of the brain that took place in human evolution was not the *cause* of symbolic language but in a sense rather the *consequence* of it. [...] More than any other species, hominids' behavioral adaptations have determined the course of their physical evolution, rather than vice versa."

Agamben, Giorgio: **Homo sacer**. Die souveräne Macht und das nackte Leben (HS). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002. 224 S., pb. € 10,00 ISBN: 3–518–12068–9 (ital.: Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi 1995 = Homo sacer, Bd. I);

ders., **Ausnahmezustand**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004. 128 S., pb. € 9,00 ISBN: 3–518–12366–1 (ital.: Stato di eccezione. Torino: Bollati Boringhieri 2003 = Homo sacer, Bd. II,1);

ders., **Das Reich und die Herrlichkeit**. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (im Erscheinen), ISBN: 978–3–518–12520–5 (ital.: Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Vincenza: Neri Pozza 2007 = Homo sacer, Bd. II,2) (RG), Teilübers: Die Beamten des Himmels. Über Engel (gefolgt von der Angelogie des Thomas von Aquin). Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen 2007. 153 S., geb. € 15,80 ISBN: 978–3–458–71007–3;

ders., **Die Zeit, die bleibt**. Ein Kommentar zum Römerbrief (Z). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006. 234 S., pb. € 11,00 ISBN: 3–518–12453–6 (ital.: Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani. Torino: Bollati Boringhieri 2000);

ders., **Was ist ein Dispositiv?** (D). Zürich/Berlin: Diaphanes 2008. 48 S., br. € 6,00 ISBN: 978–3–03734–042–4 (ital.: Che cos'è un dispositivo? Roma: Nottetempo 2006).

Bevor seit dem Jahr 2002 in dichter Abfolge die bislang bedeutendsten Werke des italienischen Philosophen Giorgio Agamben (geb. 1942) v. a. im Suhrkamp-Verlag in deutscher Übersetzung erschienen sind, kannte ihn hierzulande kaum jemand. Zu einer verzögerten Kenntnisnahme dieses Autors kam es insbes. auch im Bereich der deutschsprachigen Theologie, denn hier war es erst die 2006 erfolgte Übersetzung einer Abhandlung, die sich im Untertitel als Römerbriefkommentar ausgibt, welche verstärkt den Blick dafür öffnete, dass A. ein – wie auch immer geartetes – „theologisches" Anliegen verfolgt. Spätestens das nun auf Deutsch angekündigte und auf Italienisch bereits seit Februar 2007 vorliegende Buch „Il Regno e la Gloria" („Das Reich und die Herrlichkeit"), das eine „theologische Genealogie" der Ökonomie und der politischen Herrschaft versucht, sollte die Theologinnen und Theologen auf A. weiter aufmerksam machen, denn der Italiener hat hier die diesbezüglichen Überlegungen ausdrücklich in sein zentrales sog. „Homo-sacer-Projekt" eingereiht (und zwar als Bd. II, 2 dieser Trilogie). Es stellt sich nun aber die Frage, was genau genommen A.s – sowohl von seinen theologischen Kritikern wie auch von seinen Befürwortern nicht selten verkannte – philosophisch-theologische Position ist. Um dieser nachzugehen, wäre es sicher wenig hilfreich, nachfolgend minuziös und streng gesondert die Inhalte der jeweiligen, oft im Einzelnen etwas weitschweifigen Publikationen anzuführen. Unsere Besprechung will vielmehr einige in seinem Werk tragende und somit wiederkehrende Grundgedanken in ihrem Zusammenhang benennen und jeweils kritisch beleuchten.

Souveräne Macht, Homo Sacer und Biopolitik

Als programmatisch für den Ansatz A.s muss sicher dessen 1995 erschienenes Werk „Homo sacer" (mit dem Untertitel „Il potere sovrano e la nuda vita") gelten. Wie der Titel bereits verrät, interessiert den ursprünglich als Jurist ausgebildeten Philosophen hier das scheinbar rechtsphilosophische Thema des Verhältnisses dessen, was er als „nacktes Leben" bezeichnet, zur *souveränen Macht*. Doch schnell wird beim Lesen klar, dass es dem Autor – der, schon in seinen frühen Jahren durch Heidegger philosophisch inspiriert, später die italienische Walter Benjamin-Ausgabe besorgte und von 1986 bis 1992 *Directeur de programme* am Pariser *Collège international de philosophie* war – nicht um rechtliche Probleme im engeren Sinne geht, sondern um die philosophische Frage danach, was geschieht, wenn das bloße Leben (als reine Potenzialität gedacht) der Aktualität objektiver Maßstäbe unterworfen wird, und sei es nur in Form einer souverän verfügten *Ausnahme* von diesen Maßstäben. Dass A. hier (und auch noch in späteren Werken) sehr ausführlich auf den umstrittenen deutschen Staatsrechtler Carl Schmitt Bezug nimmt, mag irritieren, solange man nicht erkennt, an welchem entscheidenden Punkt dieser sich von jenem absetzt: A. folgt Schmitt zwar in der strikten Definition des Souveräns als einem, der die Entscheidungsgewalt über den „Ausnahmefall" hat[1], jedoch bewertet er dieses schwer durchschaubare Machtverhältnis keineswegs so affirmativ wie der Deutsche. Es geht A. im Kern darum, mit seinen Untersuchungen Licht in das Dunkel des „arcanum imperii" zu bringen, um die souveräne Macht in voller Kenntnis ihrer wahren Struktur schließlich auflösen zu können und um damit jene Lebensform, die radikal auf dem inneren Geschmack der – wie er sich ausdrückt – „natürlichen Süßigkeit" des Lebens (HS 21)[2] beruht, erst zu ermöglichen.

Um das Leben im Zustand der Ausnahme näher zu beschreiben, stellt uns A. eine von Sextus Pompeius Festus tradierte Figur des archaischen römischen Rechts, den „Homo sacer" (HS 81) vor: Als „sacer" gilt demnach einer, dessen Leben nicht im kultischen Sinne geopfert, der aber von jedem straflos getötet werden darf. Es wird also der extreme Fall einer doppelten Ausnahme (einer *Exzeption* oder eines

[1] Vgl. hier nur Carl Schmitts sehr bekannten, seinem Buchkapitel „Definition der Souveränität" vorangestellten Satz: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet." (Schmitt, C., Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), Berlin: Duncker & Humblot [8]2004, 13–21, 13).

[2] Wir geben an dieser Stelle und nachfolgend – so die Übersetzung bereits vorliegt – die Seitenzahlen der jeweiligen deutschen Ausgaben an. Hier jedoch erschien es ratsam, den Ausdruck „dolcezza naturale" (in der ital. Ausgabe 15) nicht (wie in der dt. Ausgabe) mit „natürliche Annehmlichkeit", sondern im Sinne einer affektiv-sinnlichen Gewissheit tatsächlich so wie oben zu übersetzen.

Banns[3]) beschrieben, in dem ein Lebendiger weder dem Recht (dem Tötungsverbot) noch der religiösen Ordnung (in der sein Leben zum Opfer werden kann) unterliegt, aber gerade durch Exkommunikation aus dieser Gewaltordnung enorm gefährdet und somit indirekt doch von dieser Ordnung betroffen ist; A. spricht – wie auch schon Schmitt – von einem ausschließenden Einschluss.

Diese Figur wird im Weiteren dadurch interessant, dass A. es versteht, überzeugend und mit geschichtlichen Beispielen darzulegen, wie wir im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung in einem gewissen Sinne allesamt Gefahr laufen, „homines sacri" zu werden (vgl. HS 180), da die zunächst auf Erhalt des Lebens angelegten Bestrebungen, dieses durch Rechtsordnung, Wissenschaft, Technik usw. objektiv zu erfassen, nun in ähnlicher Weise dieses Leben selbst „bannen" könnten. Denn der definierbare und somit verfügbare Begriff des Lebens – von A. einleitend mit einer auf Aristoteles zurückgeführten Unterscheidung „bíos" genannt – ermöglicht es nun, jenes Leben, das sich solchen Objektivierungen entzieht oder ihnen entzogen wird – die sog. „zōē" –, als insofern nur noch „nacktes" Leben aller politischen Legitimationen zu entkleiden, was die rechtlich-politische Beziehung des Banns kennzeichnet, als die Aus-nahme des Lebens, ein Ausschluss, der wie gesagt, als solcher gleichzeitig ein Einschluss ist.

Der Philosoph stellt diesem als „Biopolitik"[4] bezeichneten Versuch, das objektive Gesetz durch die Bannung des Lebens zu verteidigen, die Vision einer „Politik" und eines „Gesetzes" entgegen, welches sich ausschließlich aus der *Potenz des Lebens* – der „zōē" – bildet. Das klingt sicher auch für das theologische Ohr zunächst sehr gut: Man fühlt sich an Jesu Wort erinnert, wonach der Sabbat (das Gesetz) für den Menschen (sein Leben) da sei und nicht der Mensch für den Sabbat (vgl. Mk 2,28). Doch als Theologe wird man darüber hinaus fragen müssen, wie diese „zōē" offenbar wird. Darüber erfahren wir bei A. sehr wenig. Zumindest deutet er in seinen Überlegungen zum Mensch-Tier-Verhältnis[5] an, dass das kreatürliche Leben, von dem der Mensch sich in seiner Selbstdefinition als Mensch absetzt und das doch immer die unhintergehbare Grundlage dieser Menschwerdung bleibt, der menschlichen Erkenntnis zwar nicht verschlossen, aber nur als ein Unerkennbares offenbar und als solches anzuerkennen ist. Dieses Anerkennen des Unerkennbaren besteht für ihn in der Besinnung auf jene „ursprüngliche Ermöglichung" oder „Potenz" des Lebens, welche als solche aber „die grundlegende Form einer Nicht-Potenz" hat, d. h. selbst nicht nochmals Gegenstand des (Erkennen-)Könnens ist.[6]

Dennoch sagt er hier wie an anderen Stellen nicht mit letzter Deutlichkeit, ob das Offenbarwerden des Lebens seiner Auffassung nach eine Passibilität[7], ein radikal empfangenes Vermögen, theologisch gesprochen eine „Gnade" ist, oder ob der Lebendige in der ihm zukommenden reinen Potenzialität sich jeweils selbst verdankt. Davon jedenfalls würde sehr entscheidend abhängen, wie sich die A.'sche Kritik zu theologisch-politischen Entwürfen wie etwa der Befreiungstheologie verhält – gerade auch angesichts seiner Skepsis gegenüber einer „historischen Aufgabe" der Menschheit[8], die auch das politische Ziel gleicher Lebensmöglichkeiten für alle zu betreffen scheint.

Als von Gott geschenktes und gewolltes ist das Leben aus theologischer Sicht jeglicher biopolitischer Verfügbarkeit entzogen. Daher muss sich umgekehrt jede politische Ordnung daran messen lassen, ob sie ein würdiges Leben für alle ermöglicht oder aber bedroht und verhindert. Oscar Romero konkretisierte die bekannte Aussage des Irenäus v. Lyon, „gloria Dei vivens homo" (Adv. haer. IV 20, 7), mit seiner Feststellung „gloria Dei vivens pauper", die Ehre Gottes besteht darin, dass der Arme lebt.[9] Nun sind die heutigen Armen in der Tat in einem „einschließenden Ausschluss" gefangen, insofern das herrschende Wirtschaftssystem und die damit verbundenen Institutionen politischer Herrschaft ihnen weder eine gerechte Teilhabe ermöglichen noch zulassen, dass sie ihr Leben unabhängig von diesen Systemen selbst organisieren. Die interessante Frage gerade für die befreiungstheologische Praxis wäre, ob A.s Entwurf einer am „nackten Leben" orientierten Politik Anhaltspunkte bieten kann, wie eine Befreiung zum Leben trotz dieser Bedingungen gelingen kann. Theologisch gesprochen ist es der Glaube an die Auferweckung Jesu, der die Opfer des herrschenden Systems hoffen lässt, dass Gott ihr Leben trotz der scheinbar siegreichen Mächte rettet, und so eine widerständige Praxis erst ermöglicht; aber bei der Suche nach konkreten Praxisformen, die den bestehenden Machtverhältnissen etwas entgegensetzen können, ist die Analyse der Funktionsweise von Macht unabdingbar. Ein kritischer Dialog mit A.s Zeitdiagnose, gerade auch in seinem Anknüpfen an Walter Benjamin und Michel Foucault, könnte sich daher für eine dem Leben der Armen verpflichtete Theologie als durchaus weiterführend erweisen. Ein wesentlicher Diskussionspunkt ist dabei sicher die Frage nach möglichen sozialen Organisationsformen, die dem Leben dienen, ohne es erneut einem zum Selbstzweck werdenden System zu unterwerfen.

Paulus, Messianismus und Restzeit

Im Kontext seiner Überlegungen zum „Ausnahmezustand" (auch der weitergeführten in dem gleichnamigen Werk, Homo sacer II, 1) muss A.s Bezug zum Apostel Paulus gesehen werden. Der Philosoph nimmt hier eine ungewohnte Perspektive ein: Was als „Kommentar zum Römerbrief" angekündigt wird, entpuppt sich bald als eine Untersuchung des Proömiums zu diesem Brief und sogar nur des ersten Verses daraus. In diesem, so die einleitende These A.s, sei jedoch die ganze Botschaft nicht nur des Briefs, sondern des Völkerapostels überhaupt bereits enthalten. Er verdeutlicht nämlich an sehr weit ausgeführten Überlegungen zu den ersten zehn Wörtern des Textes, dass Paulus ein besonderes Bewusstsein seines Herausgenommenseins aus dem Gesetz (Z 118ff) gehabt habe. Das, so A.s Überzeugung, mache den eigentümlichen paulinischen Messianismus aus, der in der Verkündigung des „ho nyn kairós" kulminiere. Er stellt diesen schließlich in die Nähe des „schwachen Messianismus" Walter Benjamins, von jenem verstanden als die Gegenwart einer „‚Jetztzeit', in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind"[10]: ein Verständnis von Zeit, das im Bewusstsein der erlösungsbedürftigen Vergangenheit die Zukunft für die rettende Unterbrechung der Geschichte offenhält, ohne aber der „starke" Messianismus einer die Geschichte ein für allemal gleichsam abschließenden Offenbarung zu sein. Diese „Jetztzeit" wird von A. mit Blick auf die apokalyptische Sprache des Paulus (vgl. Röm 11,5, der sich hier auf Jes 10,20–22 bezieht) als „Restzeit" bezeichnet. Der Begriff ist jedoch hintergründig: Schon in seiner Untersuchung zur Möglichkeit, Zeugnis von der Shoah zu geben („Was von Auschwitz bleibt"[11]), ging A. auf den Begriff des „Rests"[12] ein. Der Rest ist aber in der neueren Philosophie nicht erst bei ihm ein bedeutender Begriff, sondern viel früher bereits bei Jacques Derrida. Dort bezeichnet er jenen uneinholbaren Unterschied, der sich in der *Kluft* auftut, welche entsteht, wenn es zu einem sprachlichen Aufschub (bzw. zu einer Auf*teilung*) von Sinn kommt: So ist die aktuelle Sprache stets nur die Spur eines Abwesenden, Ungesagten und kann somit auch nie in einem übergreifenden Sinne für das *Ganze* zeugen. Auf dieser Linie fordert A. der Sache nach einen Messianismus, der sich auf das Ganze nur im Bewusstsein dieses Rests bezieht, also, wenn man so will, eine „Theologie des Rests": „Im Begriff des Rests fällt die Aporie des Zeugnisses zusammen mit der messianischen. Wie der Rest von Israel weder das ganze Volk noch ein Teil von ihm ist, sondern gerade die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil bedeutet, mit sich selbst und miteinander zusammenzufallen; und wie die messianische Zeit weder die historische Zeit noch die Ewigkeit ist, sondern die Kluft, die sie teilt; so sind die Zeugen von Auschwitz weder die Toten noch die Überlebenden, weder die Untergegangenen noch die Geretteten, sondern das, was als Rest zwischen ihnen bleibt."[13] Dieser Rest wird sowohl von Derrida als auch von A. als jene unverobjektivierbare Potenzialität aufgefasst, die wie der „Mann vom Lande" in Kafkas vielzitierter Parabel „Vor dem Gesetz"[14] in einer vor-gestellten (also objektiven) Aktualität nicht ein- bzw. aufgehen kann. Allerdings lässt sich gerade an dieser Stelle auch eine verstärkte Kritik A.s an Derrida festmachen: War Derrida noch in den früheren Schriften für den Italiener so etwas wie ein „Spiritus rector" (etwa bei seiner Kritik einer phonozentristischen Sprachauffassung in „Die Sprache und der Tod"[15]), so lässt sich im Rahmen des Homo-sacer-Projekts bis hin zu dessen neuestem Bd. „Il sacramento del linguaggio" („Das Sakrament der Sprache"[16]), der die Performanz des gesprochenen „Eids" behandelt, eine mehr oder minder ausdrückliche Zurückweisung der Derrida'schen Philosophie und der Auffassung des Gesetzes als eine „Geltung ohne Bedeutung" feststellen. Für A. ist – gegen Derrida – die (auch bei Kafka erzählte) „Schließung des Gesetzes" eine wirkliche Lösung der gesetzlichen Aporie, die dem „Rest" erst seine messianisch-theologische Dimension verleiht (vgl. HS 65, 68).

Er liest nun diese „Theologie des Rests" seines Römerbriefkommentars kritisch gegen alle theologischen Traditionen im Christentum. Muss aber – so fragen wir uns – diese Opposition so absolut ausfallen? Gerade wenn die paulinische Gesetzeskritik konsequent in ihrem jüdisch-apokalyptischen Zusammenhang gelesen wird, wie A. es ausdrücklich unter Berufung auf Jacob Taubes tut (Z 12–14 u. ö.)[17], zeigt sich doch auch die der Tora selbst innewohnende kritische Dimension, die die Vergötzung jedes menschengemachten Systems verbietet und die menschliche Gesellschaft auf die Gerechtigkeit Gottes verpflichten will: ein Gesetz zum Schutz der Schwachen vor „ägyptischen Zuständen", das die Idee einer Gesellschaftsordnung, die dem Leben dient, konsequenter verwirklicht als so mancher neuzeitliche philosophische Entwurf. Dass die realen politischen Verhältnisse es in ein nur noch moralisches, seiner befreienden Kraft beraubtes gesetzliches System verkehren konnten, ist ja gerade die Aporie, auf die die apokalyptische Theologie eine radikale Antwort sucht.

Freilich unterscheidet A. sein Verständnis des paulinischen Messianismus von der Apokalypik, aber wäre Kafkas Parabel bezogen auf Paulus dann vielleicht so zu lesen, dass der Messias diese „Geltung [des Gesetzes] ohne Bedeutung" offenlegt (vgl. Röm 7,7–25)? Schließlich schreibt Paulus selbst von einem „Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus", das die von der Tora verlangte, aber von den Machtverhältnissen verhinderte Orientierung am Leben durch den Bruch mit eben diesen Verhältnissen neu ermöglicht (Röm 8,1–11). Möglicherweise hindert A.s Skepsis gegenüber einer als religiös verstandenen Überlieferung ihn daran, die in der Tora angelegte Tradition theologischer Götzenkritik aufzugreifen, obwohl er deren Intention in seinen eigenen Ausführungen sehr nahe kommt.

---

[3] A. nutzt bei diesem Wort die semantische Konnotation des entsprechenden ital. Wortes „bando" und das etymologisch damit verwandte „abbandono" (Verlassenheit, Überlassenheit), um das vom ihm Gemeinte in seiner Bedeutung zu vertiefen.

[4] Der Ausdruck „Biopolitik" bzw. „Bio-Macht" geht, wie A. schon zu Beginn seines „Homo sacer" auch deutlich festhält, auf Michel Foucault zurück (vgl. Foucault, M., Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, 159–190, 166 passim). A. geht es um eine vom späten Foucault nicht (mehr?) vollzogene theoretische Einbindung politischer und individueller Aspekte der Biopolitik. Dabei lässt er sich u. a. vom politischen Denken Hannah Arendts herausfordern.

[5] Agamben, G., Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 (ital.: L'aperto. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri 2002).

[6] Vgl. ebd., 76.

[7] Dieser Begriff stammt von dem franz. Philosophen Michel Henry, bringt aber das hier zur Frage stehende – den *passiven* Grund von *Possibilität* – auf den Punkt.

[8] Agamben, Das Offene [Anm. 5], 84ff.

[9] Vortrag am 2. Februar 1980 anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Univ. Löwen, dokumentiert in: Junge Kirche 41 (1980), 258–264.

[10] Vgl. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte. In: Ders., Gesammelte Schriften VII Bd.e, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, Bd. I/2, 686–692, sowie eine diesbez. Notiz in: Ders., a. a. O. Bd. V/1, 578.

[11] Agamben, G., Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 (ital.: Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Torino: Bollati Boringhieri 1998 = Homo sacer, Bd. III).

[12] Dass die Übersetzung „restare" sinnvollerweise jeweils mit „bleiben" wiedergibt, verwischt im Deutschen leider die Spur dieses Begriffs im Titel.

[13] Agamben, G., Auschwitz, a. a. O., 143.

[14] In: Kafka, F., Gesammelte Werke. Erzählungen, hg. v. Max Brod, Frankfurt a. M.: Fischer 1983, 120f.

[15] Agamben, G., Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007 (ital.: Il linguaggio e la morte. Torino: Einaudi ^{3}1989).

[16] Ders., Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento, Bari: Laterza 2008 (= Homo sacer, II,3).

[17] Mit Hinweis auf Jacob Taubes, Die politische Theologie des Paulus, München 1993.

Dispositiv, Profanierungen und politische Theologie

Kaum vermuten würde man wohl einen dezidiert theologischen Kontext bei A.s Weiterführung des Dispositiv-Begriffs von Michel Foucault, bezeichnet dieser doch zunächst das Verhältnis jener mitunter sehr heterogenen Diskurse, welche das Spiel der Macht bestimmen. A. führt jedoch aus, dass eine weiterreichende Genealogie dieses Begriffs uns auf die Idee der „theologischen Ökonomie" lenken würde, und zwar als eine „sakrale" Form, sich der Lebewesen, vorgeblich um deren Heils willen, zu bemächtigen (vgl. D 19ff).

Nun fordert A. eine konsequente „Profanierung" – keine „Säkularisierung"[18] – dieses Dispositivs. Das bedeutet für ihn, dass bestimmte daraus hervorgegangene Machtstrukturen der Sphäre einer heiligen Unantastbarkeit entzogen werden. Dies sei insbes. hinsichtlich der das menschliche Leben unterdrückenden Ökonomie des heutigen quasireligiösen Kapitalismus vonnöten, der es sogar verstehe, das „Spiel" – eigentlich ein vorzügliches „Organ der Profanierung" religiösen Kults – als medial überhöhte „Liturgien" (z. B. in den sog. Gameshows) zu depotenzieren: „Das Spiel zu seiner rein profanen Berufung zurückzuführen ist (heute) eine politische Aufgabe."[19]

Im Dienste solcher „Aufklärung" religiös kodierter Macht sieht A. auch seine Analysen zur politischen Verwobenheit der Theologie in seinem neueren Werk „Il Regno e la Gloria". Den Anfang nimmt er hier wiederum bei Schmitt. Diesmal bezieht er sich auf die Kritik des Theologen Erik Peterson an Schmitts Konzept einer „Politischen Theologie" in dessen Schrift „Monotheismus als politisches Problem" von 1935[20], die dahin geht, dass der christliche Gott als „dreieiniger" nicht als einheitliche Souveränität zu denken sei. A. greift die Peterson'sche Kritik auf und entwickelt sie zunächst im Sinne seiner zuvor skizzierten theologischen Konzeption politischer Strukturen weiter, um schließlich eine (auch in früheren Schriften bereits anklingende, hier aber klarer betonte) Grundannahme sehr deutlich werden zu lassen, nämlich dass die Rechtsproblematik älter sei als die der Religion: In der Religion sei das Gesetz souveräner Herrschaft, um es zu befestigen, sakralisiert worden und es sei nun an der Zeit, diese Sakralisierung aufzuheben, zu profanieren. So würden auch drückende Mystizismen, wie etwa der Vorsehungscharakter einer freien kapitalistischen Wirtschaft, ans Licht ihres Ursprungs geführt, eben zu jener „Schwelle" („soglia"), die A. hier (wie schon in Homo sacer I) am Ende jedes Kap.s aufsucht. Er betreibt also eine *Archäologie* der von ihm ausgesprochen kritisch betrachteten Moderne. In diesem Sinne schließt er auch seine Ausführungen in diesem Buch mit dem Satz: „La modernità, togliendo Dio dal mondo, non soltanto non è uscita dalla teologia, ma non ha fatto, in un certo senso, che portare a compimento il progetto dell'*oikonomia provvidenziale*." (RG 314: „Die Moderne hat, indem sie Gott von der Welt abgelöst hat, nicht nur nicht den Ausstieg aus der Theologie geschafft, sondern sie hat damit in einem gewissen Sinne nichts anderes gemacht, als das Projekt der *providentiellen oikonomia* zur Vollendung zu bringen.")

Indem A. aber gerade eine herrschaftskritisch verstandene „Politische Theologie" – wie sie innertheologisch etwa von Johann-Baptist Metz vertreten wird – in seinem Ansatz eigentlich ausschließt, benimmt er sich der Chance, der Frage weiter nachzugehen, ob nicht ein solches Denken der Profanierung der Macht Gottes auch innerhalb des Christentums, etwa auf der Linie einer anthropologisch gewendeten Theologie möglich sei. Hier wäre v. a. an die zentrale Bedeutung der Autorität der Leidenden zu erinnern, die sich jeder theologischen Überhöhung eines politischen Systems widersetzt. Zugespitzt formuliert lässt sich wohl keine radikalere Profanierung denken als ein Gott, der sich selbst mit den Opfern menschlicher Machtstrukturen identifiziert.

A. zeigt sich gerade in seinen neueren Schriften als ein außergewöhnlich scharfsinniger, origineller und kreativer Denker. Seine beziehungsreichen Analysen zum Zusammenhang von Macht, Religion und Metaphysik in einer diesbezüglichen theologischen Forschung einfach zu ignorieren, wäre sicher ein schwer verzeihbarer Fauxpas. Auch wenn A.s Verhältnis zur Theologie von letzterer (so wie oben angezeigt) nicht widerspruchslos hingenommen werden kann, verkennen jene, die vor einem stark eingeschränkten Fachhorizont methodische Fehler seiner Behandlung theologischer Einzelthemen ankreiden, vorschnell sein eigentliches Anliegen: Die „philosophische" Reflexion auf die Funktionsmechanismen der Mächte, die dem Leben entgegenstehen, und die Möglichkeiten ihrer Überwindung.

Philosophisch wie theologisch bleibt aber die Frage bestehen, wie das Leben, die Sprache und überhaupt jedes Können sich selbst offenbar werden. Die Beantwortung dieser schlechthin grundlegenden Frage, um die A. im Rahmen seines Homo-sacer-Ansatzes nicht herumkommt und die u. U. noch einmal ein auf diese Weise tiefer ansetzendes Gespräch mit der zeitgenössischen Theologie erlaubt, darf mit Spannung erwartet werden.[21]

Düsseldorf / Münster Marco A. Sorace / Christine Berberich

[18] A. versteht die „Säkularisierung" lediglich als eine entsprechende Verlagerung als solcher unangetasteter Machtverhältnisse und setzt dem den „revolutionären" Begriff „Profanierung" entgegen. Da der Begriff der „Säkularisierung" tatsächlich unter sehr verschiedenen Aspekten (etwa bei Hans Blumenberg) diskutiert wurde, sind diese Debatten – auch mit Blick auf A. – weiter zu beachten.

[19] Agamben, G., Profanierungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005 (ital.: Profanazioni, Roma: Nottetempo 2005), hier 71–80, Anm. 74.

[20] In: Peterson, E., Theologische Traktate, hg. v. Barbara Nichtweiß, Würzburg: Echter 1994, 23–81.

[21] Die Frage nach den epistemologischen Grundlagen seines Lebensbegriffs bleibt bei A. bis zu seiner jüngsten methodologischen Arbeit „Signatura rerum". Über die Methode. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009 (ital: Sul metodo, Torino: Bollati Boringhieri 2008), welche drei Beiträge zur Wissensarchäologie Foucaults versammelt, noch immer weitgehend unbeantwortet.

Systematische Theologie

Vorgrimler, Herbert: **Geschichte des Paradieses und des Himmels.** Mit einem Exkurs über Utopie. – Paderborn: Wilhem Fink 2008. 327 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–7705–4163–8

Der Vf. verwendet in seinem Buch eine ähnliche Darstellungsweise wie in seiner „Geschichte der Hölle": Unterschiedliche Himmelsvorstellungen aus der gesamten Geistesgeschichte werden vorgestellt, indem aus dem reichhaltigen Material dieser Geschichte einzelne Passagen zu Wort kommen und durch die Kommentare des Autors lose verbunden sind. Der Hauptteil des Buches (77–319) behandelt die Himmelsvorstellungen. Dem vorausgehend erscheint ein kürzerer Teil über Paradiesesvorstellungen (16–66), da im allgemeinen Bewusstsein die Metaphern des Himmels und des Paradieses oft synonym gebraucht werden. Da sich christlich eschatische Hoffnungsbilder der Anklage der Weltvergessenheit ausgesetzt finden, bildet ein Exkurs über Utopie (66–73) die Überleitung zwischen den beiden Hauptteilen.

Im ersten Teil der Geschichte des Paradieses werden die atl. Paradiesesgeschichten und ihre historische Erfassung, die Geschichte des Paradieses im Judentum, die Paradiesesvorstellungen des Islam mit ausführlichen Koran- und Hadithzitaten sowie ihrer Bedeutung für eine mögliche Gewaltbereitschaft des Islam, Paradiesesvorstellungen der Alten Kirche und des MA sowie der Neuzeit vorgestellt. Der Teil schließt mit ausgewählten Beispielen von Paradiesesvorstellungen aus Poesie, Literatur und den zeitgenössischen Medien.

Der kurze Exkurs über Utopie geht neben einer Beurteilung der Thematik durch Rahner und etwas kürzer durch Metz v. a. auf zeitgenössische Utopiebeurteilungen ein, indem klassische Geschichtsentwürfe des ausgehenden 20. Jh.s – wie die Fukuyamas und Huntingtons – genauso behandelt werden wie posthumanistische Utopien. Als Zeitdiagnose enthält auch dieser Teil einige literarische Beispiele.

Der Hauptteil über die Geschichte der Himmelsvorstellungen wird mit der klassischen Antike eröffnet, der das AT und recht ausführlich frühjüdisch-zwischentestamentliche Vorstellungen folgen. Nach der Behandlung der ntl. und apokryphen Himmelsvorstellungen kommen sehr ausführlich die unterschiedlichen Vorstellungen der Alten Kirche (117–155) zu Wort. In der Darstellung der Himmelsvorstellungen des MA (155–214) liegt das Gewicht neben den Ausführungen Thomas von Aquins (165–177) v. a. auf der Mystik (177–200) und literarischen Vorstellungen, die mit Dante beginnen, mit Angelus Silesius aber bereits das MA verlassen und mit Novalis die Romantik der Neuzeit erreichen. Während die Reformation auf vier Seiten, die Gegenreformation auf fünf Seiten und die Zeit bis zur Aufklärung insgesamt nur äußerst knapp behandelt werden (214–225), wird den Himmelsvorstellungen im Gefolge der Aufklärung durch die Darbietung ausführlicher Textauszüge von Reimarus, Mendelsohn, Kant, Herder, Goethe, Humboldt, Fichte, Hegel und Feuerbach vergleichsweise viel Raum geboten (225–238). Im umfassenden Teil über Texte des 19. und 20 Jh.s (239–282) kommen Schleiermacher, Kierkegaard, Bonhoeffer, Barth und F. W. Marquardt von Seiten der reformatorischen Theologie sowie M. J. Scheeben, J. Bautz' spekulative Himmelslehre von 1881, J. Staudinger, kurz Guardini, Rahner, H. U. v. Balthasar und J. Ratzinger von Seiten der katholischen Theologie zu Wort. Ebenso behandelt werden katechetische und befreiungstheologische Texte. Der folgende Abschnitt über „kirchenamtliche Texte" (282–304) behandelt neben solchen Texten der katholischen Kirche auch einige derer Katechismen, setzt aber befremdlicherweise mit einem kurzen Abschnitt des für die meisten reformatorischen und reformierten Kirchen nicht „kirchenamtlichen" Heidelberger Katechismus ein. Als letztes materiales Kap. folgt ein „Varia" genannter Abschnitt (304–315), in dem Auszüge aus Umfragen, aus Interviews prominenter Persönlichkeiten, Literarisches und Lyrisches sowie Cinematographisches geboten werden.

Das Buch schließt mit einer theologischen Schlussbetrachtung (315–319), in der der Vf. Auskunft über seine eigene Position gibt, die natürlicherweise auch durch seine Kommentare und durch seine Auswahl der Texte durchscheint.

Die gegenwärtige geistesgeschichtliche Situation wird als die einer neuen gegenseitigen Offenheit von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften gekennzeichnet, dergestalt, dass erstere zunehmend Offenheit für Sinnfragen gewinnen, letztere, einschließlich Religion und Theologie, neu fragen, wie ethisches Verhalten kommunikabel gemacht werden kann. Dieses geistige Klima biete eine neue Offenheit für die Metapher des Himmels, die mit den beiden nichtmetaphorischen Begriffen „Gott" und „Jesus Christus" untrennbar verbunden sei. Zum Gottesbegriff gehöre dabei unhintergehbar dessen Selbstbekundung als *bonum diffusivum sui*, so dass die Hoffnung auf unbedingten Sinn begründet ist, wie auch eine endgültige Vernichtung des Geschaffenen ausgeschlossen ist. Durch „Jesus Christus" ist ein Jenseits nicht schlechthin unbekannt, sondern die im Hier-und-Jetzt erfahrbaren personalen Beziehungen in ihrer Dynamik haben letztgültige Bedeutung. Die religiöse Metapher des Himmels wird von diesen begrifflichen Gehalten mitgeprägt; darüber hinaus weist sie darauf hin, dass die über den Tod hinaus zu hoffende letztgültige Hoffnung, die mit dem Himmel benannt wird, die einer Sozialgestalt ist. Die unterschiedlichen und mannigfachen Vorstellungen des Himmels sind offen für je unterschiedliche Ausgestaltungen dieser begründeten Hoffnung und führen von ihrer Erkenntnis in der Innerlichkeit der mystischen Einigung mit Gott wieder zurück ins Diesseits und in handlungsorientierende Nächstenliebe. Der Vf. gewinnt aus der Beschäftigung mit den Himmelsvorstellungen aber auch deutliche Grenzen, an der die Theologie und die Wissenschaft das ihnen Sagbare überstiegen haben. Das Überschreiten dieser Grenzen sei in Zukunft zu vermeiden. Als Bespiele dieser Grenzen werden genannt: Spekulationen über Prädetermination, die Inanspruchnahme der Eigenschaft der (ausgleichenden) Gerechtigkeit Gottes für einen doppelten Gerichtsausgang, die Postulierung einer unterschiedlichen eschatischen Dignität unterschiedlicher geschöpflicher Personen im „Himmel" (319: „Sind die Phantasien [...] über die unterschiedliche Ausstattung der Heiligen und Seligen [...] etwas anderes als Ausdruck einer maßlosen Überschätzung eigener irdischer Verdienste [...]?"), die quasi-naturwissenschaftliche Behauptung der Reduktion von Geistigem auf Materiefunktionen, ein neues Nachdenken über die Begriffe der Zeit und der

Vollendung, über die bereits alles gesagt sei. Als Erkenntnisgrundlage gilt letztlich: „‚Erfahrungen' des Himmels in der Zeit dieses irdischen Lebens sind nur in der Innerlichkeit der Mystik möglich, basierend auf einem Vorschuss des Vertrauens zum göttlichen Geheimnis, vernunftgemäß und eingedenk des kulturellen Gedächtnisses der Glaubensgemeinschaft. Alles andere [...] sind periphere Vorahnungen, der Vergänglichkeit ausgeliefert." (319)

Angesichts dieser Selbstdeutung, die man sich als Leser eher zu Beginn als zum Ende des Buches wünschen würde, fällt auf, dass die Metapher des Himmels hier so umfassend gebraucht ist, dass sie nicht nur die eigentliche Himmelsvorstellung, sondern auch andere Bilder der eschatischen Hoffnung umfasst. Diese Doppeldeutigkeit erklärt dann auch die unterschiedliche Auswahl der materialen Texte: Zuweilen fokussieren diese ganz auf die Himmelsvorstellung im engeren Sinne, zuweilen sind sie auf das Thema eschatischer Hoffnungsbilder überhaupt ausgedehnt. Aus Sicht der evangelischen Perspektive fällt auf, dass die mannigfache reformatorische Tradition nur sehr knapp dargestellt wird. Auch Vorstellungen aus der angelsächsischen und angloamerikanischen Geschichte der Eschatologie erscheinen kaum. Die unterschiedliche Gewichtung der Auswahl bleibt freilich die des Vf.s und kann anhand der Zwecksetzung eines Buches, das sich gleichermaßen an das Fachpublikum, als Materialsammlung an den Unterrichtenden und an den interessierten Laien wenden will, aus der je eigenen Perspektive bedauert, kaum aber kritisiert werden. Aufgrund der breiten Zielsetzung ist auch eine andere Eigenart des Buches zu erwähnen: Der kundige Leser stößt immer wieder auf Themen und Vorstellungen, über die er mehr erfahren möchte, was freilich das Buch in seinem Rahmen nicht leisten kann und will. Dies gilt sowohl für die systematische Darstellung und den jeweiligen geistesgeschichtlichen Hintergrund als auch für die Darbietung des Materials selbst. Für die Lesenden des Fachpublikums dürfte das Buch damit eine spannende Lektüre darstellen, die sicherlich viele alte Bekannte, aber auch einige Kuriositäten in recht lockerer Verbindung erscheinen lässt; für den Unterrichtenden eine mögliche Materialsammlung, die genau dann benutzbar ist, wenn man sich über das eigene inhaltliche Konzept und die didaktische Zielsetzung schon im Klaren ist, und für den interessierten Laien eine hoffentlich anregende und nicht zu schwierige Lektüre, bei der man sich aber über die notwendigerweise beschränkte Auswahl und die Perspektivität im Klaren sein sollte. Dass eine der Zielgruppen das Buch nicht gewinnbringend in die Hand nehmen könnte, erscheint mir hingegen nur schwer vorstellbar.

Heidelberg Markus Mühling

Müller, Matthias: **Christliche Theologie im Angesicht des Judentums**. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 368 S., kt € 32,00 ISBN: 978–3–17–021105–6

Zentral für die Originalität des Sinnmusters dieser Studie ist eine eng ineinander verschlungene ‚Brezelstruktur' aus zwei Schulen – nämlich jenen zwei Denkwegen, die sich seit geraumer Zeit in der dt. kath. systematischen Theologie zugleich spinnefeind und nah wie Geschwister gegenüberstehen. Ich nenne sie der kurzen Klarheit halber beim gegenseitigen Rufnamen: „die Postmodernen" und „die Letztbegründer".

Die kath. Theologie hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten in Gestalt dieser beiden Schulen zwei eigenständige, originär theologische Entwürfe mit Anschluss an die Avantgarde der philosophischen Diskussion hervorgebracht. Gemeinsam sind ihnen die hohe intellektuelle Aktualität und ihr philosophisch inhaltlicher Ausgangspunkt von der kritischen Auseinandersetzung letztlich mit der zerbrechenden Tradition der Moderne. In nicht nur konträrem, sondern kontradiktorischem Verhältnis zueinander stehen hingegen die Wege, die sie wählen, in Methode, Vokabular und Sprachstil.

Während man es normalerweise aufgrund der letztgenannten drei Elemente sofort beim Aufschlagen einer neueren systematisch-theologischen Arbeit merkt, wenn sie einer der beiden Schulen angehört, begegnet man in Müllers Arbeit nicht etwa keiner der beiden, oder einer undeutlichen Unbestimmtheit – sondern beiden in Reinform. Einzelne Abschnitte, einzelne Sätze lassen sich zweifelsfrei je einer der beiden Seiten zuordnen. M. zwingt das Geschwisterpaar einfachhin zusammen in ein neues gemeinsames Projekt, das die Ziele beider Seiten systematisch aufgreift: eine „Theologie der Geduld".

Von der Bedeutung der Begriffe „Warten" und „Geduld" philosophisch bei Emmanuel Levinas (Kap. I) und theologisch zunächst im nachbiblischen rabbinischen Judentum (Kap. II), dann im NT und schließlich bei ausgewählten frühkirchlichen und modernen christlichen Theologen (Kap. III erster Teil) ausgehend, schlägt diese fundamentaltheologische Diss. ein neues Paradigma für die Begegnung systematischer christlicher Theologie mit dem Judentum vor (Kap. III zweiter Teil).

Obwohl ein Begriff wie „Warten" es vielleicht vermuten lassen könnte, geht es in dieser Untersuchung nicht um praktische und wissenschaftliche Verhaltensregelprinzipien für das Gespräch der beiden Religionen, sondern um eine systematische und kritische neue Selbstbestimmung für die christliche Theologie in Bezug auf ihre Haltung gegenüber dem Judentum, als neuformulierte Antwort auf die Frage nach einer Reflexion und Revision der Sicht auf das Verhältnis dieser beiden Religionen im Sinne einer Theologie nach Auschwitz.

Grundlage und Kapital des Entwurfes ist die mit der – in beiden religiösen Traditionen gleichermaßen vorhandenen – hohen Bedeutung des ‚Wartens' verbundene Gemeinsamkeit. Einer allzu schnellen Zuspitzung auf den christlich naheliegenden Begriff der ‚*Erwartung*' wird widersprochen: Gerade nicht eine antizipierende Erwartung eines bereits Bestimmten (des Messias, der Wiederkunft Christi), sondern die Haltung des Wartens in der radikalen Offenheit der Geschichte ist Kern des Paradigmas. In diesem Punkt gelingt es M. nun, die Verantwortung, die sich angesichts des Anderen – im Sinne dieses Begriffes bei Levinas – ergibt, in den Sprachen der beiden Denkwege zu artikulieren, und zur einen Seite hin deutlich zu machen, dass es nicht um die tatsächliche Vernichtung dieses Subjektes und des Freiheitsgedankens, zur anderen hin, dass es trotzdem nicht um „die Rehabilitierung irgendeiner ‚letzten Substantialität des Ich'" (87) geht. An keiner Stelle der Arbeit wird ausdrücklich auf diese Syntheseleistung reflektiert. Aber sie ist verblüffend, sie gelingt nicht ein für allemal, sondern findet für jeden Schritt immer neu zueinander und ist für sich lesenswert.

Zu dieser für sich bereits beachtenswerten stillschweigenden „Zusammenfassung" der beiden Schulen in das gemeinsame Projekt, die mit einem beiden Schulen eigenen hohen Maß an Spezialsprachlichkeit einhergeht, gesellt sich in Bezug auf das Methodenrepertoire ein Griff über die Disziplingrenzen der systematischen Theologie hinaus. Zur Erarbeitung seiner Hauptbegriffe verwendet M. eine Methode aus der philologischen Exegese, nämlich die strenge Begriffsfeldanalyse. Lemmabezogen und textnah arbeitet er sich durch die Belege. V. a. für die rabbinische Literatur ergibt sich aus dieser transdisziplinären Methodenwahl wie nebenbei eine spannende kleine Einführung für jeden auf diesem Gebiet noch Unbedarften – und da die große Mehrheit der Leser sich mehr oder weniger zu diesen Unbedarften wird rechnen dürfen, ist diese Funktion durchaus auch als solche intendiert (164).

Und noch eine weitere, außerordentlich spannende „heimliche" Einführung ist zu nennen, die sich dieser offenbar der verschiedenen Diskurswelten sowohl fähigen als auch verbundenen Autorschaft verdankt: eine kleine Einführung in *Scriptural Reasoning*, der Lektüre der rabbinischen Texte vorangestellt. Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich eine seit einigen Jahrzehnten an der *American Academy of Religion* vertretene, interreligiös aufgestellte Forschergemeinschaft, die nach einer von einer nordamerikanischen jüdischen Wissenschaftlergruppe entwickelten Methode zentrale Texte der Tradition gemeinsam „liest". Sie ist eine der kontinentaleuropäisch relativ wenig wahrgenommenen innovativen methodischen Aufbruchsbewegungen theologischer Arbeit im angelsächsischen Bereich. M. hat sich darauf eingelassen und kennt sich aus – und stellt sie vor, wie ein Pionier, der den Daheimgebliebenen lebensnah und konkret von den Entdeckungen einer Expedition berichtet.

Der Untertitel verspricht „Bausteine" – und das beschreibt das Format in gewisser Weise treffend. Der argumentative Fortschritt ist nur vorsichtig ausgeprägt, die Gliederung folgt einer kanonischen Ordnung und stellt mehr ein Schnittmuster für die einzelnen Zugänge dar, als ein stringent geschlossenes System grundzulegen. Historisch fällt auf, dass sich der Zugriff auf die christliche Tradition zwischen Antike und 20. Jh. eine klassische Lücke erlaubt, die nicht begründet oder kommentiert wird. Inhaltlich bleibt bezogen auf das Ergebnis eine offene Frage, inwieweit sich ein real existierendes Judentum nicht von dem letzten Gedankenschritt, dessen spezifisch christliche Perspektivität und Positionierung allerdings auch deutlich benannt wird, doch vereinnahmt fühlen würde. Dieser letzte Gedankenschritt besteht in einem für die wissenschaftstheoretische Selbstreflexion der historischen Theologie relevanten und diskussionswürdigen geschichtstheologischen Vorschlag, der gleichwohl im Rahmen dieser Arbeit nicht diskutiert und gegen andere geschichtstheologische Entwürfe wie etwa den Wolfhart Pannenbergs oder auch geschichtsphilosophische Entwürfe wie den Hegels oder Spenglers vergleichend abgesetzt wird. Er hat zum Inhalt, Geschichte *als* Geschichte, in ihrer spezifischen Zeitlichkeit und ihrer Verantwortungs- und Begegnungsförmigkeit, als christologisch geprägt zu lesen. Dabei wird „christologisch" im Sinne eines gegenseitigen und ineinander verschränkten Wartens von Gott und Mensch aufeinander, als originäre „Geduld Gottes" und „Geduld auf Gott hin" verstanden. Nachdem zuvor mit viel Sorgfalt großes Gewicht auf das Mitspracherecht des Gesprächspartners gelegt wurde, fragt man sich hier, mit welchem Baustein dies noch einmal für eine reale Begegnung in einem gemeinsamen Diskurs anschlussfähig werden könnte. Denn das „gemeinsame Warten" wird von dieser Arbeit als eine systematisch-theologische Aufgabe, nicht pragmatistisch, sondern geleitet von der strengen Arbeit am Begriff verstanden. Dafür ist ihr zu danken.

Frankfurt a. M. Britta Müller-Schauenburg

Peters, Tiemo Rainer: **Mehr als das Ganze**. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne. – Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2008. 186 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7867–2740–8

Systematische Theologien, die nicht bloß geronnene Geschichte widerspiegeln, sondern auf der Höhe der Zeit und kritisch zugleich räsonieren, sind rar. Vielleicht ist dies auch der tiefere Grund dafür, dass theologische Texte heute so selten wirklich spannend sind und ihre Leser/-innen mitzureißen vermögen. Das Buch des Münsteraner Fundamentaltheologen Tiemo Rainer Peters ist auf jeden Fall ein solch seltenes Exemplar. Schon im ersten Satz zitiert der Vf. Dietrich Bonhoeffer: „Was ‚immer' wahr ist, ist gerade ‚heute' nicht wahr. Gott ist ‚immer' gerade ‚heute' Gott." (11) Dieses Wort des protestantischen Theologen und Märtyrers darf getrost als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis von P.s Theologie gelesen werden.

Dass die Neue Politische Theologie kein abstraktes Theoriegebäude darstellt, sondern ein aus einer Gottesmystik geborenes praktisches Reflexionsprojekt im öffentlichen Raum ist (oder doch zumindest sein will), verdeutlicht schon ein erster Blick ins Inhaltsverzeichnis des Buches: Mit Melchior Cano und Antonio Gramsci macht sich P. auf die Suche nach theologischen *Orten*, die unerledigte Sinnzusammenhänge generieren (25–34), er schreibt seinen Gottesreflexionen einen genuinen *Zeitindex* ein (35–42) und fragt nach den Rollen von Theologie und Politik in den höchst widersprüchlichen Säkularisierungsprozessen (55–69).

Als Dominikaner setzt P. in seinem Denken im guten Rückgriff auf Thomas v. Aquin bei den *phantasmata* an – auf das moderne Subjekt hin gesprochen: bei den *Erfahrungen* der Menschen. (Darin erkenne ich übrigens eine gewichtige Parallele zur hermeneutischen Theologie Edward Schillebeeckx'.) Entsprechend hebt der Vf. unter der Überschrift „Die theologische Aufgabe" (12) mit der These an: „Die Theologie ist ein Hilfsmittel, und sie steht nicht am Anfang. Dort steht, feststellbar oder nicht, die Glaubenserfahrung. Theologie ist ein sekundärer Akt, reflektierter Glaube, ‚fides reflexa' [...], der Glaube dagegen ist unmittelbar und er reflektiert nicht." (ebd.) Weil also ein ausschließlich erfahrungsbasierter Glaube seine dem erfahrenden Individuum „evidenteste Evidenz" (13) nicht über sich selbst hinaus vermitteln kann, bedarf er der Hilfsmittel. Zu solchen zählt die Erzählung als eine wesentliche Möglichkeit, Erfahrungen auszutauschen und damit der Isolation im Subjekt zu entkommen. „Wir lesen", so zitiert der Vf. in diesem Zusammenhang aus Richard Attenboroughs *Shadowlands*, „um zu wissen, dass wir nicht allein sind." (ebd.) (Hier hätte man gerne etwas mehr über P.s Interpretation des Spielfilms mit Anthony Hopkins erfahren ...) Wenn also Theorie – nun mit dem Phänomenologen Ronald D. Laing gesprochen – „artikulierte Vision der Erfahrung" (14) ist, dann kann die *theologische* Theorie als artikulierte Vision der *religiösen* Erfahrung definiert werden. Dieser eignet originär ein kritisches Potential, denn als „Reflexion unterbricht sie die Unmittelbarkeit des Religiösen, um den schwierigen Prozess der Verständigung in Gang zu bringen; um nicht schweigen (bzw. sich fügen) zu müssen, wo die fromme Seele, wo Kirchen oder religiöse Bewegungen signalisieren: ‚Das könnt ihr nicht verstehen'" (ebd.). In diesem Sinne begreift P. eine erfahrungsgestützte Theologie immer auch als Kirchen- und Religionskritik, grundsätzlicher noch: als Ideologiekritik. Eine solche kritische Rede von Gott hat ihren Platz nicht mehr im stillen Kämmerlein, sondern beansprucht ihn im Raum des Öffentlichen. So wohlfeil eine solche Forderung im Kontext einer das Zweite Vatikanische Konzil ernst nehmenden ‚Theologie der Welt' auch klingt, so gefährdet erweist sich doch das aufgeklärte und aufklärerische Prinzip „Öffentlichkeit" (Immanuel Kant) heute. Im Rückgriff auf den Soziologen Richard Sennett diagnostiziert P. „Verfall und Ende des öffentlichen Lebens" (Sennett) in theologischer Hinsicht als Einfallstor für alte/neue Götter-Götzen: „Götter, die sich fest etabliert haben in den gesellschaftlichen Übereinkünften, in der Art, wie produziert, konsumiert und verteilt wird; in den Wertvorstellungen, Sicherheitsbedürfnissen, Idealen der Zeit und zunehmend eben auch in den neuen ‚Religionen', die hier als Überhöhung und gleichsam metaphysischer Schutz gesucht werden. [...] Die[se] gegenwärtig herrschenden ‚Götter' werden nicht zuletzt über eine heruntergekommene Öffentlichkeit kultiviert. Sie scheinen sich just in dem Medium, das ihnen ursprünglich den Kampf angesagt hatte, am Leben zu erhalten." (14f) Dementsprechend versteht P. die Theologie mit Bonhoeffer als „Kampfmittel" (11) zur Rettung von Gott und Mensch vor einer doppelten, „alles verschlingenden Banalität" (24): „Ohne den religiösen Glaubensakt, der vorreflexiv und unbedingt ist [...], wäre sie [die Theologie; U. E.] bedeutungslos und überflüssig; ohne ihren argumentativen Widerstand gegen die Götter der gesellschaftlich instrumentalisierten Religion jedoch würde sie verantwortungslos sein im eigentlich theologischen Sinn." (ebd.)

So *old fashioned* sich diese Überlegungen für manch spätmodernen Zeitgenossen anhören mögen, so wichtig erscheint es mir, diese praktisch-kritische Dimension des Theologietreibens heutigen Studierenden wieder in Erinnerung zu rufen. Die Orthopraxie des barmherzigen Samariters als öffentliches Zeugnis gegen Zynismus und Privatismus ist letzten Endes nicht verhandelbar. Genau hier hat die Theologie auch zu Beginn des 21. Jh.s ihre Aufgabe (zu suchen).

Darüber hinaus: Dass die Neue Politische Theologie mehr ist als ein J. B. Metz-Verehrungsunternehmen, zeigt P. mit seinem Kap. zur „Kritik der ‚anamnetischen Vernunft'" (132–147) auf. Auch hier greift er wieder auf das Moment der Erfahrung zurück, wenn er mit Rekurs auf den Briefwechsel zwischen Theodor W. Adorno und Walter Benjamin Vergessen wie Erinnern gleichermaßen als erfahrungsbildend versteht. Gegen eine allzu glatt als *willentlich* gedachte Erinnerung setzt er Marcel Prousts dialektische Scheidung zwischen einer „mémoire volontaire" und einer „mémoire involontaire" (vgl. 138). Wo nach Adorno das „veranstaltete Eingedenken tötet" (144), da eignet der bei Proust vorzufindenden vorbewussten Erinnerung die Potenz, sich der ‚schlechten' Verdinglichung zu entziehen und somit heilsam zu wirken. Diese hier von P. nur skizzierte Differenzierung im Erinnerungsbegriff ist m. E. in der Lage und geeignet, die Metz'sche Kategorie der anamnetischen Vernunft in ihrer „Abstraktheit [...] aufzubrechen" (146, Anm. 321) und ihr so noch einmal eine neue Brisanz einzuschreiben.

Ich schließe mit einem Zitat: „Die Theologie kann ihr Losungswort ‚Gott' dem wissenschaftlichen oder öffentlichen Diskurs nicht einfach anvertrauen, sie darf es ihm aber auch nicht vorenthalten. Sie ist beides, diese Weigerung und dieses Entgegenkommen." (34) P.s Buch löst diese dialektische Gratwanderung in überzeugender Weise ein.

Berlin/Münster Ulrich Engel

Wüstenberg, Ralf K.: **Christologie**. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009. 156 S., kt € 17,95 ISBN: 978-3-579-08049-9

In einer säkularen Welt kann sich das Christuszeugnis nicht mehr auf jene Plausibilitäten stützen, die jahrhundertelang für seine begriffliche Entfaltung vorausgesetzt werden durften. Ein verändertes Zeitbewusstsein konfrontiert die Christologie aber auch mit Fragen, die zu einem vertieften Verständnis ihrer selbst anregen können. Dementsprechend will Ralf K. Wüstenberg, langjähriger Prof. am inzwischen geschlossenen Inst. für Ev. Theol. an der FU Berlin, mit seiner 2009 vorgelegten *Christologie* „eine klare, knappe und verständliche Einführung in das christologische Denken bieten und überdies zu einer selbstbewussten christologischen Rede in der Gegenwart ermutigen" (11).

W. entfaltet keine systematische Gesamtschau der Christologie. Vielmehr identifiziert er fünf Anfragen an die traditionelle Christologie, deutet sie als theologische Herausforderungen und skizziert von ihnen her mögliche Zugänge zum überlieferten Christusbekenntnis. Dazu stützt sich W. ausdrücklich auf die Tradition reformatorischer Theologie. Auch die informativen Literaturhinweise am Ende des Buches bieten überwiegend evangelische Titel (147–156). Katholischen Theologen und Theologinnen eröffnet sich durch die Lektüre ein Zugang zu für sie oft ungewohnten christologischen Perspektiven. Dass diese Perspektiven bisweilen kritisch befragt werden, sei hier zunächst nur angedeutet, macht aber gerade deshalb die Lektüre des Buches zu einer anregenden und zugleich herausfordernden theologischen Entdeckungsreise.

Für W. resultiert eine erste Anfrage an die traditionelle Christologie aus dem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus. Dieser verdächtigt das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem absoluten Offenbarer Gottes und Heilsbringer struktureller Intoleranz (21–37). Eine zweite Anfrage unterzieht den offenbarungstheologischen Anspruch des Christusbekenntnisses der historisch-wissenschaftlichen Kritik (38–57). Eine dritte Anfrage erkennt W. in dem Einwand, Christologie sei lediglich „toter Buchstabe" und „kalter Dogmenglaube" und habe mit dem lebendigen Glaubensvollzug nichts zu tun (58–84). Eine vierte Anfrage richtet sich gegen die traditionelle Soteriologie: „Wie kann ein liebender Gott den Tod seines Sohnes als Gruseldrama inszenieren?" (85–109) Eine fünfte Anfrage an die traditionelle Christologie stellen feministische Theologie und Befreiungstheologie: „Wie kann der Mann Jesus erlösen?" (110–140)

W. will diese Anfragen und die dahinter wirksamen Vorstellungen aufgreifen und analysieren, um am Ende zu zeigen, „wie wir heute theologisch von Jesus sprechen können" (18f). Im Anschluss an Michel Foucault versteht W. sein Vorgehen als Anregung zu einem „Gegendiskurs" (19; 142). Zu diesem will er in Kontinuität mit der christologischen Lehrentwicklung ermutigen. Dabei ist W. sich der Differenz zwischen den theologiegeschichtlich wirksam gewordenen Fragestellungen und aktuellen Herausforderungen der Christologie durchaus bewusst.

Den Intoleranz-Verdacht gegenüber der traditionellen Christologie will W. durch den Hinweis darauf ausräumen, dass „nur Gott Glauben schaffen kann [...]. Wird der Glaube, gut reformatorisch, als Werk Gottes verstanden, so sind Freiheit und Toleranz mitgedacht, ja mitbegründet." (31) Mit Christoph Schwöbel verficht W. das Konzept einer „Toleranz aus Glauben"; auf seiner Grundlage will er Konzeptionen eines „normativen Pluralismus", die er bei John Hick oder Paul Knitter wahrnimmt, durch einen „positionellen Pluralismus" ersetzt wissen. Der entscheidende Gedanke: Ist der Glaube ausschließlich ein von Gott gewirktes Geschehen, dann kann er niemandem aufgezwungen werden. Eine Religion, die diese Überzeugung vertritt, ist zwangsläufig tolerant. Weil für den christlichen Glauben „nur Gott absolut" ist, so W., gibt es „keinen Absolutheitsanspruch *des Christentums*, den man mit theologischen Gründen verteidigen müsste" (35).

Demgegenüber wird katholische Theologie dem Moment menschlicher Freiheit im Glaubensvollzug wohl ein größeres Gewicht beimessen, als W. es tut. Gegenüber dem reformatorischen Verständnis hat das Konzil von Trient die Freiheit des Menschen im Glaubensvollzug verteidigt, indem es auf der Notwendigkeit der Einstimmung des Menschen in Gottes Gnadenhandeln bestand (DH 1528). Gerade auf deren Leugnung aber beruht W.s „Toleranzbeweis" des Christentums. Der ökumenische Gesprächsbedarf ist unübersehbar.

Im zweiten Teil wendet sich W. der seit Lessing wiederholt gestellten Frage zu, ob und inwieweit das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus vor dem kritischen Anspruch der historischen Vernunft bestehen kann. Nach einer Skizze der Geschichte und des Scheiterns der Leben-Jesu-Forschung stellt W. „mehr oder weniger als Konsens in der Theologie" (48) die Auffassung fest, dass der Glaube zwar in der subjektiv-existenziellen Ostererfahrung der ersten Jünger gründet, dass er aber Voraussetzungen beansprucht, die der historischen Rekonstruktion nicht unzugänglich sind. Freilich weisen die ntl. Zeugnisse in Bezug auf den vorösterlichen Jesus eine bemerkenswerte Pluralität auf. Christologie ist „immer (oder besser: von Anfang an) plural". Einen Konsens der biblischen Zeugnisse, so W., gebe es nur hinsichtlich des „*Dass* des göttlichen Ursprungs Jesu von Nazareth" (53).

W.s Schritt von der Pluralität der ntl. Sohn-Gottes-Christologien zur „Eindeutigkeit" des Bekenntnisses zu Jesus als dem von Gott gesandten Heilsbringer erscheint gewagt, ist aber wohl legitim, wenn damit nicht schon die ganze Bedeutungsfülle des christologischen Dogmas von Chalkedon mitgemeint ist (worauf W. allerdings hinauswill). Doch auch hier wird hintergründig wieder ein dezidiert protestantisches Glaubensverständnis wirksam. So relativiert W. die historische Fragestellung insgesamt mit der Begründung, es gehöre „zum Wesen des Glaubens, ohne ‚Krücke' zu glauben [...]. Glauben gründet auf dem Gottvertrauen als der Hinwendung zu Jesus Christus in der Hoffnung auf Gutes. [...] Geschichte kann niemals ‚Krücke' sein und Vertrauen in Gott (den man nicht sehen kann) ersetzen" (55f) – so W.s Bezugnahme auf einen Glaubensbegriff, der sich im expliziten Anschluss an Luther als „Fiduzialglaube" versteht. Als solcher aber unterscheidet er sich von einem katholischen Glaubensbegriff, dem es nicht allein auf die *fides qua*, sondern auch auf die

fides quae ankommt. Überdies lässt sich fragen, ob W. mit seinem Rekurs auf den Fiduzialglauben die Herausforderung, das christologische Denken mit dem säkularen Bewusstsein zu vermitteln, tatsächlich annimmt oder ob er ihr nicht vielmehr ausweicht.

W.s dritter Durchgang bietet einen bemerkenswerten Versuch, das christologische Dogma von Chalkedon „in einer Welt spiritueller Suche" verständlich zu machen. Wieder werden zunächst Infragestellungen des Dogmas skizziert: von Seiten der Leben-Jesu-Forschung im 19. Jh., von Seiten einer als „humanistisch-spirituell" charakterisierten Interpretation der Jesus-Gestalt und von Seiten einer existentialistischen Deutung. In Bultmanns Entmythologisierungsprogramm erkennt W. den Hinweis darauf, dass der christliche Glaube „nicht auf irgendeiner historischen Konstruktion aufbauen" (64) kann. Über Bultmann hinaus aber fragt er, ob nicht die klassische Dogmatik doch ein Erschließungspotenzial beinhaltet, das auch heute noch bedeutsam ist. Gibt die „Zwei-Naturen-Lehre" auch Antworten auf „Fragen der Gläubigen *heute*" (65)?

Zur Beantwortung dieser Frage skizziert W. die Grundlinien der christologischen Kontroversen im 4. und 5. Jh. Entscheidend ist für ihn der negative Charakter der in Chalkedon vereinbarten christologischen Formel. In ihren vier Verneinungen erblickt W. einen „umkreisten Freiraum Jesu Christi". In diesem Freiraum sei dem Christusbekenntnis weiter nachzudenken (78). Ein Weiterdenken hält W. auch deshalb für nötig, weil er im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer die Aufnahme des griechischen Naturbegriffs in die Formel von Chalkedon als dessen Überwindung deutet. Von daher scheint es ihm möglich, das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus nicht als ein Konkurrenzverhältnis zu fassen, sondern als ein Proportionalverhältnis: „Je eindeutiger Jesus göttlich ist, desto eindeutiger ist er Mensch." (80)

Tatsächlich hat die christologische Diskussion nach Chalkedon den Naturbegriff zunehmend durch den Begriff der Freiheit expliziert. Ähnlich W.: „Der sich hier selbst wählt, wählt zugleich den anderen, und in dessen Freiheit gewinnt man die eigene Freiheit." (80) Eine solche Formulierung deutet die Möglichkeit an, die Zweinaturenlehre in Kategorien der Freiheit zu reformulieren. Ausgeschritten wird diese Perspektive von W. freilich nicht – und dies womöglich auch deshalb nicht, weil sie entgegen protestantischer Anthropologie die Autonomie geschöpflicher Freiheit im Gegenüber zu Gott anerkennen müsste. W. bescheidet sich mit der kontroverstheologisch unstrittigen Feststellung, das Dogma von Chalkedon betone das wahre Menschsein Jesu: „Im Menschen Jesus begegnet uns wahrhaft Gott." (83)

Dass W. über das Wesen des Menschseins Jesu nicht weiter reflektiert, scheint nicht zuletzt seiner Grundentscheidung geschuldet, „dass spekulatives Denken vor Gott keine Hilfe darstellt, sondern eher in die Irre führt" (83; vgl. auch 139f, wo im Blick auf die Formel von Chalkedon von der „Nichtaussagbarkeit des Rätsels um die Person Jesu Christi" die Rede ist). Eine solche Feststellung irritiert nach dem zuvor Entfalteten, ist aber vor dem Hintergrund des von W. vertretenen Glaubensbegriffs wohl konsequent.

Dem vierten Teil seiner „Anregung zum Gegendiskurs" schickt W. eine kühne Periodisierung der christologischen Lehrentwicklung voraus. Das spätantike „Verstehensparadigma" werde im Mittelalter durch das „Erlösungsparadigma" erweitert: „Ging es in der frühen Kirche um die Frage ‚Wer war Christus?'", so gehe es nun – und zwar erstmals bei Anselm von Canterbury – „um die Frage: ‚Wie erreicht uns Gottes Heil?'" (86) Doch verdeutlicht nicht schon das vielzitierte Diktum Gregors von Nazianz „Was nicht angenommen ist, das ist auch nicht erlöst" (*quod non est assumptum, non est sanatum*) das soteriologische Interesse auch der Kirchenväter?

In seiner Auseinandersetzung mit Anselm tritt W. der verbreiteten Vorstellung entgegen, bei der von Christus erwirkten Versöhnung des Menschen mit Gott handele es sich um ein „blutrünstiges Drama". Zutreffend verweist er darauf, dass neuzeitlichem Subjekt-Denken die Vorstellung von einer stellvertretenden Genugtuung (*satisfactio vicaria*) fremd ist. Ob W. freilich die Schärfe der neuzeitlichen – nachkantischen – Infragestellung angemessen wahrnimmt, wenn er diese – auch im Rückgriff auf die Sozinianer – als „humanistisches Versöhnungsdenken" charakterisiert, das in der Gegenwart eine sozial-politische Dimension erhalten habe, ist fraglich. Dass eine solchermaßen depotenzierte Soteriologie „nicht überzeugen" kann (97), liegt auf der Hand, erreicht aber nicht das Problemniveau des neuzeitlichen Subjektgedankens. Denn weiterhin gilt ja die von W. selbst aufgeworfene Frage: „Wie ist das ‚Ankommen' der Versöhnung bei uns vorstellbar?" (97) Doch auch hier weicht W. der neuzeitlichen Herausforderung aus, wenn er im Anschluss an Luther und Bonhoeffer den Gedanken der Stellvertretung Christi in 2 Kor 5,21 so interpretiert, dass Versöhnung „nicht im gläubigen Subjekt, sondern *in Gott selbst*" geschieht (vgl. 108), an diesem Geschehen aber den versöhnten Menschen irgendwie „teilnehmen" lässt (105). Wie diese „Teilnahme" zu denken ist, wird keineswegs klarer, wenn W. die versöhnten Menschen als „Werkzeuge des über der Welt liegenden Gerichts" und Versöhnung insgesamt als einen „metaphysischen Konflikt" zwischen Gott und seiner durch die Schuld gestörten Schöpfung verstanden wissen will (106). Jedenfalls wäre diese Interpretation mit der in der Neuzeit wohl unhintergehbaren Annahme einer freien Subjektivität des Menschen zu vermitteln.

Den Einwänden gegen die traditionelle Christologie aus feministischer und befreiungstheologischer Perspektive bringt W. wenig Verständnis entgegen (vgl. bes. 140). Bei ihren Vertretern und Vertreterinnen mutmaßt er – darin weitgehend Lucia Scherzberg (*Sünde und Gnade in der feministischen Theologie*, 1991) folgend – die Tendenz zur Mystifizierung und Immanentisierung des Göttlichen, die „Gefahr einer Moralisierung von Sünde und Erlösung" (116) und die Tendenz zum Gedanken der Mitwirkung des Menschen an seiner Heiligung – die von der gottgewirkten Versöhnung zu unterscheiden sei. Allerdings würdigt W. in den feministischen und befreiungstheologischen Ansätzen den Hinweis darauf, dass die traditionelle Konzentration der Christologie auf die Person Jesu und auf sein Werk die soziale Dimension der Versöhnung nicht in den Blick genommen hat (117).

Seinen eigenen Vorschlag, die soziale Dimension des Christusbekenntnisses zurückzugewinnen, stützt W. weitgehend auf Bonhoeffers Ethik. Demnach kann Christologie „zum Modell für die Anthropologie" werden, weil sich die Stellvertretung Christi im Leben der Christen fortsetzt (125). Christi Person aber und sein Werk sind durch eine „pro-me-Struktur" gekennzeichnet. Konkret: „Gott nimmt in Jesus Christus am Leiden seiner Schöpfung teil." (139) Zugleich begründet die Ostererfahrung im Glaubenden die Hoffnung darauf, dass Leid, Sünde und Tod dereinst endgültig überwunden sind. An dieser Überwindung können Christen nicht mitwirken; sie können sie aber im Mit-Leiden als Gottes Verheißung bezeugen (134).

Auch im fünften Teil seiner christologischen Skizze bleibt W.s aus reformatorischer Theologie gespeistes Anliegen erkennbar, jegliche Initiative im Glaubensgeschehen Gott vorzubehalten. In der Tat deuten sich hier Umrisse eines theologischen „Gegendiskurses" an. Inwieweit dieser mit den von ihm als „Anfragen" beanspruchten weltanschaulichen und philosophischen Positionen vermittelbar ist, bleibt zu prüfen. Katholische Theologie wird hier von ihrem anders akzentuierten Schöpfungsverständnis her womöglich einen anderen Weg suchen. Doch eben deshalb ist W.s *Christologie* gerade auch für katholische Leser und Leserinnen anregend und herausfordernd zugleich.

Köln/Münster Dirk Ansorge

Sobrino, Jon: **Christologie der Befreiung**. Aus dem Spanischen von Ludger Weckel. – Ostfildern: Matthias Grünewald ²2008. 384 S., kt € 32,80 ISBN: 978–3–7867–2130–7

Ders.: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer. – Hg. u. mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel. Übersetzt von Ludger Weckel. Ostfildern: Matthias Grünewald 2008. 520 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–7867–2741–5

Am 14. März 2007 hat die römische Kongregation für die Glaubenslehre eine Erklärende Note („Notifikation") zu den beiden Christologie-Bd.en Jon Sobrinos erlassen, einem der bekanntesten Theologen Mittel- und Lateinamerikas. Der 1938 in Barcelona geborene Jesuit baskischer Herkunft kam 1957 erstmals nach El Salvador, promovierte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt a. M.) und doziert seit 1974 an der Zentralamerikanischen Univ. José Simeón Cañas in San Salvador. Er gilt als einer der renommiertesten Vertreter der Befreiungstheologie. Deswegen stand er stets im Weg: dem rechtsgerichteten Regime des flächenmäßig kleinsten mittelamerikanischen Landes (von der Größe Hessens) ebenso wie Kritikern der Befreiungstheologie, die sich im Vatikan Gehör verschafften. Leben dürfte er seit über 20 Jahren nicht mehr. Denn er stand auf der „Abschussliste" der Todesschwadronen von El Salvador, die am 16. November 1989 auf dem Campus der Zentralamerikanischen Univ. sechs seiner Mitbrüder, darunter den Rektor der Univ., Ignacio Ellacuría SJ, und zwei Frauen kaltblütig umbrachten. S. überlebte das Massaker, weil er sich auf einer Vortragsreise im Ausland befand. Seit 1977, nach der Ermordung des Landpfarrers Rutilio Grande SJ, einem der engsten theologischen Berater von Erzbischof Oscar Arnulfo Romero (der am 24. März 1980 während einer Messe von einem Auftragskiller ermordet wurde), haben sich die traumatischen Erfahrungen der letzten 50 Jahre tief in die Lebensgeschichte S.s eingegraben. Könnte, sollte das ohne Auswirkung auf die Art und Weise bleiben, wie einer Theologie versteht und treibt?

„Mit *Sobrino*" – bemerkte seinerzeit der emeritierte Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann, Ehrenpräsident der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie, aus Anlass der Notifikation („Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation") – „sitzen die angesehensten Exegeten und systematischen Theologen – katholische wie evangelische – auf der Anklagebank". Der gesamte Vorgang ist gut dokumentiert in einem ebenfalls von Knut Wenzel hg. Bändchen (Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino. Ostfildern: Matthias Grünewald 2008, 92 S.).

1. Der 1991 auf Spanisch erschienene Bd. „Christologie der Befreiung" (*Jesucristo liberador. Lectura histórico-teólogica de Jesús de Nazaret*) spiegelt die salvadorianische Realität wider: „Letztlich wird in diesem Buch nichts anderes getan, als – von Jesus aus – die Wirklichkeit, die wir leben, auf den theologischen Begriff zu bringen, und über einen christologischen Glauben, den wir als realen Glauben vorfinden, theoretisch zu reflektieren. Es wird Christus, der große Zeuge Gottes, vorgestellt, und zwar sowohl von den Quellen der Theologie als auch von jener Schar der Zeugen aus, die auf den Zeugen schlechthin verweisen. Deshalb ist dieses Buch trotz allem mit Hoffnung und Freude geschrieben. Der so allgegenwärtige gekreuzigte Jesus Christus ist wirklich eine gute Nachricht und ist wahrhaftig Jesus Christus, der Befreier." (23f)

Der Bd. präsentiert sich in drei Teilen mit durchgehender Kapitelzählung: I. Die Methodik lateinamerikanischer Christologie (Kap. 1: Ein neues Christusbild und ein neuer Christusglaube, Kap. 2: Der ekklesiale und soziale Ort der Christologie, Kap. 3: Der „historische Jesus" als Ausgangspunkt der Christologie) – II. Die Sendung und der Glaube Jesu (Kap. 4: Jesus und das Reich Gottes [mit Exkurs 1: Das Reich Gottes in aktuellen Christologien], Kap. 5: Jesus und Gott I: Jesus vor Gott-Vater, Kap. 6: Jesus und Gott II: Die prophetische Praxis Jesu als Verteidigung des wahren Gottes [mit Exkurs 2: Die Frage nach Gott: Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes]) – III. Das Kreuz Jesu (Kap. 7: Der Tod Jesu I: Der Grund der Ermordung Jesu [mit Exkurs 3: Jesus und die Gewalt], Kap. 8: Der Tod Jesu II: Der Sinn des Todes Jesu, Kap. 9: Der Tod Jesu III: Der gekreuzigte Gott, Kap. 10: Der Tod Jesu IV: Das gekreuzigte Volk). Der Bd. schließt mit einem Epilog und den üblichen Re-

gistern, die, nebenbei gesagt, zeigen, wie profund S. die klassische Literatur kennt und beherrscht.

Der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager SJ († 2004) hat das spanische Original seinerzeit in dieser Zeitschrift vorgestellt und analysiert (vgl. ThRv 88 [1992], Sp. 405–408). Er attestierte ihm, „eine beeindruckende Arbeit" zu sein, in welcher das Eintreten für Arme und Unterdrückte „beispielhaft sichtbar" werde. Es zeige sich „aber auch, daß es besser ist, wenn lateinamerikanische und europäische Theologie zusammenarbeiten und sich ergänzen, als wenn sie gegeneinander ausgespielt werden" (408). In diesem Sinn kann man es nur begrüßen, dass das Buch jetzt auch auf Deutsch vorliegt. Allerdings kann man es schwerlich lesen und sich davon inspirieren lassen, ohne die vatikanische Intervention von 2007 im Hinterkopf zu behalten, die „Irrtümer" meinte ausmachen zu können, weil S. die „Kirche der Armen" anstelle des „Glaubens der Kirche" zu seinem Ausgangspunkt gemacht habe und er damit ein „Fehlen der gebotenen Aufmerksamkeit gegenüber den Quellen" an den Tag lege. Aus dem Zusammenhang gerissene Zitate mögen diese und weitere Beobachtungen plausibel erscheinen lassen. Sie verkennen aber wesentlich die Grundintention der Christologie S.s. (Vgl. dazu Bernard Sesboüé, Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie Jon Sobrinos, in: StZ 227 [2007], 240–254, besonders 241: „Das Werk entzieht sich in keiner Weise dem Aufgabenkatalog jeder Christologie und konfrontiert seine Überlegung mit der antiken Christologie, so wie sie ins Neue Testament eingeschrieben ist und sich in der Patristik entwickelt hat, um sich in den Entscheidungen der großen alten Konzilien niederzuschlagen.")

2. Immerhin hat die römische „Aufmerksamkeit", die sich S.s Christologie zuzog, vermutlich (ungewollt) dazu beigetragen, dass seine erstmals 1998 auf Deutsch erschienene „Christologie der Befreiung" eine zweite Aufl. erlebte und im selben Jahr auch erstmals der zweite Bd. seiner Christologie, 1999 auf Spanisch erschienen (*La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*), auf Deutsch vorgelegt wurde, wieder in einer mustergültigen Übersetzung von Ludger Weckel. Der Untertitel von „Der Glaube an Jesus Christus" gibt präzise die Stoßrichtung und den Kontext an: eine Christologie „aus der Perspektive der Opfer". Knut Wenzel verortet als Hg. in seinem feinsinnigen Einleitungsessay „Von Kontext zu Kontext. Die Theologie der Befreiung ist uns nah" (15–24) den speziellen Beitrag S.s bzw. seine Verdienste für eine moderne, kontextbezogene Christologie: „Dass Jon Sobrinos Christologie nun vollständig im deutschen Sprachraum angekommen ist, also den Weg der Übersetzung ‚von Kontext zu Kontext' zurückgelegt hat, und dass sie dabei die halbe, wenn nicht die ganze Welt durchschritten hat und es zugleich versteht, uns unmittelbar in die Herzen zu sprechen – dies bezeugt eine Kirche, die aus ihren kontextuell-ortskirchlichen Verwirklichungen heraus sich stets neu als Weltkirche vollzieht. Abgesehen davon, dass solche interkontextuellen Befruchtungen faktisch nicht unterbunden werden können: Sollten in ihnen nicht die Früchte eines nachhaltigen Wirkens des Geistes gesehen werden?" (24)

Der zweite Bd. gliedert sich in drei Teile: I. Die Auferstehung Jesu – Auferstehung und Opfer (37–184), II. Die christologischen Titel im Neuen Testament – Eine Relektüre aus lateinamerikanischer Sicht (186–335), III. Die Konzils-Christologie (338–492). Ein Bibelstellen- und ein Personenverzeichnis (anders als im ersten Bd. kein Sachregister) beschließen den Bd. Ihnen ist wieder ein Epilog „Erinnern und Gehen" vorgeschaltet, der diesmal etwas ausführlicher ausgefallen ist (493–506). Es kann hilfreich sein, das Buch von ihm aus durchzulesen bzw. durchzustudieren, weil er wirklich eine indirekte Leseanleitung und überdies eine Art Resümee über beide Christologie-Bd.e bietet. Die beiden zusätzlich angebotenen Überlegungen betreffen „Dinge, die zu erinnern sind", nämlich die unableitbare Ursprünglichkeit des Gottes Jesu, die zentrale Bedeutung des Reiches Gottes sowie den theo-logalen Status der Armen; und das „Gehen", womit nicht eine gewisse „Mode oder Konjunktur" gemeint ist, sondern „etwas sehr Theologisches": „Wir wollen das Christentum hier nicht erklären, indem wir ‚aus der Not eine Tugend machen', sondern wir wollen versuchen, ehrlich gegenüber der Wirklichkeit zu sein. Uns geht es hier nicht um ein ‚Umherwandeln', sondern um ein ‚Gehen'. Und wie schon beim Erinnern werden wir auch hier mit der theologalen Wirklichkeit beginnen, die für das ‚Gehen' das Fundament bildet" (501): „Die Zukunft Gottes", „Ein Glaube auf dem Weg", „In der Geschichte gehen".

Es kann in diesem poetischen Text nicht überraschen, dass S. dabei auf Weggefährten und Vorbilder zu sprechen kommt: „Wenn das Christentum in etwas Experte ist, dann in dem Wissen darum, wie man durch die Geschichte geht, wie man ohne Unterlass und trotz allen Hindernissen geht und wie man so geht, dass man andere, sich und die Opfer vermenschlicht, humanisiert. Dabei begleiten uns Jesus aus Nazaret als älterer Bruder und die vielen Zeugen der Geschichte, in unserer Zeit zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Martin Luther King, Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría, Celina Ramos und Juan Gerardi, eine große Zahl von Zeugen, von Märtyrern, die nicht nur Zeugnis von Christus ablegen, sondern das Leben und das Geschick Jesu erneuernd nachvollziehen. Für alle Namen reichen die Seiten dieses Buches nicht aus." (505)

Wer diese Perspektive, die Inkarnation in die auch aktuelle Geschichte hinein, mitvollzieht bzw. nachvollziehen kann und Christologie nicht nur positivistisch betreibt, indem Namen und Daten aufgezählt werden, kann an S.s Christologie nicht Anstoß nehmen. Sich an einzelnen Formulierungen reiben, Gewichtungen anders setzen ist etwas anderes. Aber eine derart in der klassischen Christologie verankerte und bewanderte Christologie *nicht* als legitime Darstellung kirchlicher Lehre in ihren pluralen Varianten gelten zu lassen, kann eigentlich nur tun, wer die Tradition mangelhaft kennt oder einseitig auslegt. Beide Bd.e machen das überdeutlich klar, und da mit ihnen die Christologie S.s jetzt auf Deutsch vorliegt, werden sich viele interessierte Leserinnen und Leser davon überzeugen können. Es würde wahrlich nicht schaden, sie in die Pflichtliteraturlisten an theologischen Fakultäten aufzunehmen.

München Andreas R. Batlogg

Ethik / Moraltheologie

Grill, Rupert: **Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie**. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil. – Fribourg: Academic Press 2008. 442 S. (Studien zur theologischen Ethik, 122), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–7278–1625–3

Der Autor formuliert als Ziel seiner Arbeit, die „Erneuerungsimpulse", die sich in den moraltheologischen Arbeiten in der Zeit zwischen der Jahrhundertwende und dem II. Vatikanischen Konzil finden, herauszuarbeiten und ihre Wirkung auf das Konzil und die Erneuerung der Moraltheologie nach dem Konzil aufzuzeigen (9). Seine Festlegung auf die Jahrhundertwende begründet er damit, dass das Jahr 1901 „eine Fülle von Literatur zur Frage nach einer zeitgemäßen und wissenschaftlichen Weiterentwicklung der Moraltheologie" (13) brachte und im Jahr 1902 Joseph Mausbach seine Reformvorschläge für eine erneuerte Moraltheologie veröffentlichte.

Er beschränkt sich auf die deutschsprachige Literatur und wählt aus der Vielzahl der Autoren Joseph Mausbach, Otto Schilling, Fritz Tillmann, Theodor Steinbüchel, Theodor Müncker und Werner Schöllgen aus.

Im ersten Hauptteil mit der Überschrift „Impulse zur erneuerten Grundlegung der Moraltheologie aus den Quellen der Offenbarung" (27) referiert er die Überlegungen von Joseph Mausbach, Otto Schilling und Fritz Tillmann. Diesen dreien ist gemeinsam, dass sie „im damaligen Sinne zur übernatürlichen Grundlegung der Moraltheologie aus Schrift und Tradition als den Quellen der übernatürlichen Offenbarung schöpfen" (25).

Der zweite Teil trägt die Überschrift „Impulse zur erneuerten Grundlegung der Moraltheologie infolge des Dialoges mit den zeitgenössischen Wissenschaften" (189). Hier kommen die Überlegungen von Theodor Steinbüchel, Theodor Müncker und Werner Schöllgen zur Sprache. Von ihnen sagt G., dass sie „in verschiedener Weise entscheidende Beiträge zu einer völlig neu verstandenen natürlichen Grundlegung liefern, indem sie sich dabei für den Dialog mit den modernen Wissenschaften öffnen" (25).

Die Darstellung der Überlegungen der einzelnen Autoren beginnt der Vf. jeweils mit einigen biographischen Hinweisen. Danach referiert er die moraltheologischen Konzepte und schließt mit einer kritischen Würdigung, in der der jeweilige Beitrag für eine Erneuerung der Moraltheologie dargelegt und die Schwächen und Grenzen der jeweiligen Konzeption herausgearbeitet werden.

Es gelingt dem Vf. sehr gut, das Denken der besprochenen Autoren differenziert darzulegen, es in die geistesgeschichtliche Entwicklung einzuordnen und so in positiv kritischer Weise ihrem Anliegen gerecht zu werden.

Mausbachs Lehrbuch trägt den Charakter eines Kompromisses. Er übernimmt das herkömmliche System und versucht seine Impulse der Erneuerung einzubringen. Allerdings erhebt er auch nicht den Anspruch, die Reformvorschläge, die er formuliert hat, selbst in einem Lehrbuch umzusetzen, dafür reichen die Kraft und die Zeit eines Menschen nicht aus (vgl. 81).

Bei Mausbach dominiert bei aller Bemühung um Offenheit doch eine „apologetisch ausgerichtete Grundhaltung" (82). Er bleibt einem „Zwei-Stockwerke-Denken" (83) im Blick auf das Verhältnis von Natur und Übernatur verhaftet und konzipiert die Moraltheologie als Ableitung der konkreten Normen aus einem ersten Moralprinzip (vgl. 83).

Positiv zu werten sind die stärkere Beachtung des Subjekts, d. h. der Gesinnung des Handelnden, der Versuch einer dogmatischen Grundlegung der Moraltheologie und auch das Bemühen um eine Verbindung zur gesellschaftlichen Realität, auch wenn seine Einstellung zu stark von der Apologie geprägt ist. Zu erwähnen ist auch sein gesellschaftspolitisches Engagement (84f).

G. resümiert zu Joseph Mausbach: „Zweifelsohne hat er mit seinen Vorschlägen zur Reform der Moraltheologie, inmitten der Diskussion um die ‚Krise der Moral' zur Jahrhundertwende, diese auf eine konstruktive Bahn gelenkt und für lange Zeit Anregung für eine Erneuerung der Moraltheologie gegeben. Allerdings darf dies, wie deutlich wurde, nicht so verstanden werden, dass in den Reformvorschlägen bereits ein fertig vorhandenes, ‚eins-zu-eins' umsetzbares Programm vorhanden gewesen wäre. [...] Denn einerseits lassen seine Reformvorschläge wesentliche Fragen offen und sind zudem nicht frei von zeittypischen Verengungen und damit als Grundstein für einen echten Systemneubau nicht ausreichend. Andererseits zeigt die Umsetzung seines Systems im zeitgenössischen Kontext doch entscheidende Stärken und Fortschritte, wiewohl ein Zurückbleiben hinter seinen Forderungen summa summarum, gerade für sein Handbuch, deutlich ersichtlich ist, wobei die Ursachen dafür keineswegs nur auf kirchliche Restriktion zurückzuführen sind." (85)

In seiner Zusammenfassung zu Otto Schilling erwähnt G. positiv, dass er mit seiner Bezugnahme auf Thomas von Aquin, dessen Lehre er besser kennt und interpretiert als seine Zeitgenossen, „positive Impulse für eine Erneuerung der Moraltheologie einbringt" (122). Allerdings fehlt bei ihm „eine offene Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Vernunftbegriff" (122). Diese ist allerdings unerlässlich, wenn man auf die geistigen Herausforderungen der Zeit eine Antwort finden will. Eine Erneuerung der Moraltheologie braucht auch eine „Erneuerung ihrer ‚natürlichen' philosophischen Basis" (122). G. schließt mit der ernüchternden Feststellung: „Der

besondere Wert seiner Aufnahme in diese Untersuchung liegt neben dem genannten nicht zuletzt darin, dass sich an Otto Schilling zeigt, wie ein noch so genauer und geschichtlich erkundeter Rückgriff auf die Tradition allein die entscheidenden Probleme nicht zu lösen vermag." (122)

In seinen abschließenden Bemerkungen zu Fritz Tillmann gibt er dessen Kritikern zum Teil Recht: „Betrachtet man etwa die Kritik, die Schilling bezüglich der systematischen Schwächen an Tillmann übt, so wird man der Sache nach (unklare Begrifflichkeit, Unmöglichkeit einer Moraltheologie, die nur auf die Schrift aufbaut ...) Schilling Recht geben müssen." (188) Er schreibt dann weiter, dass man festhalten müsse, „dass Tillmann wesentlich mehr Anstoß zur Erneuerung der Moraltheologie gegeben hat als seine Kritiker. [...] Es ist der [sic!] unbestreitbar größte Verdienst Tillmanns, in die Grundmauern der festen Burg neuscholastisch-kasuistischer Moraltheologie seiner Zeit eine mächtige Bresche geschlagen zu haben." (188)

In der Würdigung der Überlegungen von Theodor Steinbüchel hebt G. die Öffnung der Moraltheologie gegenüber der modernen Philosophie (vgl. 272) und den „Personalismus" (273) in seinem Denken besonders hervor. Bei ihm findet sich der „Übergang von der Handlung zum handelnden Subjekt als Zentrum moraltheologischen Fragens" (273) und damit verbunden eine Aufwertung des Gewissens (vgl. 274). Außerdem betont G., dass Steinbüchel zwischen der existenziellen Situationsethik und der materialen Wertethik zu vermitteln versuchte (vgl. 275). Kritisch merkt er an, dass Steinbüchel den Versuch macht, aus der Offenbarung heraus eine Ethik zu entwickeln, die eine über die Glaubensgemeinschaft hinausgehende allgemeine Gültigkeit beansprucht. Pointiert stellt er fest: „Es ist vor allem Steinbüchels Überzeugung, dass sich Ethik letztlich nur auf der Basis der Religion begründen lässt, die man so nicht gelten lassen kann." (277)

Allerdings merkt der Vf. bei der kritischen Würdigung von Müncker an, dass sich bei Steinbüchel im Gegensatz zu Müncker die Überzeugung findet, „dass sittlich Gutes nicht nur innerhalb der (katholischen) Kirche zu finden ist und dass Sittliches und Religiöses, wenn auch nicht voneinander unabhängig, so doch klar zu unterscheiden ist" (337). Steinbüchel hat also offensichtlich doch zwischen einer auf der Vernunft basierenden und einer religiösen Ethik unterschieden.

Bei Müncker hebt G. den „offene[n] Dialog mit allen zeitgenössischen Thesen ohne vorverurteilende Ablehnung" hervor (337), ebenso seine Aussagen über das Gewissen – es wird „nicht als Instanz der Anwendung eines äußerlichen Gesetzes verstanden, sondern als Funktion der Person" (340) – und die „Verhältnisbestimmung zwischen angeborener Gewissensanlage und Entwicklung des sittlichen Bewusstseins beim Menschen" (340), weiterhin die Betonung der Bedeutung der Individualität und die positive Wertung der Sexualität (vgl. 341). Er fasst zusammen: „In dieser Weise wird der Übergang, den wir bei Steinbüchel sahen, von einer Moral, die in den sittlichen Handlungen ihren Gegenstand sieht, hin zu einer Moral, die die Person als Handelnden in den Mittelpunkt rückt, hier auf die konkrete Person und ihre möglichen psychischen Bedingtheiten hin konkretisiert." (342)

Zu Schöllgen merkt G. kritisch an, dass eine „theoretische Reflexion und Rechtfertigung der eigenen anthropologischen Perspektive" fehlen (400). Das führt – so der Vf. – zu einer unkritischen Rezeption einzelner Positionen (u. a. von A. Gehlen).

Als positiv konstatiert er, dass Schöllgen „die Geschichtlichkeit in ihrer Bedeutung als lebensnahe Realität" betont, und erwähnt den „induktiven Ansatz vom Konkreten her" und einen „gewissen Pragmatismus" (402). Außerdem zeigt Schöllgens Geschichtsverständnis „eine neue Zuordnung von Schrift, Tradition und Vernunft" (402). Wegweisend ist auch sein Dialog mit den Sozialwissenschaften. G. resümiert: „Mit Werner Schöllgen wurde – so kann man gewiss sagen – der Überstieg zur Moraltheologie im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils gezeigt, das er am Ende seiner Schaffensperiode noch aktiv beobachtet hat." (403)

Unter der Überschrift „Synthese und Ausblick" fasst der Autor die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen:

1. Die entscheidenden Impulse kamen von der „Aufnahme der personalistischen und existentialistischen Konzeptionen zeitgenössischer Philosophie, teils bei Tillmann, vor allem aber bei Steinbüchel und den anderen Tillmannschülern. Die darin erschlossene Möglichkeit, das Verhältnis Gottes zum Menschen in Offenbarung und Geschichte neu zu denken, eröffnete einen Weg aus der starren, ‚theologisch abgesicherten' Gesetzesmoral." (406f) Damit tritt auch das handelnde Subjekt in den Vordergrund. Der primäre „Gegenstand" der Moraltheologie ist nicht die Handlung, sondern der Handelnde.
2. Die Forderung von Joseph Mausbach nach einem einheitlichen System der Moraltheologie, in dem die Normen aus einem obersten Prinzip deduziert werden, „erwies sich zunehmend als dem Objekt der Moraltheologie nicht angemessen" (409).
3. Die von Mausbach vorgeschlagene Trennung von natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit ist problematisch.

Als Impulse aus seinen geschichtlichen Studien für eine theologische Fundamentalethik heute formuliert der Vf.:

1. Eine „rahmenethische Basis mit allgemeingültigem Anspruch scheint für eine theologische Ethik in den brisanten Diskussionen in einer pluralen Öffentlichkeit unabdingbar" (415). Diese Rahmenethik soll auf einer soliden philosophischen Basis stehen und sie muss „weitgehend frei von christlich-weltanschaulichen Prämissen" (415) sein, damit sie „innerhalb einer multikulturellen Gesellschaft kommunikabel bleibt und sich dem universalen Anspruch stellen kann" (415).
2. „Eine theologische Ethik im umfassenden Sinn kann sich nicht auf eine normative Rahmenethik beschränken." (417) Der Vf. fordert darüber hinaus, „christliche Ethik als Sinnangebot zu vermitteln", das allerdings nur „unter dem redlich gestellten Glaubensanspruch ein solches sein kann" (417). Der „dialogische Personalismus" könnte ein Konzept sein, in das sich das Verhältnis von Ruf Gottes und Antwort des Menschen, das „nie unabhängig von Jesus Christus zu denken ist", (418) einordnen lässt. Diese Überlegungen stehen unter der Überschrift: „Theologische Ethik als Glaubenswissenschaft" (416).
3. Eine integrative Anthropologie und insbesondere eine psychologische Grundlegung sind für eine theologische Ethik unabdingbar, wie auch der Dialog mit den Humanwissenschaften, der mit der Soziologie besser gelungen ist als mit der Psychologie (vgl. 420).

Der Vf. wird seinem Anspruch, „Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie" in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s vorzustellen, in hervorragender Weise gerecht. Die Auseinandersetzung mit den Überlegungen der referierten Autoren geschieht differenziert, fundiert, klar strukturiert und immer auf seine eingangs formulierte Fragestellung bezogen. So gewinnt der Leser einen sehr guten Einblick in eine Epoche der Geschichte der Moraltheologie, in das geistige Ringen verschiedener Autoren und in das Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren für eine Weiterentwicklung der Moraltheologie.

Auf S. 17 hat sich eine falsche Jahreszahl eingeschlichen – statt 1950 muss es 1850 heißen.

G.s Überlegungen für eine theologische Fundamentalethik lassen eine Frage offen:

Wenn er eine normative Rahmenethik fordert, die „weitgehend frei von christlich-weltanschaulichen Prämissen" sein muss, und daneben oder darüber hinaus eine theologische Ethik als Glaubenswissenschaft, dann stellt sich die Frage, wie beide zueinander stehen, d. h. wie zwischen Offenbarung bzw. Glaube und Vernunft vermittelt wird, ohne dass es zu einem „Zwei-Stockwerke-Denken" von Natur und Übernatur kommt, das er bei Joseph Mausbach kritisiert hat.

Fulda Gerhard Stanke

Freiheit – Sicherheit – Risiko. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen, hg. v. Johannes J. Frühbauer / Michael Hörter / Anna Noweck. – Münster: Aschendorff 2009. 223 S. (Forum Sozialethik, 6), kt € 24,80 ISBN: 978–3–402–10632–7

Die Sehnsucht der Menschen nach Freiheit stand an der Wiege des modernen Verfassungsstaates. Dieser strebt als Ideal die Freisetzung des Einzelnen an, garantiert als den hierfür notwendigen rechtlichen Rahmen Gleichheit und gewährleistet als Fundament soziale Sicherheit auch über existentielle Notlagen hinweg. Durch den 11. September 2001 wurde dieses Koordinatengefüge jedoch jäh erschüttert; die Freiheitshoffnungen, die mit dem Ende der Ost-West-Konfrontation geweckt worden waren, scheinen zu Ende. Die neuartigen terroristischen Bedrohungen oder die mit den gewachsenen Möglichkeiten des Internets (wozu ein eigener Beitrag im vorliegenden Bd. wünschenswert gewesen wäre) verbundenen Gefahren sind nur zwei Beispiele, an denen sich gegenwärtig heftige politische Debatten um das rechte Verhältnis von Freiheit, Gleichheit und Sicherheit entzünden. Mit der „Piratenpartei" hat diese Debatte inzwischen sogar parteipolitisch sichtbar Gestalt angenommen.

Anders als in der Sozialstaatsdebatte hat die Christliche Sozialethik dabei wenig prägend gewirkt. Eine Ursache könnte darin bestehen, dass Freiheit nicht explizit zu den klassischen Themen der Soziallehre gehört, wiewohl das Personalitäts- oder Subsidiaritätsprinzip ohne Bezug auf die Autonomie des Einzelnen nicht zu denken ist. Der Staat muss die individuelle Freiheit schützen, er darf aber nicht selbst darüber bestimmen, wie die Einzelnen die ihnen eröffneten Freiheitsräume nutzen. Freiheit durch und Freiheit vom Staat gehören somit immer zusammen; andernfalls würde Sicherheit um den Preis der Freiheit erkauft. Im Vordergrund der jüngeren sozialethischen Debatte stehen hingegen vorrangig Fragen um Beteiligungsgerechtigkeit, soziale Teilhabe oder Integration. Den im „Forum Sozialethik" zusammengeschlossenen jüngeren Sozialethikern gebührt das Verdienst, mit ihrer Jahrestagung 2008 das prekär gewordene Verhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit ins Blickfeld der Disziplin geholt zu haben.

Der von Johannes J. Frühbauer (Univ. Luzern), Michael Hörter (Inst. für Theol. und Frieden in Hamburg) und Anna Noweck (Missio München) hg. Tagungsbd. setzt zunächst mit systematischen und ideengeschichtlichen Klärungen zu Freiheit und Sicherheit ein. Diese grundsätzlichen Überlegungen werden dann auf drei Feldern der angewandten Ethik konkretisiert, der Politik-, Medizin- und Wirtschaftsethik. Die Beiträge widmen sich bspw. der ausnahmslosen Geltung des Folterverbots, neuen Herausforderungen im Zusammenhang mit Religionsfreiheit oder der Ressourcenallokation im Gesundheitswesen. Im Folgenden soll aus jedem der vier Blöcke jeweils exemplarisch ein besonders bemerkenswerter Beitrag vorgestellt werden.

An erster Stelle ist der äußerst lesenswerte Aufsatz von Oliver Hidalgo zu nennen. Mit einem feinen Gespür für die unterschwelligen Töne der gegenwärtigen Sicherheitsdebatte charakterisiert der Regensburger Politikwissenschaftler den transnationalen Terrorismus als „Lackmustest für die Demokratie" (69). Diese sei gegenwärtig nicht deshalb in Gefahr, weil der Rechtsstaat zerstört, sondern vielmehr, weil er in einseitiger Weise interpretiert werde. Angesichts der neuartigen Bedrohungen sei der Politik das Gespür für Ausnahme und Norm abhanden gekommen: „Die wirkliche Gefahr besteht darin, den *gesamten* Rechtsstaat [...] von der Ausnahme bzw. [...] vom *worst case* her zu denken, was den Autoritarismus zum Normalfall erhebt, ja was schlimmstenfalls noch [...] die Ausnahme zu *normieren* beansprucht." (76) In der Folge werde zu Recht erklärt, was längst schon die Grenzen des Rechtsstaats überschritten habe. Als Beispiele hierfür können das deutsche Luftsicherheitsgesetz oder die Folterungen Terrorverdächtiger angeführt werden.

Christoph Baumgartner, Ethiker an der Univ. Utrecht, geht in der beispielhaften Auseinandersetzung mit Jean Bethke Elshtain der Frage nach, ob der „Krieg gegen den Terrorismus" im Sinne eines „gerechten Krieges" als ethisch legitime Antwort auf die Terroranschläge vom 11. September gelten könne. Baumgartner gibt zu bedenken, ob nicht „möglicherweise eine *sozialethische Pflicht* besteht, internationale Institutionen zu etablieren, die ein Mindestmaß an Sicherheit, Freiheit und politischer Ordnung gewährleisten *können*" (97). Solche Institutionen könnten versuchen, massiven Ungerechtigkeiten präventiv zu begegnen, damit militärische Gewalt möglichst der Ausnahmefall bleibt. Als Auftrag an die politische Ethik formuliert Baumgartner am Ende, stärker als bisher über „konzeptionelle Grenzen, die aus territorialstaatlich geprägten Theorierahmen resultieren" (ebd.), hinaus zu denken.

Christian Spieß (Kath. Hochschule für Sozialwesen Berlin) widmet sich einem speziellen medizinethischen Problem: Sind finanzielle Anreize für Lebendnierenspenden ethisch legitim? Der Beitrag zeichnet sich sowohl durch eine gründliche Sachanalyse wie durch eine differenzierte ethische Argumentation aus. Am Ende empfiehlt der Vf. den Kirchen, ihr Gewicht für eine Liberalisierung der restriktiven Organspendepraxis hierzulande in die Waagschale zu werfen – um der Anerkennung personaler Autonomie und der Barmherzigkeit mit den Schwerkranken willen. Eine solche Antwort ist nicht von vornherein erwartbar gewesen. Man muss sie nicht teilen, ethisch und politisch diskussionswürdig ist sie auf jeden Fall.

Einer politisch ähnlich strittigen Frage widmet sich auch Arnd Küppers, Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre der Univ. Freiburg. Immer wieder wird darüber diskutiert, ob das Arbeitsrecht soziale Sicherheit auf Kosten der Arbeitslosen garantiere. Küppers unterstreicht die prinzipielle ordnungspolitische Bedeutung der Tarifautonomie. Dieses Instrument erfülle sowohl eine wichtige Schutzfunktion für die abhängig Beschäftigten als auch eine gesamtgesellschaftliche Friedensfunktion. Unter Einbezug von Klugheitsfragen sei aber gleichwohl darüber nachzudenken, ob die Handlungsspielräume für „innerbetriebliche Bündnisse" nicht erweitert werden sollten, ohne dabei aber die Tarifautonomie als solche zu beschädigen.

Der vorliegende, mit einem Vorwort des Münchner Erzbischofs Reinhard Marx versehene Bd. macht, wie der Untertitel verdeutlicht, auf neuere Herausforderungen aufmerksam, denen sich die Christliche Sozialethik stellen sollte. Nicht angegangen wird hingegen die Frage, wo das Freiheitsprinzip innerhalb der theologischen Ethik seinen systematischen Ort findet. Die in derselben Reihe erschienene Studie von Christoph Hübenthal zu einer freiheitsanalytischen Grundlegung der Christlichen Sozialethik böte für eine solche Ortsbestimmung einen möglichen Ausgangspunkt. Edeltraut Koller vermerkt am Ende ihres Beitrags, der sich mit der sicherheitspolitischen Verantwortung der Medien beschäftigt, sogar ausdrücklich, dass die „Frage nach der spezifischen Bedeutung der theologischen Ethik" (135) offen bleiben musste. An dieser Stelle hätte man aus christlich-sozialethischer Perspektive dann doch gern mehr erfahren.

Damit ist ein zentrales Manko des vorliegenden Bd.es benannt. Die Beiträge zeugen durchweg von systematischer Stringenz und differenzierter Problemwahrnehmung. Allerdings wäre vielen Beiträgen mehr Mut zu eigenständiger sozialethischer Urteilsbildung und zum Aufweis konkreter ethischer Handlungsoptionen zu wünschen gewesen. So setzt sich Andrea Keller in ihrem Beitrag bspw. damit auseinander, wie Hobbes und Kant das Verhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit bestimmen, eine theologisch-ethische Einordnung dieser Überlegungen erfolgt dann allerdings nicht. Auch Frühbauers Ausführungen zur Freiheitssystematik, die sich vorrangig auf die gerechtigkeits- und freiheitstheoretischen Überlegungen von Rainer Forst stützen, lassen am Ende eine wirkliche Weiterführung vermissen. Hier wurde theologisch-ethisches Potential verschenkt.

Dennoch hat der jüngste Bd. aus der Reihe „Forum Sozialethik" die Freiheitsdebatte innerhalb der Christlichen Sozialethik neu eröffnet. Es wird der politischen und gesellschaftlichen Relevanz der Disziplin gut tun, diesen Impuls nicht ungenutzt verstreichen zu lassen, sondern sich offensiver in die laufenden Debatten um die Zukunft unseres liberalen Rechts- und Verfassungsstaates und seine gegenwärtigen Gefährdungen einzuschalten – eine Debatte, die in ihrer Brisanz noch viel zu wenig wahrgenommen wird und die durchaus als ein „Zeichen der Zeit" verstanden werden kann. Der rechte Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Sicherheit ist gegenwärtig gefährdet; der Wille zur Freiheit, ohne den ein gerechtes und produktives Gemeinwesen nicht gesichert bleibt, droht zu erlahmen. An einer christlich-sozialethischen Freiheitsanalyse weiterzuarbeiten, bliebe angesichts dieser Diagnose eine wichtige theologische Aufgabe.

Trier Axel Bernd Kunze

Klöcker, Katharina: **Zur Moral der Terrorbekämpfung**. Eine theologisch-ethische Kritik. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2009. 347 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–7867–2786–6

Die vorliegende Untersuchung wurde im WS 2008/2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster als Diss. angenommen. Ihr Thema ist die Moral der Terrorbekämpfung und nicht, wie man vielleicht eher erwarten würde, ein Beitrag zur Moral bzw. Unmoral des Terrors (16).

Nicht als ob die Vf.in irgendeinen Zweifel an dessen Verwerflichkeit ließe. Und als Negativfolie ist der Terror, dessen Bekämpfung sich in der öffentlichen Wahrnehmung als positive Reaktion darstellt, ständiger Hintergrund. Doch ist er nicht als solcher Gegenstand der Untersuchung (ebenso wenig wie die ja durchaus ethisch relevanten möglichen Erklärungsmuster für sein Entstehen). Gleichwohl gehört er zentral zum Thema. Auf hintergründige Weise ist der Terror auch in seiner Bekämpfung präsent. Und damit sind wir gleich beim Clou dieser Arbeit: Der Terror erlegt den Maßnahmen zu seiner Bekämpfung schließlich seine eigenen Gesetze auf. Seine Radikalität, sein dualistischer Fundamentalismus, sein Kampf gegen Demokratie und Rechtsstaat infizieren Methoden, Denkbilder und Aktionen seiner Bekämpfung; seine eigene Gesetzlosigkeit nestelt sich wie ein Virus in die gesetzlichen Maßnahmen ein, sodass diese schließlich die Rechtsordnung und den demokratischen Rechtsstaat, zu deren Verteidigung sie gedacht waren, von innen heraus aushöhlen.

In einer weit ausholenden Untersuchung begründet Katharina Klöcker diese These, untersucht die ethischen Modelle, mit denen die Terrorbekämpfung begründet wird, und erörtert im letzten Teil den möglichen Beitrag der theologischen Ethik.

Nach einer einführenden Übersicht (11–14) über den Gang der Untersuchung kommt im 1. Kap. mit dem Terror-Anschlag des 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York der neuralgische Punkt zur Sprache, von dem her sich die heutige gesellschaftliche Sicht des Phänomens Terror wie auch die als erforderlich erachteten Maßnahmen zu seiner Bekämpfung verstehen lassen. Die Neuartigkeit dieses Terrors und die Ungewissheit möglicher Anschläge erzeugen eine diffuse Angst und steigern das Sicherheitsbedürfnis, das aber letztlich eben nicht erfüllt werden kann. Und so dreht denn die Spirale von ungreifbarer Bedrohung, allgegenwärtiger Angst und immer inadäquat bleibenden politischen und rechtlichen Reaktionen immer schnellere Runden. Das Gesetz des Handelns aber bestimmt der Terrorismus – eine Wechselbeziehung, die sich für die Terrorbekämpfung moralisch und politisch-rechtlich als höchst fragwürdig, ja letztlich fatal erweist.

Die weitere Untersuchung dient dem Aufweis dessen am Beispiel von drei „Austragungsorten" der Terrorbekämpfung – der Telefonüberwachung, der Theorie eines Feindstrafrechts sowie des Flugsicherheitsgesetzes. Ihnen allen ist gemeinsam, dass durch sie (potenziell) „bestimmte Dimensionen menschlicher Würde" gefährdet sind, namentlich die „Intimität, Integrität und Individualität der Person" (54). Diese Sicht wird nun im Weiteren konsequent ausgearbeitet.

Zunächst werden im 2. Kap. mit eindrucksvoller Fakten- und Literaturkenntnis die drei „Austragungsorte" beschrieben und daraufhin analysiert, inwieweit sie diese Gefährdungen in zunehmendem Maße produzieren. Hierbei zeigt sich, dass nicht nur Fragen der Verhältnismäßigkeit an Relevanz verlieren, sondern dass das irrationale Sicherheitsbedürfnis selbst vor den Grenzen zentraler Garantien des Rechtsstaates nicht Halt macht, bis hin zur aktiven Aufhebung des fundamentalen Lebensschutzes (Flugsicherheitsgesetz) und der für ein rechtsstaatlich orientiertes, moralisches wie rechtliches Denken geradezu abstrusen, gemeingefährlichen Idee eines eigenen Feindstrafrechts – nicht nur in Guantanamo praktiziert, sondern auch theoretisch, etwa von Günther Jakobs, ausgearbeitet (76ff).

Diese Gefährdung der Rechtsstaatlichkeit durch prozedural rechtsstaatlich gesetzte Maßnahmen wird nun im 3. Kap. „systematisiert". Welches sind die zugrundeliegenden, legitimierenden Denkfiguren?

K. identifiziert diese Denkfiguren im Argument des Ausnahmezustands, in der Freund-/Feind-Differenz und in der Verdächtigung und daraus folgenden „Öffentlichmachung" des Privaten wegen des Gefahrenpotentials für die Gesellschaft. Mit Hilfe philosophischer Konzepte (Giorgio Agamben, Carl Schmitt, Michel Foucault) werden diese Topoi in ihrer ihnen immanenten Tendenz zur Radikalisierung und Totalisierung „dechiffriert".

Aus alledem zeichnet sich als Schlüsselparadigma der Antiterrorethik die *Prävention* ab, der Versuch, den Gefährdungen zuvorzukommen, bevor sie sich ereignen können (142ff).

Das ethische Modell nun, das sich aus den Abwehrmaßnahmen destillieren lässt und das auch in Ansätzen theoretisch reflektiert wird, ist das der Abwägung und der daraus folgenden Wahl des kleineren Übels.

Der Darstellung und Kritik dieses Instrumentes im Kontext der Terrorbekämpfung ist das 4. Kap. gewidmet. Die Beispielfälle sowie eine Analyse des Entwurfs von Michael Ignatieff zum „kleineren Übel" als Prinzip politischer Ethik in Zeiten des Terrors (172ff) zeigen, dass es bei der Abwägung jeweils um die Sicherheit vieler gegen Freiheitsrechte weniger geht, dass die (vermeintliche) Sicherheit gemeinhin Vorrang hat und die Verletzung der Freiheitsrechte also das kleinere Übel ist. Auf diese Weise aber wird die – formal richtige – Vorzugsregel inhaltlich fragwürdig.

Sicherheit als ein Grundrecht hat nach und nach immer mehr den Charakter eines (absoluten) Wertes angenommen (177); damit aber ist sie sozusagen nicht mehr begründungs- und abwägungsbedürftig. Notwendige Differenzierungen von gut/schlecht, richtig/falsch, sittlich/präsittlich bleiben, ebenso wie der Begriff des kleineren Übels, des guten Zwecks und des bösen Mittels, letztlich ungeklärt.

Diese und weitere Überlegungen nötigen nach K. dazu, von der Figur des kleineren Übels in der hier implizierten Form der Abwägung „Sicherheit gegen Freiheit" als unzulänglich und letztlich als Korrumpierung der Moral Abstand zu nehmen.

Als Alternative erörtert sie mit dem 5. Kap. ausführlich die in der theologischen Ethik entwickelte Theorie der Handlung mit Doppelwirkung (*actio cum duplici effectu*), die, richtig angewandt, den Vorteil hat, nicht auf einer fixen Hierarchisierung von Gütern und Werten zu gründen, sondern das jeweilige Gesamt der in Frage stehenden Güter und Werte mit ihren einander ermöglichenden Wechselbeziehungen ins Auge zu fassen. Gewiss spielen auch hier Gütervergleichung und Abwägung eine Rolle, aber dann nicht gesteuert von einer einander ausschließenden Güter- und Wertekonkurrenz (274), sondern von der Leitidee ihres gegenseitigen Bedingungscharakters und damit dem Versuch, Sicherheit und Freiheit im Maße des Möglichen beide zusammen zu garantieren.

K. ist sich bewusst, dass sie mit diesem Modell noch keine konkreten Lösungen anbietet, wohl aber Denköffnungen für Alternativen zum gängigen kontraproduktiv-

ven Gegenüber von Sicherheit und Freiheitsrechten in der Antiterrorethik. Mit dem abschließenden 6. Kap. zieht die Untersuchung gleichsam ein anderes Register.

Die bislang normativ stilisierte Fragestellung wird nun aus theologischer Warte auf weitere Horizonte hin geöffnet. Nicht, dass Theologie sich nun einfach mit sog. christlichen Werten und Normen in den Diskurs einschalten sollte oder könnte. Die theologischen Möglichkeiten werden auf andere Weise thematisiert: Gegenüber den Logiken von Angst, Prävention, der Rede vom Bösen, des Ausnahmezustands, der Feindschaft und der Überwachung, ja auch gegenüber den scheinbar normativen Selbstverständlichkeiten kann theologische Ethik ein eigenes Potenzial an moralisch Bedenkenswertem ins Spiel bringen, etwa für die „moralischen Untiefen bestehender Normen" sensibilisieren, falsche Sicherheitsideologien entlarven, Unsicherheit und Verwundbarkeit, die eigene und die der anderen, als menschliches Konstitutiv rehabilitieren und sich v. a. als Ethik des Antifundamentalismus profilieren, die, und zwar gerade vom Gottesglauben her, falsche Absolutheiten entlarvt, das Freund-/Feindschema durchbricht und die Personwürde *aller* Menschen verteidigt.

Mit dieser Diss. hat K. eine sehr originelle Untersuchung vorgelegt, sowohl was die ungewöhnliche Fragestellung – nicht die naheliegende moralische Kritik des Terrors, sondern die seiner sich hochmoralisch gebenden Bekämpfung – betrifft, wie was die Ausarbeitung angeht. Die Problematik wird Schritt für Schritt vertieft, hierbei wird der Leser/die Leserin jeweils durch gut vorbereitende Einleitungen, Zusammenfassungen und Zwischenresultate an der Hand genommen und durch detaillierte Analyse und Kritik hingeführt bis zum Vorschlag alternativer Zugangswege zu einem ethisch verantwortlichen Umgang mit dem Terror und der Reaktion auf ihn.

Die Problematik ist kenntnisreich dokumentiert, die kritische Sichtung gut begründet. Hierbei beweist K. nicht nur Vertrautheit mit dem theologisch-ethischen Diskurs; die historischen und systematischen „Einstreusel", etwa zu Werten und Gütern, zu den Begriffen von böse/übel/ *intrinsece malum*, zur Abwägungsethik des kleineren Übels sowie zum Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung sind zuverlässige Traktate, die man in sich selbst jeweils als Einführung in das betreffende Thema empfehlen kann. Erhellend sind auch die kritisch-informativen Bezüge zu anderen Wissenschaften, zum Begriff „Terror", zum „Feindstrafrecht" (Schmitt, Jakobs), zu Rechtsgütern und Menschenrechten (und ihrer möglichen Spannung untereinander), zu kulturkritischen (Agamben, Foucault) und normativen (Ignatieff) philosophischen Entwürfen.

Erwähnt sei schließlich, dass K. sich zugleich durchaus bewusst ist, dass mit ihren aus dem theologischen Horizont resultierenden alternativen Anregungen die Problematik der Antiterrorethik keineswegs abschließend gelöst ist. Im Gegenteil, die Übersetzung in normative Folgerungen hat erst noch, und immer wieder neu, zu geschehen.

Hier liegt denn auch eine der unverzichtbaren Aufgaben, in die K. mit der vorliegenden Untersuchung die theologische Ethik (und vielleicht auch sich selbst?) entlässt. Zwei fundamentale Fragen, die hierbei gewiss nochmals aufgegriffen werden müssten: Muss man, um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, nicht doch die in ihrer entlarvenden Heuristik durchaus nützlichen Theorien etwa von Agamben und Foucault ein wenig ihrer Autorität und der Schlüssigkeit ihrer Totalverdächtigungen entkleiden? Die Figur der Ausnahme im Recht ist schließlich nicht notwendigerweise Vernichtung der Rechtsordnung, sondern sie ist selbst ihr Bestandteil, ein Element, das zu ihrer Lebbarkeit unter den Bedingungen sublunarer Existenz notwendig gehört. Der Punkt ist hier, wie sonst auch: *nihil nimis*.

Die zweite, damit zusammenhängende Frage, die weiterhin klärungsbedürftig ist: Inwieweit muss das Prinzip „Sicherheit" nicht doch von seinem verabsolutierenden Status als Wertideal in den eines Gutes (unter andern) zurückversetzt werden? Und auf der anderen Seite: Wie vermeidet man bei der Interpretation der individuellen Freiheitsrechte den Kurzschluss, sie in jeder Hinsicht als absoluten *Wert*, und nicht in manchen ihrer Aspekte „nur" als fundamentales Rechts*gut* zu verstehen? Und sie damit auch in Abwägungsvorgänge einzubeziehen – also sowohl Sicherheit als auch Freiheit angemessen zu „relativieren"? Gegen eine solche Verantwortungsethik in komplexen Situationen, die auch Übel in Kauf zu nehmen versteht, selbst wenn sie nicht gering sind, wird K. sicher keine Einwände haben.

Die in ansprechendem Stil geschriebene und nicht nur für Fachleute gut lesbare Untersuchung fordert dazu heraus, diese Aufgabe mit dem nötigen Mut, aber auch der passenden Bescheidenheit auf sich zu nehmen – eine sehr empfehlenswerte Lektüre für alle, die von der Thematik betroffen sind.

Bonn Karl-Wilhelm Merks

Polke, Christian: **Öffentliche Religion in der Demokratie**. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 334 S. (Öffentliche Theologie, 24), kt € 38,00 ISBN: 978-3-374-026920-0

In der inzwischen gut eingeführten, von Heinrich Bedford-Strohm und Wolfgang Huber hg. Reihe „Öffentliche Theologie", die seit Bd. 15 bei der Evang. Verlagsanstalt erscheint, legt Christian Polke, derzeit wiss. Mitarbeiter an der Univ. Hamburg, früher am Lehrstuhl Systematische Theologie (Ethik) in Heidelberg tätig, die leicht überarbeitete und ergänzte Fassung seiner 2008 von der Heidelberger Theol. Fak. angenommenen Promotionsschrift vor („Die religiös-weltanschauliche Neutralität des neuzeitlichen Verfassungsstaates. Eine Untersuchung zur Politischen Ethik"). Der Vf. (Jg. 1980) studierte Ev. Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft in Berlin, Heidelberg und Tübingen; seine derzeitigen Forschungsschwerpunkte sind politische Ethik, Rechtsethik, Anthropologie sowie Grundfragen der Ethik. Mentor und Erstgutachter der Diss. war Prof. Dr. Wilfried Härle (Heidelberg).

Im Blick auf die rechtliche, philosophische und kulturelle Dimension der Thematik theologisch-sozialethisch diskursbezogen und auf hohem Reflexionsniveau argumentierend, sieht die Arbeit ihr Anliegen auch darin, die Orientierungsfähigkeit der Theologie auf dem Felde des Politischen und Rechtlichen unter Beweis zu stellen. Der Vf. gibt sich in der Einführung: „Öffentliche Religion im neutralen Staat" (15–28) gezielt Rechenschaft über Voraussetzungen seiner theologischen Urteilssicht. Er versteht „das eigene akademische Debüt", auf den Punkt gebracht, als einen „ersten Versuch auf dem Wege zu einer Politischen Ethik des Christentums unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus", als „ein theologisch konzentriertes, aber interdisziplinär ausgerichtetes Projekt, das die offene Auseinandersetzung mit Philosophie und Soziologie ebenso wie mit den Politik- und Rechtswissenschaften sucht" (Vorwort, 13).

Im Kontext gegenwärtiger evangelischer Theologie positioniere sich die Arbeit als „Versuch einer theologischen Ethik, die sich selbst als *Öffentliche Theologie* bezeichnet" (17). Dieser zum Reihentitel avancierte Begriff „Öffentliche Theologie" gilt nach Wolfgang Hubers Rechtsethik (3. Aufl. 2006, 12f) als „das theologische Vorhaben, die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln" (17). Öffentliche Theologie verstehe sich als „Anwältin einer bestimmten kulturellen Lebenspraxis, deren Vorzugswürdigkeit es im Konzert möglicher Alternativen herauszustellen gilt" (17). Auf Rezeptionsnähe wie auf Differenz zur Position anderer Autoren im jeweiligen thematischen Diskussionsfeld der einzelnen Kap. wird zumeist akribisch hingewiesen, so z. B. auf Anklänge an Trutz Rendtorffs Christentumstheorie und seine Konzeption von ethischer Theologie (19, Anm. 17; vgl. 18, Anm. 14).

Die abgesehen von Einführung und Schluss in sechs Kap. nebst zwei Zwischenbetrachtungen gegliederte Untersuchung plädiert für einen aufgeklärten Protestantismus in Kirche, Kultur und Gesellschaft. Angesichts der „funktionalen Ausdifferenzierung der sozialen Welt in eigenständige Subsysteme" konzentriert sich der Vf. dabei auf den „politischen Diskurs […], der dann rechtliche und ethische Fragen impliziert" (21f). Ohne auf angemessene Hinweise auf andere Kontexte angesichts der Globalisierung zu verzichten, konzentriert sich die Diss. auf das Verhältnis von Politik, Recht und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, zumal „in der religionsrechtlichen Frage der jeweilige nationale Kontext nach wie vor den entscheidenden Hintergrund und Rahmen bildet" (24). Neben sozial- und theoriegeschichtlichen Betrachtungsweisen liegt der Schwerpunkt auf der Erörterung der verfassungstheoretischen, philosophischen und theologischen Grundlagen und Implikationen der Frage weltanschaulicher Neutralität im Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft. Als Lektürehinweis gilt dabei: „Die einzelnen Kapitel bauen aufeinander auf, können aber einzeln in sich gelesen und verstanden werden." (28) Fragen von Anschlussfähigkeit und Widerspruch philosophischer und soziologischer Theoriebildungen zu den eigenen Überlegungen des Vf.s sind jeweils abschließend am Ende der einzelnen Kap. verdeutlicht und fügen sich zielgerichtet in den Gesamtduktus ein.

Zentralaspekte lebenspraktischer Weltverantwortung der Kirche und Fragen der Lebensdienlichkeit religiöser Traditionen begleiten die theoretischen Überlegungen des sozialethischen Diskurses und münden schließlich in ein paradigmatisch am Bildungsauftrag der Kirchen orientiertes Resümee „Kirchen und Religionsgemeinschaften als Schulen der Zivilgesellschaft" (299–305). Den Kirchen obliege es, im Miteinander von politischer und religiös-institutioneller Lebenswelt „diejenigen Überzeugungen zu vermitteln, die [sic!] eine gelingende Demokratie von jeher bedarf" (303).

Im Einführungskap. (*„Öffentliche Religion im neutralen Staat"*; 15–28) wird die Fragestellung methodisch-konzeptionell erörtert und werden Aufbau, Ziel und vorläufiges Fazit der Arbeit umrissen. Die zeitdiagnostische Verortung des sozialethischen Problems bezieht aktuelle religionssoziologische Fragestellungen informativ ein, wichtig auch deshalb, weil die Wahrnehmung des Religiösen in der Öffentlichkeit sich seit den letzten zwei bis drei Jahrzehnten signifikant geändert habe (Kap. 1: *„Religionssoziologische Diagnosen und historische Kontexte"*; 29–46). Neben „Säkularisierung" und „Individualisierung" haben auch „Pluralisierung" und „Globalisierung" als „wesentliche Deutungskategorien" an Bedeutung gewonnen. Nicht zuletzt lasse sich am Gespräch zwischen Soziologie und Theologie zeigen, „ob die Ausgangslage theologischer Arbeit im Abstrakten bleibt und damit ihre Zeit verfehlt" (24). Die Untersuchung stehe so „im größeren Zusammenhang neu erwachter soziologischer Forschungen auf dem ‚religiösen Feld' (P. Bourdieu)" (24).

Eine begriffsgeschichtliche Analyse (Kap. 2: *„Zur Begriffs- und Theoriegeschichte von ‚Weltanschauung' und ‚Neutralität'"*; 47–66) schließt sich an. Hier geht es um Herkunft und Gehalt des Weltanschauungsbegriffs und seine Verwendung in sozialphilosophischen Debatten. Der Weltanschauungsbegriff in der neueren Theo-

logie- und Philosophiegeschichte seit Kant und Schleiermacher, besonders bei Wilhelm Dilthey, wird im Überblick vorgestellt. Für die Gegenwartsdebatte wird im Blick auf „Weltanschauung als Wirklichkeitsverständnis" die Position von Eilert Herms (Tübingen) exemplarisch hervorgehoben und wie auch sonst problemerörternd mit methodisch-konzeptionellen Anfragen bedacht. Eine knappe Verhältnisbestimmung von Weltanschauung und Religion, der Religions- und Weltanschauungsbegriff in der Rechtsprechung wie auch der Neutralitätsbegriff in geschichtlich und sachlich geordneten Facetten im Verhältnis zu Ethik, Moral und Recht stehen zur Diskussion.

Kap. 3 (*„Weltanschauliche Neutralität als Verfassungsgrundsatz"*; 67–89) erörtert u. a. Herkunft und Bedeutung des Grundsatzes der weltanschaulich-religiösen Neutralität im Recht vornehmlich im Blick auf den juristischen Kontext des Grundsatzes der weltanschaulichen Neutralität im Grundgesetz der BRD.

In Kap. 4 (*„Theologische Bearbeitungen der Neutralitätsproblematik"*; 91–131) werden exemplarische Positionen, so besonders für den „Politischen Liberalismus" (Jürgen Habermas, John Rawls), für die „Zivilreligion" (Robert N. Bellah, Hermann Lübbe, Rolf Schieder) und für den „Prinzipiellen Pluralismus" (Eilert Herms) erörtert. Die entsprechenden Konzeptionen werden in ihrer Bedeutung für das Thema der weltanschaulichen Neutralität und im Blick auf die verschiedenen ethisch-theologischen Rezeptionen dieser Modelle untersucht. Jeweils abschließend wird kritisch herausgearbeitet, ob und welche Bausteine daraus für eine theologische Rekonstruktion, wie sie der Vf. für angemessen hält, in Betracht kommen (siehe auch Kap. 5). Eilert Herms' Zivilreligionstheorie, als Weiterführung seiner Theorie des „Prinzipiellen Pluralismus" verstanden, erweist sich dabei für Christian Polke „an vielen Punkten als wegweisend" für die im Folgenden vorgenommene eigene „theologische Reinterpretation der Formel von der weltanschaulichen Neutralität des Staates" (121).

In Zwischenbetrachtung I: *„Über die normativen Implikationen jeder Handlungsform"* (133–141) werden indes weiterführende Präzisierungen an der Konzeption des Prinzipiellen Pluralismus von Herms anzubringen versucht, die „weniger eine grundsätzliche Kritik am Unternehmen von Herms als den Versuch einer konstruktiv-kritischen Weiterschreibung" (130) darstellen sollen. Es geht dabei letztlich um die Notwendigkeit einer gemeinsamen Wertebasis für Pluralität und Neutralität, die an der unhintergehbaren Individualität des Menschen im Sinne des reformatorischen Glaubensprinzips ihre Grenze habe. Naturrechtliche Erwägungen (das normative Ideal der Individualität, Menschenwürde etc.) seien im Blick auf eine Grundrechtsordnung nicht zu vernachlässigen; insofern sei (neben Pluralität und Neutralität) Individualität das notwendige dritte Implantat, das in der empirischen wie kategorialen Entfaltung des Prinzipiellen Pluralismus bei Eilert Herms mehr Beachtung verdient habe, ohne dass dies sonst die Tragfähigkeit und Reichweite seiner Konzeption schmälere (130). Die Sicherung der weltanschaulichen Neutralität im politischen Raum sei daran gebunden, „dass Neutralität sich selbst gegenüber ihren eigenen normativen Implikationen nicht (noch einmal) neutral verhalten kann" (130). Wenn jede Theorie oder Auffassung von weltanschaulicher Neutralität selbst weltanschauungs*affine* Züge trägt, könne es Neutralität im Sinne einer neutralen Theorie nicht geben; es handele sich dann nicht mehr um *Prinzipiellen*, sondern um einen *Positionellen* Pluralismus (Formulierung: W. Härle). Hier scheine bei Herms eine punktuelle Begründungslücke vorzuliegen (131).

Kap. 5 *(„Elemente einer theologischen Theorie von weltanschaulicher Neutralität"*; 143–238) versteht sich als „Versuch einer politischen Ethik des Christentums in Zeiten des (weltanschaulichen) Pluralismus". P. geht es auch hier darum, kontextbezogen „unter Wahrnehmung des Prinzips der Analogie und Differenz vom Standpunkt des christlichen Glaubens reformatorischer Prägung aus, Plausibilitätsstrukturen und Argumentationsstränge für die öffentliche Akzeptanz weltanschaulicher Neutralität politischer und rechtlicher Organe zu erarbeiten" (143). Die formale Frage nach dem Status des Neutralitätsgrundsatzes (ob und inwieweit Rechtsbegriff oder Wertideal) und die materiale Analyse der soziokulturellen und rechtlichen Rahmenbedingen wie der ethischen und politischen Handlungsnormen gelten als methodisch-konzeptionelle Voraussetzungen für die Neutralitätsthese. Da die Frage der Neutralität die Unterscheidung zweier institutionalisierter Bereiche voraussetzt (politische und religiöse Sphäre), sieht der Vf. im reformatorischen Kontext die lutherische Zwei-Reiche-Lehre als angemessene Denkfigur. In ihren institutionstheoretischen Konsequenzen, ihrer theologischen Bedeutung der Unterscheidung von irdischem Wohl und endgültigem Heil sowie in ihren prinzipientheoretischen Folgerungen (Verhältnis von Glaube und Vernunft) im Anschluss an klassische und aktuelle Modelle problembewusst erörtert, wird ihre Bedeutung für die Neutralitätsthese, die Menschenrechtsproblematik und die Toleranzfrage sowie für die rechtliche Norm (Religions- und Gewissensfreiheit) behandelt, ebenso die Intentionen weltanschaulicher Neutralität im Hinblick auf sozialen Frieden, konstruktive Religionspolitik etc.

Die kurze Zwischenbetrachtung II: „Weltanschauliche Neutralität zwischen Wert und Norm" (243–257) führt in die rechtsphilosophische Debatte ein und wehrt eine „schiefe Alternative" beider ab. Neutralität benötigt rechtliche Verbindlichkeit und lebensweltliche Plausibilität; insofern kommt dem gesellschaftlichen Dialog zwischen Vertretern von Politik und Recht und den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften entscheidende Bedeutung zu, was im exemplarisch herangezogenen Bildungsbereich für eine Aufwertung der Fächer Sozial- und Gemeinschaftskunde und Religion/Ethik sowie für eine starke Vernetzung beider Fächergruppen spricht (257), bildungspolitische Probleme, auf die Kap. 6 näher eingeht. Ein Kurzkap. „Fazit: Weltanschauliche Neutralität – ein Kapitel Politischer Ethik des Christentums" (259–265) begründet die These, dass dem Problem der weltanschaulichen Neutralität exemplarische Bedeutung bei der Herausarbeitung einer Politischen Ethik zukommt.

In Kap. 6: *„Neutraler Staat, politische Bildung und Weltanschauung (Religion)"* (267–298) widmet sich P. eingehend dem Bildungsproblem, sodass auch für den bildungspolitischen Bereich genügend theoretisch begründete praktische Anregungen gegeben sind. So wird (z. B. in „Religion und Politik als Elemente von Bildung") auf praktische Einzelprobleme (wie staatlicher Ethikunterricht als Ersatzleistung für den konfessionellen Religionsunterricht) eingegangen; auch andere religionspädagogisch-bildungspolitische Fragen, die derzeit landespolitisch konträr erörtert werden, sind aspektreich beleuchtet. Der Vf. plädiert von seinem neutralitätstheoretischen Standpunkt aus für ein schulpolitisches Modell, das religionspädagogisch als *pluralitätsfähige* Schule bezeichnet wird, die zugleich eine *religionsdialogische* Schule ist (298).

Die anspruchsvoll konzipierte, facettenreiche Untersuchung des Problems der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates erörtert das mehrdimensionale Verhältnis von Politik und Religion im interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs und entwirft kontextorientiert theologisch begründete Leitlinien des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags im demokratischen Rechtsstaat. Die Darstellung kann über den theologisch-sozialethischen Umkreis hinaus religions- und rechtstheoretisch ebenso Interesse beanspruchen, wie sie partiell politikwissenschaftliche und bildungspolitische Anregungen vermitteln hilft. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (310–330) und ein Personenregister sind beigegeben.

Leipzig Kurt Meier

Hilpert, Konrad: **Zentrale Fragen christlicher Ethik für Schule und Erwachsenenbildung**. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 270 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2180–4

Theologischer Ethik sollte anzumerken sein, in welchem Kontext moralischer Herausforderungen und geschichtlich-gesellschaftlicher Rahmenbedingungen sie formuliert wird. Gerade in pädagogischen Zusammenhängen, sei es Schule oder Erwachsenenbildung, wird zudem erwartet, dass sich die ethische Reflexion auf konkrete Problemkonstellationen einlässt. Sich dabei die eigenen Traditionsbestände kritisch anzueignen, wird zur Stärkung sittlicher Urteils- und Handlungskompetenz beitragen können. Der Erwartung, die eigenen Themen unter den Bedingungen gegenwärtiger moralischer Fragestellungen zu reflektieren, begegnet die Moraltheologie etwa im Zusammenhang der Lehrerfortbildung. Der Münchener Moraltheologe Konrad Hilpert hat sich dieser besonderen Konstellation nicht nur praktisch immer wieder in Fortbildungsveranstaltungen gestellt, seine dort präsentierten Überlegungen liegen nun auch als Buch vor. Mit dieser Charakterisierung ist eine Absage an die Erwartung verbunden, eine neue Einführung in die theologische Ethik in Händen zu halten. „Dazu ist das, was es bietet, zu wenig geschlossen und zu lückenhaft" (11), wie H. gleich im Vorwort klarstellt. Doch auch wenn man dem Buch anmerkt, dass H. hier (noch?) keine eigene systematische Darstellung des Faches und seiner Teilbereiche vorlegen will, so ist es gleichwohl weit mehr als nur eine profillose Sammlung von Gelegenheitsarbeiten.

Die Klammer der einzelnen Kap., zwölf an der Zahl, die jeweils einzeln für sich gelesen werden können, ergibt sich nicht nur aus dem Willen, in „kritische[r] theologische[r] Zeitgenossenschaft" (11) das eigene fachwissenschaftliche Material aufzubereiten, sondern v. a. aus der daraus resultierenden Methode. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass H. die mit den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen irreversibel einhergehenden Ambivalenzen und moralischen Herausforderungen gleich zu Beginn beim Begriff der Verantwortung (Kap. 1, 14–29) differenziert zur Kenntnis nimmt und im Horizont christlicher Sinnbestände, v. a. anthropologischer Natur, ethisch reflektiert. Da die Pluralität ethischer Theorien ebenfalls in den Kontext moraltheologischer Überlegungen gehört, widmet sich H. den heute dominierenden Paradigmen in einem kurzen Kap. (Kap. 11, 215–235), wo diese sachlich und fair präsentiert werden, sodass auch hier Raum für eine eigene ethische Urteilsbildung bleibt, über deren Eigenschaften, Elemente und theologische Dimension ein eigenes Kap. aufklärt (Kap. 2, 30–41).

Der Gestus der Bevormundung ist H. fremd, vielmehr geht es ihm erkennbar darum, in den vielen diffizilen Fragen gegenwärtiger Ethik Orientierung anzubieten. Dazu trägt H. bei, indem er gegen kurzschlüssige moralische Diffamierungen, etwa des Pluralismus als Relativismus, Unterscheidungen ins Spiel bringt, so – in unserem Beispiel – zwischen einem dogmatistischen und einem verantwortlichen Pluralismus bzw. Relativismus (242). In der äußerst konfliktbeladenen Frage der Stammzellforschung zeigt das Buch, dass uns auch in der Theologie Kenntnisreichtum und abwägende Vernunft abverlangt werden (166–175). Beim Thema „Gestaltung von Beziehungen" (Kap. 7, 132–148) scheut sich H. nicht, Fehlentwicklungen in der Theologiegeschichte zu benennen, ohne freilich dabei stehenzubleiben. Denn ethische Orientierung ist gerade dann gefragt, wenn bisherige Antworten anachronistisch erscheinen. Sollen dabei die zentralen Orientierungspunkte theologischer Tradition zur Geltung kommen, ist ein hermeneutisch geschulter Umgang mit dem biblischen Textmaterial unumgänglich. Das ausführliche Kap. zum Dekalog (4, 66–94) zeigt dessen theologische Verortung und ethische Relevanz, warnt aber vor einer nicht selten auch in lehramtlichen Dokumenten anzutreffenden „Überstrapazierung" seines materialen moralischen Gehalts.

So kontextuell die von H. angestellten Überlegungen auftreten, so klar sind zugleich ihre ethischen Fundamente. Beides schließt sich ja keineswegs aus. Nicht überraschend ist, wenn man die bisherigen Veröffentlichungen von H. zur Kenntnis genommen hat, dass die Menschenrechte den Bezugspunkt sittlicher Begründungsarbeit bilden. Im entsprechenden Kap. (9, 176–194) kondensiert der Autor seine diesbezüglichen Überlegungen, sodass im Blick auf die Intention des Buches hier von einem mustergültigen Abschnitt gesprochen werden kann. Die in den Text integrierten Abbildungen bündeln und visualisieren immer wieder die Gedankengänge auf gekonnte Weise. Weniger benutzerfreundlich hingegen ist die Platzierung der Anmerkungen am Ende des Buches.

Nicht alle Kap., die lose der moraltheologischen Stoffgliederung zwischen allgemeiner und spezieller Moral folgen, sollen hier vorgestellt

werden, sie unterbieten an keiner Stelle den eingangs formulierten Anspruch des Autors, höchstens über ihre Anordnung ließe sich diskutieren. So wird bspw. das Kap. zu den „Moralvorstellungen und Lebensformen der Jugendlichen heute" (Kap. 3, 42–63) den Grundfragen und nicht den Kontexten zugeordnet. Und warum stehen diese erst am Ende des Buches? Wenn ein Desiderat benannt werden soll, dann betrifft dies den m. E. nicht konsistenten Gebrauch des für die theologische Ethik so fundamentalen wie strittigen Begriffs der Autonomie. Geht es dabei um Selbstzentrierung, mit der das Subjekt seine unentrinnbare Verantwortung für andere negiert (18), oder um Mündigkeit im Denken und Handeln (210)? Und wenn man an sittlicher Autonomie festhalten will, dann lässt sich nicht ohne Weiteres behaupten, dass erst Religion die „letzte Antwort" bereithält, warum ein Einzelner „denn gerade so denken und handeln solle" (205). Hier wäre zu differenzieren zwischen einem autonomen Geltungsanspruch und einer schöpfungstheologischen Deutung. Und wenn in diesem Sinne der Anspruch neuzeitlicher Ethik stärker profiliert würde, dann könnte auch ausdrücklicher, als dies bei H. geschieht, zugestanden werden, dass die Idee der Menschenwürde und die Politik der Menschenrechte sich in der Geschichte nicht nur christlicher Theologie und Praxis mit verdanken, sondern sich zuweilen auch gegen religiöse Traditionen haben behaupten müssen. Dies schmälert in keiner Weise die eminente Bedeutung, die Theologumena wie Geschöpflichkeit oder Gottebenbildlichkeit in gegenwärtigen Debatten gewinnen können (vgl. 157–161), wenn sie sich denn, wie das Buch demonstriert, argumentativ entfalten können. Das geglückte Ineinander von fachwissenschaftlicher Expertise und gegenwartsbezogener Verortung sowie das Gespür für Erwartungen in der pädagogischen Praxis dürften die Lektüre für Viele lohnend machen.

Saarbrücken/Mainz Stephan Goertz

Praktische Theologie

Diakonie und Bildung. Heinz Schmidt zum 65. Geburtstag, hg. v. Johannes Eurich / Christian Oelschlägel. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 487 S., kt € 39,80 ISBN: 978–3–17–020159–0

Als Praktischer Theologe, als Diakoniewissenschaftler zumal, greift man mit Interesse zu dieser Festschrift für Heinz Schmidt, den Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Univ. Heidelberg in den Jahren 2001 bis 2009. Der Titel „Diakonie und Bildung" spiegelt zum einen die wissenschaftliche Tätigkeit des zu Ehrenden wider, der zunächst seit Beginn der 1970er Jahre als Religionspädagoge wirkte und dann als solcher im Jahr 2001 von Theodor Strohm die Leitung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts übernahm. Zum anderen und v. a. aber annonciert der Titel durch die Kombination der Begriffe „Diakonie" und „Bildung" einen Zusammenhang, dessen Evidenz und Brisanz in den vergangenen Jahren für die Diakonietheologie zunehmend erkennbar geworden sind: Das Abdriften in sozial prekäre Lebenslagen bzw. das Verfangensein darin ist zu einem entscheidenden Teil durch einen Mangel an Bildungsmöglichkeiten der betroffenen Personen(gruppen) bedingt. Oder umgekehrt formuliert: Bildung erweist sich in unserer Gesellschaft als entscheidender Ansatzpunkt dafür, dass betroffene Personen aus eigener Kraft einem Ableiten in Armutskarrieren präventiv gegensteuern bzw. sich daraus befreien können. Vor diesem Hintergrund sieht auch die Sozialethik nun schon seit geraumer Zeit in der Bildung ein Schlüsselthema ihres Diskurses zur gesellschaftlichen Gerechtigkeit. Auf diese Relevanzstruktur trifft also das hier angezeigte Werk unweigerlich, wenn es mit seinem Titel anzeigt, dass es in ihm um den Zusammenhang von „Diakonie und Bildung" geht.

Der Bd. vereinigt in sich höchst disparate Beiträge, was keineswegs einen Mangel darstellt, sondern sich gleichsam mit Notwendigkeit aus der Natur des Genres „Festschrift" ergibt, wird doch eine solche nicht nur nach dem inhaltlichen Kriterium der thematischen Homogenität konzipiert, sondern auch und mehr noch nach dem persönlichen Kriterium der Verbindung zwischen Jubilar und Autor/inn/en. Die daraus entstehende Spannung zwischen den Beiträgen macht auch diese Festschrift umso interessanter.

So kommt es zu einer anregenden Kombination einer exegetisch angelegten Auswertung alttestamentlicher Weisheitstexte hinsichtlich der Bedeutung religiöser Kompetenz (Jürgen Kegler: Weisheit und Bildung, 30–42) mit religionspädagogischen Überlegungen zu Lernprozessen, die ihrerseits solche Weisheitstexte aus praktischer Perspektive aufgreifen (Ingrid Schoberth: Für das Alter lernen, 301–317). Eine aus systematisch-theologischer Perspektive vorgenommene Benennung der „wirklich unverzichtbaren Inhalte" (85) religiöser Bildung (Michael Welker: Essentials, 80–94) findet sich ebenso wie (nur scheinbar) theologiefernere Überlegungen zu Pflegekonzepten (Andreas Kruse: Die Pflege schwer kranker Menschen, 318–331).

Die Hg. haben die Beiträge nachvollziehbar in zwei Teilen mit jeweils drei Kap.n angeordnet. Der eher theoretisch gehaltene erste Teil bringt theologische bzw. historische Fundierungen (Kap. 1), Veranschaulichungen des Zusammenhangs von Diakonie und Bildung aus unterschiedlichen inhaltlichen Perspektiven (Kap. 2) und Beiträge zur spezifischen Spielart dieses Zusammenhangs in Gestalt der Aus- und Fortbildung für diakonische Tätigkeiten (Kap. 3). Der eher praktisch angelegte zweite Teil nimmt diakonische und/oder pädagogische Herausforderungen in Kirchengemeinden (Kap. 4), die Bedeutung von Bildung in diakonischen Praxisfeldern (Kap. 5) und die Diakonierelevanz pädagogischer Felder, insbes. der Schule (Kap. 6) in den Blick. Zu einigen ausgewählten Beiträgen seien exemplarisch detailliertere Kommentare vermerkt.

Die „Essentials" von Michael Welker (80–94) bestechen generell durch den Mut, allen postmodernen Vorbehalten gegenüber einem definierten Wissenskanon zum Trotz einen solchen Katalog verbindlicher Inhalte aufzulisten. Damit geht der Vf. das Wagnis ein, vor dem Hintergrund einer permanent konstatierten Unübersichtlichkeit und Uneindeutigkeit unseres heutigen Lebens einer unangemessenen Normierung und Vereinheitlichung bezichtigt zu werden; gerade angesichts verspürter Unübersichtlichkeit erscheint aber sein Impuls umso bedenkenswerter, Positionen und Orientierungen eindeutig zu benennen. Allein es ist zu bezweifeln, ob heute eine Verständigung über die für diakonische und pädagogische Praxiskontexte wichtigen Inhalte dadurch erfolgen kann, dass ein Systematischer Theologe die ihm zentral erscheinenden Themen der christlichen Dogmatik – Schöpfungslehre, Gottebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag, Sünde, Kreuz Christi, Auferstehung, Leib Christi, Parusie Christi, Heiliger Geist, Gesetz (85–94) – als „unverzichtbar" deklariert. Dem steht das diakonietheologisch unabdingbare Erfordernis entgegen, Inhalte wie auch die Form ihrer Vermittlung an den Erfahrungen, Bedürfnissen und Problemwahrnehmungen der jeweils betroffenen Personen auszurichten. Aber noch unabhängig davon stellt sich die Frage, warum Welker, zumal in einer diakonietheologischen Publikation, die Nächstenliebe nicht als „unverzichtbaren Inhalt" christlich-religiöser Bildung aufführt und warum er das Postulat der Gerechtigkeit und des Schutzes der Schwachen vornehmlich als einen Teilaspekt des Herrschaftsauftrags verhandelt (86).

Großen inhaltlichen Gewinn bereitet die Lektüre des Beitrags von Gerd Theißen (Symbolisches Heilen in der Nachfolge Jesu, 43–67). Er knüpft darin an seine legendäre Habil.schrift über „Urchristliche Wundergeschichten" (Gütersloh 1974) an. Deren zentrale These, dass das *Erzählen* von Wundergeschichten unabhängig von der Frage der historischen Wirklichkeit der erzählten Wunder ein Protest gegen reale Not ist und somit heilend wirkt, rettete den Sinn der Wundergeschichten gleichermaßen gegen deren rationalistische Bestreitung und gegen deren naives Verständnis als historische Berichte. In Erweiterung bzw. nuancierter Korrektur dieser These zeigt Theißen hier nun auf, dass hinter den biblischen Geschichten von Wunderheilungen tatsächlich ein reales Heilungsgeschehen steht und dass sich bei Jesus und den ersten Christen ein entsprechendes Heilungshandeln feststellen lässt. Dieses fasst er in den Begriff „symbolisches Heilen" und meint damit alle Akte, die jenseits einer medizinischen Behandlung in verbaler, ritueller oder sozialer Form auf einen Menschen so einwirken, dass dessen Beeinträchtigungen eine Lösung bzw. Erleichterung erfahren. Im Zuge seiner diesbezüglichen Nachweise tritt ein beeindruckendes Tableau der jesuanischen und urchristlichen Heilungspraxis zutage und werden in überzeugender Weise die Kennzeichen dieses Handelns herausgearbeitet. Diakonietheologie und Diakoniepraxis erhalten hier eine stabilisierte Grundlage dafür, sich mit dem Anspruch des Heilens auf das Handeln Jesu zu berufen und von der Kirche insgesamt das Bemühen um Heilung als eine aus der Nachfolge Jesu erwachsende Pflicht einzufordern. Dies ist nicht unwichtig angesichts des Umstands, dass Diakonietheologie und Diakoniepraxis in den vergangenen drei Jahrzehnten gerade in diesem Anspruch stark verunsichert worden sind – nicht zuletzt dadurch, dass Ulrich Bachs notwendige und wertvolle Kritik eines ideologischen Heilungsideals ihrerseits in eine ideologische Aversion gegen jeglichen Heilungsanspruch umgeschlagen ist. Freilich: Als katholischer Theologe fragt man sich schon, warum bei all dem die katholische Kirche einzig und allein als Institution des Exorzismus erwähnt wird (44 und 66). Warum wird diese in der Tat fragwürdige Praxisform als Inbegriff einer katholischen Vorstellung von Heilung gezeichnet, obwohl der Exorzismus in der alltäglichen Praxis katholischer Gemeinden und Diakonieeinrichtungen nun wirklich keine Rolle spielt und obwohl mindestens ebenso viele Katholiken wie Protestanten mindestens ebenso große Vorbehalte gegenüber dem Exorzismus hegen? Warum ist an keiner Stelle von der Krankensalbung, den diversen Buß- und Vergebungsriten oder den vielen anderen katholischen Symbolen einer heilenden Zuwendung zum Menschen (z. B. im Umfeld des Sterbens oder im religiösen Brauchtum) die Rede, obwohl diese Praxisformen akkurat die von Theißen formulierten Kriterien eines verantwortbaren „symbolischen Heilens" erfüllen – nämlich das Vertrauen in uns unverfügbare Faktoren, die Anerkennung medizinischer Therapieformen, die Ablehnung des Verständnisses als „Dämonenaustreibung" sowie das Nichtausweichen vor Unheilbarkeit und Tod (64–67)? Warum braucht es in protestantisch-theologischen Publikationen so häufig eine solche Verzeichnung der katholischen Wirklichkeit?

Klaus Baumann verfolgt mit seinem Beitrag (Hilfekultur als Kulturhilfe, 109–126) das Anliegen, die christliche Idee der Nächstenliebe und die davon geleiteten Hilfeformen bzw. Hilfeorganisationen der christlichen Kirchen als jenen Faktor aufzuzeigen, der entscheidend dazu beigetragen hat, dass sich in der gesamten abendländischen Kultur entsprechende Werte und Haltungen – z. B. Solidarität, Gerechtigkeit, Würde der menschlichen Person – als tragende Elemente ebendieser Kultur selbst ausgebildet haben. So erweist sich sein Gedankengang als diakoniegeschichtliche Variante des argumentativen Grundmusters, dass das Christentum die europäische Kultur derart tief geprägt habe, dass es diese Kultur, auch wenn sich die europäischen Gesellschaften ihrer christlichen Prägung immer weniger bewusst sind, ohne das Christentum gar nicht gäbe, und dass folglich auch in säkularen (z. B. politischen) Handlungszusammenhängen der Bezug zum christlichen Glauben nicht aufgegeben werden könne, ohne dadurch diese Kultur in ihren Grundfesten zu schädigen. Dabei ist sich Baumann sehr wohl der Ambivalenzen des Helfens bewusst, etwa hinsichtlich seiner Professionalisierung, seiner Anfälligkeit für paternalistische Haltungen oder seiner fragilen Balance zwischen egoistischer und altruistischer Motivation (113–116). Instruktiv wirkt der Beitrag v. a. in der Passage, in der Baumann, um den konstitutiven Konnex zwischen christlicher Nächstenliebeidee und abendländischer Kultur aufzuzeigen, historische Befunde zur Hilfepraxis bei drei exemplarischen Klientelgruppen (Arme, Menschen mit Behinderung und Sterbende) darlegt (117–124). Zwar ist auch dieser geschichtliche Durchgang nicht vor der häufiger zu beobachtenden Versuchung gefeit, in der Kontrastierung zwischen

den humanisierenden Leistungen christlicher Nächstenliebepraxis und einer (vermeintlich?) unsozialen, gegenüber Notleidenden unsensiblen Verfassung der heidnischen Umwelt in einen etwas selbstgefällig wirkenden Ton zu verfallen (118f). Zweifellos aber leistet Baumann damit einen informationsreichen Blick in die Geschichte christlicher Hilfepraxis, für deren wissenschaftliche Darstellung er zu Recht einen gewissen Mangel moniert (126). Nicht recht nachvollziehbar ist es jedoch, wenn er das Ansinnen, auch die Schuldgeschichte des Christentums und die der kirchlichen Hilfepraxis selbst immanenten Schwächen aufzuzeigen, mit dem Argwohn belegt, darin lauere die „Gefahr der ahistorischen Perspektive von Nachgeborenen mit der ebenso indignierten wie selbstgerechten Attitüde, es je schon besser zu wissen" (125). Zum einen gehört die Bereitschaft zur kritischen Wahrnehmung der eigenen Geschichte notwendig und unablässig zu einer wissenschaftlich redlichen Rekonstruktion derselben. Zum anderen ist nicht einsichtig, warum der Verdacht der ahistorischen Perspektive nicht in gleichem Maße für die Darstellung der Erfolgsgeschichte und der „guten" Leistungen kirchlicher Diakonie gelten soll. Der Beitrag selbst gibt zu diesem Widerspruch Anlass: Es tendiert zu einer gewissen historischen Idealisierung, wenn der Einsatz von Christen gegen Formen der Rassenhygiene als Beispiel der Sorge um Menschen mit Behinderung beschrieben und dem Euthanasie-Programm der Nationalsozialisten entgegengesetzt wird (122f), kein Wort jedoch über die historisch belegte Verwicklung kirchlicher Kräfte, speziell auch diakonischer Einrichtungen, in letzteres fällt.

Ausdrückliche Erwähnung verdient schließlich der Beitrag von Hartmut Rupp (Armut – Schule – Unterricht, 403–413), weil sich von ihm her nochmals eine Bewertung des gesamten Bd.es formulieren lässt. Unter dem Leitbegriff der „Resilienz", welcher „die psychischen Widerstandskräfte gegenüber biologischen, psychologischen und psychosozialen Entwicklungsrisiken" (408) bezeichnet, und veranschaulicht durch ein Fallbeispiel aus der Unterrichtspraxis stellt er auf überzeugende Weise dar, dass und wie Schulen bzw. der dort geschehende Unterricht, gerade auch der Religionsunterricht, von Not betroffene Kinder und Jugendliche in ihrer Fähigkeit fördern können, der prekären Lebenslage gegenzusteuern oder gar sich davon partiell zu lösen. Damit ist dieser Beitrag (auch wenn es an anderen Stellen in eine ähnliche Richtung weisende Andeutungen geben mag) der einzige, in dem der Zusammenhang von Diakonie und Bildung gerade in der Form voll zur Geltung kommt, die – wie eingangs erwähnt – seine eigentliche Relevanz heute ausmacht: Die Verknüpfung von Diakonie und Bildung erfolgt hier mit der Sinnrichtung, dass benachteiligte Menschen nach Möglichkeit selbst als Träger eines Handelns und Verhaltens in Erscheinung treten, mit dem sie ihre Notsituationen überwinden oder zumindest kontrollieren können. Ein Großteil der Beiträge verbleibt demgegenüber auf der Ebene der (durchaus berechtigten und notwendigen) Intention, Diakonie und Bildung als zwei unterschiedliche professionelle Metiers in bestimmten Praxisfeldern so zu kombinieren, dass dadurch die Angehörigen der jeweiligen Helfer-/Erzieherberufe als Träger eines optimierten professionellen Handelns firmieren können. Dafür ist bezeichnend, dass der klassische Vertreter eines diakonischen Verständnisses von „Bildung als Praxis der Freiheit", Paulo Freire, nur eine rudimentäre Erwähnung (360) erfährt. In diesem Sinne erweist sich die additive Titelformulierung „Diakonie *und* Bildung" als durchaus zutreffend.

Paderborn Herbert Haslinger

Kehlbreier, Dietmar: **Öffentliche Diakonie**. Wandlungen im kirchlich-diakonischen Selbstverständnis in der Bundesrepublik der 1960er- und 1970er-Jahre. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 376 S. (Öffentliche Theologie, 23), kt € 44,00 ISBN: 978–3–374–02641–8

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine leicht überarbeitete und im WS 2007/08 von der Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum angenommene Diss. Der Vf. (Jg. 1972), derzeit Gemeindepfarrer in Altena/Westfalen, arbeitete nach dem Theologiestudium in Bethel, Münster, Leipzig und Bochum mehrjährig als Studienassessor und theol. Assistent im diakonischen Bereich und gehört zum Vorstand der Gesellschaft für Ev. Theologie. Das Ringen um ein „evangelisches Profil" der Diakonie ebenso wie das fachgerechte Reagieren auf gesellschaftliche Notlagen, wie es den heutigen diakonischen Alltag bestimmt, stellt die thematische Herausforderung der Arbeit dar, die aus der historisch-theologischen Analyse der Entwicklung vornehmlich der 60er und 70er Jahre die Gegenwartsrelevanz der Diakonie bestimmen und Zukunftsprognosen gewinnen möchte. Im Hinblick auf das EKD-Reformpapier „Kirche der Freiheit", das die Diakonie bis 2030 als zentrales Handlungsfeld der evangelischen Kirche markiert, kann eine zeitgeschichtliche Rückbesinnung auf den Ort, die Aufgabe und das Wesen der Diakonie jener Jahrzehnte nach dem Bundessozialhilfegesetz (BSHG) von 1960/61 durchaus hilfreiche Orientierung bieten. In ebenso interessanter wie informativer Analyse und Linienführung wird das Verhältnis von Kirche und Diakonie im Hinblick auf die sozialstaatliche Entwicklung der Bundesrepublik dargestellt. Neben dem BSHG und seiner Vorgeschichte wird die Entstehung der Evangelischen Fachhochschulen in den 70er Jahren untersucht. Die historische Darstellung wird gleichrangig begleitet von der *sozialethischen* und *ekklesiologischen* Einordnung, die sich als systematisch-normative Problemerörterung verstehen darf. Beide Aspekte sind forschungsgeschichtlich voll präsent und gewähren dem theologisch-sozialwissenschaftlich Interessierten informativ Einblick in den diakonisch-sozialgeschichtlichen Diskurs.

Die Entwicklung der Diakonie in den thematisch vorrangig behandelten beiden Jahrzehnten – vom Vf. schon eingangs als „öffentliche Diakonie" (ähnlich Wolfgang Hubers Begriff von der „öffentlichen Kirche") beschrieben – wird unter dem Doppelaspekt erörtert, „dass sich Diakonie sowohl aus dem Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums und dem daraus erwachsenden Öffentlichkeitsauftrag der Kirche speist *und* gleichzeitig in der pluralistischen Gesellschaft, in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, ihren Ort hat" (Vorwort).

Die in sechs Kap. gegliederte Arbeit befasst sich in der Einleitung (13–26) mit methodisch-konzeptionellen Fragestellungen. Zum Forschungsstand wird kritisch – hier wohl etwas zugespitzt – angemerkt: Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften hätten den „epochalen Wandel der Beziehungen von Religion und Gesellschaft seit den 1960er Jahren" besonders in Deutschland nur unzureichend zu ihrem Forschungsgegenstand gemacht. So sei v. a. die „sozialethische Relevanz der Diakonie in dieser Phase des sozialen Wandels systematisch noch nicht aufgearbeitet" (21). Eine Forschungslücke sieht K. insbes. in der Frage, „welchen Beitrag die Diakonie für die Ausgestaltung des Sozial- und Gesundheitssystems durch die Bundessozialgesetzgebung von 1960/61 geleistet hat und welche Weichenstellungen sich daraus für das Verhältnis von Sozialstaat und Diakonie ergeben haben" (22). Konkret wird die Diakoniegeschichte von 1957 bis 1975 behandelt; auf die Phase stärkerer Ökonomisierung in den 80er Jahren des wirtschaftlichen Wandels in der Bundesrepublik wird hingewiesen. Die Entwicklung in der DDR und der europäische Kontext sind bewusst ausgespart. Die ökumenische Perspektive (Vergleich: Diakonie und Caritas) wird besonders bei der Diskussion um das Subsidiaritätsprinzip im Bundessozialhilfegesetz eingebracht. Die „verfasste Diakonie" (vom Vf. bevorzugter Begriff für Diakonie als Institution; hier das aus *Innerer Mission* und *Hilfswerk* seit 1957 geschaffene *Diakonische Werk* der Evangelischen Kirche) wird v. a. in sozialethischer und ekklesiologischer Beziehung ausführlich erörtert, ebenso die Bildung von Sozialen Fachhochschulen als weiterer thematischer Schwerpunkt – bildungs- wie sozialpolitisch gleichermaßen interessant – exemplarisch für Nordrhein-Westfalen detailliert beschrieben.

Kap. 2 widmet sich der Frage, inwieweit Öffentlichkeit und Kirche bzw. Öffentlichkeit und Diakonie bereits theologiegeschichtlich in Beziehung gesetzt worden sind: Es handelt sich um eine kurze begriffsgeschichtliche Orientierung, die allerdings zeigt, dass der von Eugen Gerstenmaier geprägte Begriff der „öffentlichen Diakonie" speziell „auch als Beschreibung des Phänomens der öffentlichen Inanspruchnahme der Diakonie für Sozialstaatsentwicklung und ihre öffentliche Ausrichtung und Beteiligung daran in den 1960er- und 1970er-Jahren" bislang nicht fruchtbar gemacht worden sei (27–37; Zit. 37). Auch insofern schließe die Arbeit eine Forschungslücke.

Kap. 3 „Die Evangelische Kirche und ihre Diakonie bei der Entstehung des Bundessozialhilfegesetzes (BSGH)" gliedert sich in „Historische Darstellung" und „Sozialethische" bzw. „Ekklesiologische Einordnung" (38–166). Hier wird in eindringender politischer wie rechtlicher Analyse die Neuausrichtung des öffentlichen Fürsorgesystems der 1950er Jahre in der BRD instruktiv behandelt. Es werden damit auch die sozialpolitischen Wandlungsprozesse ins Auge gefasst, die sich schließlich aus dem BSHG für die Diakonie (aber auch für die Caritas) ergaben. Erörtert werden die (auch parlamentarischen) Diskussionen um das von katholischer Seite favorisierte, evangelischerseits bedingt akzeptierte *Subsidiaritätsprinzip* (vgl.118ff) und die *Vorrangigkeit* der *konfessionellen* Freien Wohlfahrtsverbände, die damals in den Augen von SPD und FDP die *öffentlichen* (kommunalen) Träger zu benachteiligen schienen. Für die CDU war eine deutliche Anlehnung an das Subsidiaritätsprinzip entsprechend der katholischen Staatslehre erkennbar: „Selbsthilfe und Eigeninitiative auf der einen Seite und soziale Sicherung auf der anderen Seite bestimmten das sozialpolitische Denken der CDU." (43) Rundum: „Ein unterschiedliches Gesellschaftsbild, ein divergierendes Verständnis von Subsidiarität und eine gehörige Skepsis gegenüber dem Einfluss von Kirchen und freien Verbänden prägten die konträre Haltung." (72) Auch die Frage des Rechtsanspruchs auf Sozialhilfe, der Hilfebegriff (statt Fürsorge Sozialhilfe), das Bedarfsdeckungsprinzip etc. machten auf Grund des BSHG und des Jugendwohlfahrtsgesetzes (JWG) ein erhebliches Umdenken erforderlich. Der protestantischen Seite war stärker der Begriff der Sozialpartnerschaft im Verhältnis zu öffentlichen (staatlichen und kommunalen) Sozialhilfeträgern eigen. Bedeutsam sind hier auch die Fragen um die Wohlfahrts- und Versorgungsstaatsdebatte mit Beurteilung der sozialethischen Positionen der evangelischen Theologen Eivind D. Berggrav, Walter Künneth und Volkmar Herntrich. Ebenso diskursbezogen wird die ekklesiologische Verortung der Diakonie in den diakonischen Entwürfen zur Zeit des BSHG behandelt, wobei die Entwürfe Heinz-Dietrich Wendlands (christologisch begründete soziologische Vermittlung zwischen Kirche und Welt; gesamtgesellschaftlich erweiterter Diakoniebegriff) und Paul Philippis (Christozentrische Diakonie als Strukturprinzip der Gemeinde) unterschiedliche Konzeptionen bieten.

Kap. 4 („Die evangelische Kirche und ihre Diakonie bei der Entstehung der Evangelischen Fachhochschulen"; 167–318) behandelt (auch hier sorgsam archivalisch belegt) die Sozialbildungsreform, Fachhochschulentwicklung und die entsprechende Debatte im Blick auf die erforderliche Professionalisierung der Diakonie in den 70er Jahren. Ausgehend von Bestrebungen zu allgemeinen Bildungsreformen in den 60er Jahren werden die Soziale Berufsausbildung, die Mitarbeiterfrage in Kirche und Diakonie, die Vorgeschichte des Fachhochschulgesetzes sowie seine Umsetzung in Rheinland und Westfalen dargestellt; außerdem die Gründungsphase der Ev. Fachhochschule Rheinland/Westfalen Anfang der 70er Jahre (mit Verwaltung in Bochum, fusioniert, zunächst mit verschiedenen Standorten) und ausblickhaft ihre Weiterentwicklung bis heute. In der sozialethischen und ekklesiologischen Einordnung der Diakonie-Entwicklung jener Jahrzehnte werden die konzeptionellen Fragen der Diakonie in ihren normativen und anthropologischen Prämissen auch im Dialog mit den Humanwissenschaften aspektreich erörtert. Als besonders zukunftsweisend sind auch die Fragen der gesamtgesellschaftlichen Öffnung von Berufsbild

und -ausbildung behandelt. Die damit eingeleitete Ausbildung auch für säkulare Berufsfelder an den neu entstandenen Fachhochschulen als intermediären Institutionen zwischen Kirche und Gesellschaft in der Bundesrepublik wird in ihrer Bedeutung für „öffentliche Diakonie" vorgestellt. Wichtig sind dabei auch die durchaus different urteilenden kirchlichen und diakoniewissenschaftlichen Stellungnahmen von damals (1969/71) zu den Sozialen Fachhochschulen (Picht-Memorandum, Schwerdtfeger- und Krimm-Gutachten, EKD-Stellungnahme etc.).

Kap. 5 („Die Diakonie als öffentliche Kirche und gesamtgesellschaftliche Akteurin"; 319–343) bietet die „Zusammenfassung" genannte Schlusserörterung. Die Öffentlichkeitsbedeutung von Kirche und Diakonie wird in wechselseitiger Relation erfasst. Die anfangs aufgestellte Arbeitshypothese K.s, dass die „evangelische Kirche in den 1960er und 1970er Jahren immer stärker durch ihre Diakonie öffentlich wirksam geworden ist" (329; vgl. 20f), wird als bestätigt beurteilt. Dabei wird auf das besondere Engagement der verfassten Diakonie bei politischen Verhandlungen und im öffentlichen Diskurs bei der Bundessozialgesetzgebung 1961 hingewiesen sowie darauf, dass die Diakonie in die konzeptionelle Ausrichtung der Professionalität garantierenden Sozialen Fachhochschulen involviert war, wenn sie auch mehrheitlich an deren Trägerschaft heute nicht mehr beteiligt ist. Krisensymptome der verfassten Kirche (Mitgliederrückgang) schon damals seien auf die Diakonie nicht übertragbar; vielmehr sei die öffentliche Präsenz der Diakonie als zivilgesellschaftliche Akteurin im Sozialsystem beträchtlich gestiegen. Durch sozialstaatliche Refinanzierung diakonischer Leistungen bleibt ihr öffentlicher Einfluss gewahrt: „Damit ist die Diakonie die maßgebliche Gestalt der öffentlichen Präsenz der Kirche bis in die Gegenwart." (343) Kap. 6 (348–375) enthält das Abkürzungs- und ein ausführliches Literatur- und Quellenverzeichnis. Ein Namensregister fehlt, doch ersetzt das detailliert gegliederte Inhaltsverzeichnis zumindest ein Sachregister.

Die Arbeit veranschaulicht, wie der Sozialstaat durch den öffentlichen Einfluss der Diakonie sozialpolitisch mitgestaltet wurde, und zeigt die gesellschaftliche Bedeutung von kirchlich-diakonischer Sozialverantwortung. Die verfasste Diakonie wirke entsprechend an der notwendigen Vermittlung zwischen individueller Religiosität und strukturell-institutioneller Kirchlichkeit mit, die ein Religionssoziologe wie Thomas Luckmann auseinanderbrechen sieht. In „Religion – intermediär zwischen Einzelnem und Gesellschaft" (342f) wird bei der Religionsfrage auf dem Hintergrund verschiedener Deutungskomponenten des Säkularisierungstheorems von verstärkter „Visibilisierung von Konflikten" und „Zunahme öffentlicher Auseinandersetzung über Religion" (Joachim von Soosten) gesprochen und auch dadurch eine erhöhte öffentliche Aufmerksamkeit für das Religionsthema erwartet. Diese Vermittlung bleibe „der stets theologisch zu erneuernde Auftrag der evangelischen Kirche und ihrer Theologie im 21. Jahrhundert, wenn sie ihre öffentliche Dimension erhalten will" (343). Die Öffentlichkeitsbedeutung der Diakonie steht damit auch für das verfasste Kirchentum in gesamtgesellschaftlicher Perspektive außer Frage.

Leipzig Kurt Meier

Zulehner, Paul Michael / **Renner**, Katharina: **Ortssuche**. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum. – Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 202 S., kt € 25,00 ISBN: 978–3–7966–1310–4

Nach den Studien zu den beiden Berufsgruppen der Priester (2001) und Diakone (2002) legen die Vf. nun die dritte Studie zu einer kirchlichen Berufsgruppe vor: den Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum (2006). Alle drei Studien basieren auf quantitativen Erhebungen. Der hier vorliegenden Studie ist eine qualitative Untersuchung mit 17 Einzelanalysen zum Berufsbild und -verständnis der/des Pastoralreferentin/-en, durchgeführt von Katharina Renner, vorausgegangen, aus der Teile des Interviewmaterials in die quantitative Studie miteinbezogen werden. Ziel der Studie ist es, „Dienst und Leben dieser für die Kirche im deutschsprachigen Raum wichtigen Berufsgruppe zu untersuchen" (13). Dabei erhoffen sich die Autoren, dass nicht nur „die Mitglieder der Berufsgruppe selbst, sondern jene, die in Zeiten der kirchlichen Transformationskrise über die Art des Einsatzes der Berufsgruppe Entscheidungen zu treffen haben" von der Studie profitieren (13). Der Ergebnispräsentation in diesem Bd. liegt eine über das Internet durchgeführte quantitative Befragung im Jahr 2006 zugrunde, die einen Rücklauf von 56% verzeichnen konnte (absolut 1412 Fragebögen). Allein diese hohe Rücklaufquote macht deutlich, wie sehr die Thematik offensichtlich das Interesse der Berufsgruppe trifft und ein wichtiges Thema berührt. Betrachtet man die Inhalte der Erhebung näher, wird dieses Interesse angesichts der gegenwärtigen kirchlich-pastoralen Situation und ihrer Umstrukturierungsprozesse in deutlicher Weise nachvollziehbar.

Die Studie gliedert sich in drei Teile, die mit den Titeln „Die Ortssuchenden", „Das pastorale Arbeitsfeld" und „Verortungen" überschrieben sind. Diesen Teilen ist neben der Einleitung eine Ergebniszusammenfassung und ein Teil mit dem Titel „Bewegungen" vorgeschaltet, in dem die strukturelle Situation der Berufsgruppe in den einzelnen Ländern Deutschland, Österreich und der Schweiz ansatzhaft dargestellt wird und eine „Flut offener Fragen" (26), die zugleich als Forschungsfragen dienen, formuliert wird. In Teil 1 „Die Ortssuchenden" werden Ergebnisse zu den strukturellen Bedingungen und zum Arbeitsverhältnis dargestellt, so u. a. zu Einsatzorten (kategorial vs. territorial; beides), den Einsatzebenen (Pfarrei, Seelsorgeverband, Dekanat, Region, diözesan, überdiözesan), den Aufgabenfeldern (territorial am häufigsten Liturgie 73%, Sakramentenkatechese 65%, Begleitung Ehrenamtlicher 59% [39]), dem Selbstbild und Selbstverständnis (Seelsorger/in 90%, Mystagoge/-in 77% , Verwalter/in einer Gemeinde 45%, Theologe/-in 54% [45]), dem Arbeitsklima und der Anerkennungskultur, Erwartungshaltungen seitens der Gemeinde, Verhältnis zum Vorgesetzten. Das Arbeitsklima und die Anerkennungskultur werden insgesamt als gut eingeschätzt, wesentliches Moment ist dabei der hohe Gestaltungsfreiraum in der eigenen Arbeit, die Freude am Beruf ist hoch. Bedauert werden die mangelnden Aufstiegsmöglichkeiten. Bereits in den zuletzt genannten Aussagen zeichnet sich der Aspekt ab, der diesem Teil und letztlich der ganzen Studie den Titel gegeben hat: dass der Ort der Pastoralreferent/inn/en so klar nicht ist und dass es sich eher um eine Berufsgruppe handelt, die ihren Ort noch sucht.

Diese „Ortssuche" wird in Teil 2 noch deutlicher exemplifiziert, wenn das pastorale Arbeitsfeld in den Mittelpunkt gerückt wird. Die Frage nach der Rollenklärung setzt sich hier fort, indem das Verhältnis zu anderen in der Kirche und der Pastoral arbeitenden oder sich engagierenden Berufsgruppen thematisiert wird. Beleuchtet wird hier das Verhältnis a) zu den ehrenamtlichen Mitarbeiter/inne/n in der Gemeinde, die teilweise als Bedrohung gesehen werden, insofern sie bei zunehmendem Finanzmangel der Kirchen die hauptamtlichen Laien ersetzen könnten – so sagen z. B. 60% der Befragten, Ehrenamtliche könnten die hauptamtlichen Laien nicht ersetzen (82) –; b) zu den in manchen Regionen als Gemeindereferent/inn/en angestellten Religionspädagog/inn/en, hier wird die mangelnde Trennschärfe zwischen den Berufsgruppen in den Aufgabenfeldern und Einsatzorten moniert; c) zu den Diakonen, einem angesichts der Verhältnisbestimmung von Amt und Laienstand als zwiespältig empfundenen Verhältnis. Besondere Aufmerksamkeit kommt in diesem Zusammenhang der Rolle des Priesters zu, v. a. auch in seiner (häufigen) Rolle als Dienstvorgesetzter. Neben der Wahrnehmung der eigenen Rolle durch den Priester (partnerschaftlich, neutral, konkurrierend, fachkompetent etc.) wird v. a. das Priesterbild in den Blick genommen. Etwas unvermittelt wird hier eine Typologie aus der Priesterstudie (Gemeindeleiter, Kirchenmann, Gottesmann und Kleriker) zugrunde gelegt. Im Ergebnis kristallisiert sich heraus, dass Priester selbst in der Eigenwahrnehmung überdurchschnittlich zum Bild des Klerikers neigen und Pastoralreferent/inn/en hinsichtlich der Priester zum Bild des Gemeindeleiters tendieren. Da diese Typen jedoch nicht näher operationalisiert werden, scheinen die daraus folgenden Interpretationen allerdings eher vage und sehr auslegungsoffen.

Der dritte Teil zielt nun auf den eigentlichen Fokus der Studie ab, die Rollenunklarheit der Berufsgruppe. Im Mittelpunkt steht hier die Frage nach einer sog. Presbyteralisierung, man könnte auch sagen Klerikalisierung des Berufs. Sehr unvermittelt werden hier vier auf einer nicht näher ausgewiesenen Clusteranalyse fußende Haupttypen vorgestellt: a) der konsequente Laie (27% aller Befragten, nach Ländern: D 35%; A 21%; CH 8%), der sich als Laie sieht und auch in jedem Fall Laie im kirchlichen Dienst sein will, b) der bedingte Laie (30%; D 31%; A 39%; CH 24%), der sich von Ersterem dadurch unterscheidet, dass er die Priesterweihe für „presbyteral tätige Laien" für sinnvoll hält und ggf. auch presbyterale Aufgaben übernehmen würde, c) der virtuelle Presbyter (21%; D 21%; A 24% CH 17%), der kaum einen Unterschied zwischen Priester und Pastoralreferent/in sieht, letztere auf der Seite des Amtes einordnet und dementsprechend für eine Weihe bei Wahrnehmung presbyteraler Aufgaben votiert, und schließlich d) der reale Presbyter (22%; D 13%; A 17%; CH: 51%), der durch die (gelegentliche) Ausübung presbyteraler Aufgaben die „Demarkationslinie zum Presbyter faktisch überschritten" (128) hat. Die starke Tendenz zur Presbyteralisierung, die hier gesehen wird, bedingt sich durch zwei eng miteinander verwobene Prozesse. Zum einen gibt es eine Reihe von Pastoralreferent/inn/en, die gerne Priester würden oder zumindest priesterliche Aufgaben übernehmen möchten und von daher sozusagen ‚zum Amt drängen', zum anderen werden ihnen seitens der Diözesen aufgrund des massiven Priestermangels immer mehr presbyterale Aufgaben übertragen. Am deutlichsten ist diese Tendenz entsprechend den Zahlen in der Schweiz ausgeprägt, was damit begründet wird, dass in der Schweiz relativ viele Pastoralreferent/inn/en auch als Gemeindeleiter eingesetzt werden und „offensichtlich die Bestellung von Theologen als Gemeindeleiter (schon mehr als die Hälfte der Gemeinden wird so geleitet) nachhaltig presbyteralisierend" wirkt (146). V. a. aber ließ sich dieser Weg in der Schweiz „ohne besonderen theologischen Widerstand gehen, weil die Entscheidungen durch finanziell weithin unabhängige Pfarrgemeinden getroffen werden" (147). Diese Tendenz zur Presbyteralisierung wird anschließend in Zusammenhang mit der Berufszufriedenheit gesetzt. Dabei differenziert sich die insgesamt hohe Berufszufriedenheit dahingehend, dass die Berufszufriedenheit bei denen, die sich als konsequente Laien verstehen, deutlich höher ist als bei denen, die zur Presbyteralisierung neigen. Insgesamt scheint sich die konstatierte hohe Berufszufriedenheit auch dadurch etwas zu relativieren, dass deutliche Belastungen (restriktive Kirchenpolitik, Umgang mit der Berufsgruppe seitens der Kirchenleitung, eigene Identifikation und Beheimatung in der Kirche) angegeben werden und ein erheblicher Teil der Befragten sich bereits mit Gedanken an einen Beruf außerhalb von Kirche trug (155–169). Die Studie schließt ab mit pastoralpolitischen Fragen und Szenarien, in denen die Frage nach der Bedeutung der Presbyteralisierung sowohl mit Blick auf die betroffenen Pastoralreferent/inn/en als auch mit Blick auf die verantwortlichen Kirchenleitungen noch einmal gebündelt aufgegriffen und implizit eine Klärung der offenen Fragen angemahnt wird.

Die Vf. haben mit ihrer Studie ein in der und für die gegenwärtige pastorale Situation sowie für die Berufsgruppe selbst wichtiges Thema aufgegriffen und quantitative Belege für manche gefühlte oder auch schon gewusste Entwicklung vorgelegt. Leider wird die Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse in der Studie an manchen Stellen erschwert, so z. B. dadurch, dass die Zahlen derer, die bei bestimmten Antworten nicht geantwortet haben, nicht mit abgedruckt wurden, insbes. aber dadurch, dass die Validität bei den in der quantitativen Forschung als sehr „weiches" Verfahren ausgewiesenen Clusteranalysen nicht angegeben wird und die Typologien zu den Priesterbildern, v. a. aber zur Presbyteralisierung, für den Leser/die Leserin kaum hergeleitet werden, sodass weder ersichtlich ist, wie diese Typen entwickelt wurden, noch welche Items für die Clusteranalyse zusammengefasst wurden. Auch finden sich immer wieder suggestive Wertungen und Statements, so z. B. wenn die so bezeichnete Presbyteralisierung in der Schweiz auf die Finanzhoheit der Gemeinden zurückge-

führt wird (146), Pastoralreferent/inn/en als „fürstlich bezahlt" (25) und Bischöfe als „bettelarm und machtlos" (31) dargestellt werden. Hier werden sehr unvermittelt implizit normative Ansprüche formuliert, die zu Lasten einer ausgewogenen und in erster Linie analytischen Darstellung gehen. Zu bedauern ist auch, dass die aus der qualitativen Studie zitierten Interviewausschnitte fast ausschließlich der Illustration dienen und kaum in die eigentliche Analyse mit einbezogen werden, zumal eine enge Verzahnung mit der quantitativen Analyse gut möglich gewesen wäre.

Es ist das deutliche Verdienst der Studie, auf der Basis empirischer Belege auf das in der Pastoral seit Langem bestehende Problem der immer noch ungeklärten Rolle von Laientheologen und -theologinnen entschieden aufmerksam zu machen. Pastoralreferent/inn/en changieren zwischen Amt und Laienstand, zwischen eigenen Berufungsempfindungen und Vorgaben seitens der Kirchenleitungen. Nicht zuletzt angesichts sich verändernder pastoraler Bedingungen, die massive Auswirkungen auf das Zueinander der Ämter und Dienste haben werden, tut eine solche Klärung der Berufsrolle(n) not, auch im Sinne einer Wertschätzung gegenüber den Berufsgruppen.

Münster Judith Könemann

Renz, Monika: **Zeugnisse Sterbender**. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung. 4., überarbeitete u. durchgesehene Aufl. – Paderborn: Junfermann 2008. 223 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–87387–712–2

Monika Renz ist promovierte Psychologin und Theologin sowie Psycho- und Musiktherapeutin und leitet die Psychoonkologie am Kantonsspital St. Gallen (CH). Durch ihre therapeutische und begleitende Arbeit mit sterbenden Krebskranken und deren Angehörigen hat sie jahrelange Erfahrung mit dem Grenzbereich zwischen Leben und Tod, die sie bereits in mehreren beachtenswerten Publikationen weitergegeben hat. Ihre „Zeugnisse Sterbender" sind nun schon in vierter Auflage (Erstauflage 2000) erschienen und stellen ein bahnbrechendes Werk in der Sterbeforschung dar. Es ist sicher nicht zuviel, sie in einem Atemzug mit der ebenfalls aus der Schweiz stammenden Pionierin der Sterbeforschung, der 2004 verstorbenen Elisabeth Kübler-Ross, zu nennen. Während letztere gegen die Tabuisierung des Sterbens gekämpft und „das Sterben von der Toilette geholt" hat, setzt sich R. mit einer Verlagerung des Tabus auseinander: Mittlerweile sei zwar Sterben kein Tabuthema mehr, dafür aber seien „Ohnmacht, Leiden und Kreatürlichkeit [...] tabuisiert" (11). Demgegenüber ist es R. ein wichtiges Anliegen, in ihren sensiblen und einfühlsamen, jedoch nie aufdringlichen oder indiskreten Schilderungen der von ihr begleiteten Sterbeprozesse die unantastbare Würde der Sterbenden herauszustellen. Sie räumt auf mit dem Vorurteil, somnolente oder komatöse Sterbende, die sich selbst – scheinbar – nicht mehr mitteilen können, seien der aktiven oder passiven Kommunikation nicht mehr fähig. Aus einer Vielzahl von Beispielen weiß sie zu berichten, dass Sterbende durchaus hören und mitbekommen können, was in ihrer Umgebung geschieht, und oftmals auch reagieren können – in vielen Fällen aber nicht in der Sprache der Logik, sondern auf analoge, symbolische Weise. Denn: Sterbende interessieren „sich für die Essenz des Lebens [...], nicht aber für belanglose Alltäglichkeiten" (51).

Wie kaum jemand anderem gelingt es R., die „Sprache der Sterbenden" zu entschlüsseln und Kommunikationswege zu eröffnen, wo Angehörige oder Pflegepersonen die Kommunikation bereits aufgegeben haben. Hilfreich ist dabei, dass R.s Arbeit mehrdimensional angelegt ist: Zum einen ist Sterbebegleitung Psychotherapie und „schafft Raum für Prozesse der Nachreifung, Bewusstwerdung, Trauer, Versöhnung. Im gelingenden Fall wird die Therapie selbst zum Ort neuer Identitätsfindung." (23) Nicht weniger wichtig sind aber Prozesse im spirituellen Bereich, die sich in Einheitserfahrungen, aber auch in Erfahrungen eines Gegenübers ausdrücken – und dies auch bei Sterbenden, die zu Lebzeiten vielleicht nur wenig Affinität zum Bereich der Religion oder sogar eine bewusste Aversion gegenüber allem Kirchlich-Religiösen hatten. Weiterhin spielt der Einbezug von Angehörigen in das Geschehen der Sterbebegleitung oft eine wichtige Rolle; in vielen Fällen wird geradezu auf ein „Sorgenkind" oder eine noch ausstehende Versöhnung gewartet, bevor jemand zum Sterben bereit ist. Schließlich ist der musiktherapeutische Zugang zu nennen, der Musik als bewusstseinsfernstes Medium einsetzt, für das viele Sterbende eine große Empfänglichkeit zeigen. Im Vordergrund steht dabei die Dimension des Klangs und der Atmosphäre, während pointierte Rhythmen und Wechsel in der Dynamik eher hinderlich sind. Am Beispiel der Veränderung des Musikerlebens stellt R. „modellhaft der zunehmenden Differenzierung im vorgeburtlichen Übergang eine loslassende Differenzierung am Ausgang aus dem Leben" (60) gegenüber (59–62); das Sterben als (nicht unbedingt geradlinig verlaufender, sondern oft sprunghafter und diskontinuierlicher) Übergang zwischen zwei Welten erscheint so spiegelbildlich zum Geschehen vor, während und nach der Geburt (vgl. 77–80).

Im ersten großen Teil des Buches stellt R. das Sterben als Wandlungsprozess dar, womit dem vielfältigen und immer wieder individuell unterschiedlichen Geschehen besser Rechnung getragen wird als mit dem Phasenmodell von Kübler-Ross, das eher einen schematischen und linearen Verlauf des Sterbens insinuiert. Breiten Raum nimmt dabei das Thema ‚Angst' ein; besonders die sogenannte „Urangst" ist in der Todesnähe unausweichlich, also die Angst hinter den einzelnen konkreten Ängsten, die R. als „im Kern Angst im Gegenüber zum Numinosen" (70) bestimmt. Sie kann Angst vor dem absoluten Zuviel, dem Erdrückt- oder Verschlungenwerden, aber auch vor dem totalen Zuwenig, dem Mangel oder dem Verlorensein bedeuten. Aus der Erfahrung vieler Sterbeprozesse kann jedoch die Hoffnung vermittelt werden, dass Angst nicht das letzte ist, sondern Zustände des Friedens und der Erfüllung gefunden werden. Ebenso setzt sich R. mit den apokalyptischen Bildern auseinander, die im Erleben Sterbender auftreten können. Zwei Erfahrungsweisen des Göttlichen sind zu unterscheiden, die aber beide eine meist wohltuende Erfahrung ermöglichen: das Bild von Gott als dem würdigenden, Gerechtigkeit übenden und Verbindlichkeit schaffenden Richter (wobei dieser Richter nicht nur als äußere, sondern auch als innere Instanz erfahren wird) und das Bild von Gott als dem Barmherzigen, dem ewig Seienden, das alle Ambivalenz noch einmal umfasst. Korrespondierend sind zwei Grundkräfte des Menschen auszumachen: auf der einen Seite progressive Kräfte, die hin zum Einzelnen, zur personalen Begegnung streben, und auf der anderen Seite regressive Kräfte, die paradiesische Zustände von Harmonie, Ganzheit und Einssein erstreben.

Klar sind R.s Worte zur Euthanasie bzw. aktiven Sterbehilfe, die sie vor dem Hintergrund ihres Erfahrungsschatzes mit großer Authentizität formulieren kann: „Euthanasie einzufordern, ist Selbstbetrug" (100), da – trotz aller Not und Verzweiflung – gerade der letzte Abschnitt des Seins Erfahrungen ermöglichen kann, von denen Patienten wie Angehörige oftmals tief berührt und für die sie dankbar sind. Diesen Erfahrungen gilt es mit äußerster Ehrfurcht zu begegnen: „Aktive Sterbehilfe als Grundsatz ist Vorwegnahme, eine Demonstration von Macht an einem Ort, wo der Mensch das Fürchten verlernt hat. Euthanasie ist ein Versuch, sich dem letzten Abschnitt von Leben und dem Leiden gar nicht auszusetzen." (101)

Der zweite Teil des Buches ist von geringerem Umfang und stellt das Sterben unter der Perspektive der letzten Reifung oder Nachreifung dar. Vieles aus dem ersten Teil des Buches und auch viele der erzählten Beispiele lassen sich durchaus auch aus dieser anderen Perspektive heraus verstehen. Hier geht es darum, zum Wesentlichen vorzudringen, zur Schuldfähigkeit (nicht Schuldlosigkeit!) befreit zu werden und zu einem letzten Sinn zu gelangen. Ob dies jeweils gelingt, entzieht sich in vielen Fällen der Beobachtung von außen, da das, was im Sterben, im Moment des Übergangs geschieht, nicht mitteilbar ist und nur erahnt werden kann.

Entsprechend der analogen Kommunikationsweise der Sterbenden ist R.s Buch weniger argumentativ als erzählend aufgebaut: Etwa die Hälfte des Textes besteht aus zahlreichen kurzen Berichten aus der Arbeit der Autorin mit Sterbenden bzw. Angehörigen; das Einverständnis der Betroffenen zur Publikation wurde jeweils eingeholt und persönliche Daten verändert oder getilgt, um die Anonymität der Berichte zu gewährleisten. Die Vielzahl der erzählenden Texte macht die Aussagen R.s konkret und anschaulich, aber auch authentisch und das Buch dadurch insgesamt sehr gut lesbar. An mehreren Stellen bietet R. sogenannte „Ideenkarteien" und am Schluss die „zehn häufigsten Fragen" für Betreuungspersonen und Angehörige an, die in knapper Form Hinweise für den Umgang mit Sterbenden zusammenfassen und so Hilfe angesichts der häufig anzutreffenden Überforderung bieten. Es wird aber auch deutlich, dass gerade eine professionelle Sterbebegleitung insbes. bei schwierigen Verläufen wie etwa bei Onkologie-Patienten von großer Bedeutung ist und viel Positives bewirken kann. Die Ideenkarteien und das Buch insgesamt sind also kein „Crashkurs in Sterbebegleitung", der professionelle Hilfe und Begleitung überflüssig machen würde.

Am Schluss des Buches begibt R. sich in einer Art Anhang noch einmal auf die quantitative Ebene, indem sie Häufigkeiten bestimmter Symptome, Bilder und Reaktionsweisen analysiert, die sie im Rahmen ihrer Studie an 80 Patientinnen und Patienten erhoben hat. R. hat dabei nicht den Anspruch, allgemeingültige Aussagen zu treffen, sondern will nur Tendenzen ausmachen – auch wenn die Stichprobenanzahl bis zur vierten Auflage auf immerhin 600 zusätzlich erfasste Sterbende angewachsen ist. R. beobachtet gegenüber der Erstauflage eine Vergrößerung des Anteils derjenigen, die in eine Verweigerungshaltung gerieten (ein Drittel gegenüber vormals einem Viertel), sowie derjenigen, die Angst vor Ohnmacht und Leiden äußern (die Hälfte gegenüber vormals einem Drittel); sie vermutet dahinter eine gesellschaftliche Tendenz: „Die Auseinandersetzung mit Sterben und Todesnähe ist bewußter geworden; und doch wird der Aspekt des Leidens und auch dessen, was das Leiden transzendiert, ausgeklammert." (202)

Dieser Tendenz setzt R. in ihrem Buch und auch in ihren anderen Publikationen einen gewichtigen und von Weisheit geprägten Impuls entgegen. Damit liefert sie einen wichtigen und wesentlichen Beitrag zum Umgang mit Sterben und Tod, nicht nur für Betreuende und Angehörige von Sterbenden. Auch wer nicht in allen Punkten mit der Autorin konform geht, wird zur Auseinandersetzung mit diesem zentralen Thema menschlicher Existenz herausgefordert.

Erfurt Tobias Kläden

Höbel, Markus: **Was kommt nach dem „Drinnen"?** Gefangenenseelsorge und Strafvollzug zwischen Restriktion und Resozialisierung. – St. Ottilien: EOS 2009. 221 S. (Theologische Reihe, 90), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–8306–7367–5

In seiner Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München widmet sich Markus Höbel, selbst langjährig in der Betreuung Strafgefangener und Haftentlassener tätig, einem in pastoraler Praxis und Pastoraltheologie meist nur randständig beachteten Bereich kategorialer Seelsorge, der Gefangenenseelsorge. Diese hat heute die Aufgabe, „christlich motivierte Sorge um den Menschen in der Strafe zu üben, ohne inhaltlich und final an die Intention des Vollzuges gebunden zu sein", und darüber hinaus zu bedenken, „dass sich die angesprochene Sorge nicht nur auf die Zeit im Gefängnis beschränken darf" (13). Denn angesichts von Rückfallquoten um 80% kann die Seelsorge im Strafvollzug der Frage nicht ausweichen, wie die schwierige und von vielen Verletzungen geprägte Lebenssituation der Haftentlassenen verbessert werden kann; denn, so die Aussage vieler Strafgefangener: „Mit dem Tag der Entlassung beginnt der schlimmste Teil der Strafe." (195)

Die Überlegungen H.s konzentrieren sich jedoch nicht auf die Situation der Haftentlassenen, sondern schlagen einen großen – nicht immer konzisen – Gedankenbo-

gen, angefangen von einem Rückblick auf die Geschichte der Gefängnisseelsorge seit der Antike (Kap. 1), der ihre Umbrüche und Herausforderungen bis in die heutige Zeit nachzeichnet. So stellt sich heute für den Gefängnisseelsorger die folgende Problematik: „[…] im alten Gefängnissystem waren seine angestrebten geistlichen Bekehrungsversuche akzeptiert, während er im neuen Strafvollzug unter der Hand zum Vertreter sozialer Kontrolle durch Therapie wird und damit auch seine spezifische Identität verliert." (46) Im Blick auf die Pastoral der Gesamtkirche äußert H. den Verdacht, dass der – vielleicht gar moralisch überhöhte – Dienst der Gefängnisseelsorge Berührungsängste der Kirche abbildet: „Man stellt dem Kriminellen einen Seelsorger zur Seite, um genau dadurch Distanz zu ihm zu halten." (47) Es schließt sich eine Phänomenologie der Subkultur des Gefängnisses als Beispiel einer totalen Institution an (Kap. 2), in der besonders die Thematik von Schuld und Schuldprojektion behandelt und Merkmale dissozialer Persönlichkeitsstörungen, die im Gefängnis häufig anzutreffen sind, aufgezeigt werden. Nach einem kurzen Zwischenkap. über die extrem schwierige Aufgabe von Therapie im Strafvollzug (Kap. 3), die vor dem Hintergrund selbstdestruktiver Verhaltensweisen von Gefangenen nur als eine dialogisch orientierte „Psychotherapie des Zwischenmenschlichen" sinnvoll sein kann, erweitert sich der Fokus noch einmal auf eine Situationsanalyse von „Kirche und Religiosität in der Kultur der Moderne" (Kap. 4) und die Formulierung von Optionen zur Neubesinnung der Seelsorge zum „Wiedergewinn kollektiver Handlungsfähigkeit" (Kap. 5). Hier plädiert H. – gegen eine „übertriebene Ästhetisierungswut" (136) oder eine zu große Anlehnung an Zeitgeistiges – dafür, Kirche und Gemeinde als Wahrnehmungsschulen des Religiösen zu verstehen, die auch außerhalb der gängigen religiösen Muster aufmerksam für Unerlöstes sind. Dies mündet in die Betonung der Diakonie als wiederzuentdeckender Grunddimension kirchlichen Handelns (Kap. 6) und eine vorsichtige Option für eine Sozialpastoral im Sinne von Hermann Steinkamp, ohne dass die Schwierigkeiten der Umsetzung in der derzeitigen Gemeinde- und Pastoralstruktur verschwiegen würden. Für die Seelsorge an Strafgefangenen ist es entscheidend, so H., die Botschaft von der angebrochenen Gottesherrschaft glaubbar zu machen und damit den Menschen v. a. als Wesen, das hofft, anzusehen. Erst im letzten und knappen Kap. 7 geht es explizit um die Situation nach der Haftentlassung, die in ihren verschiedenen Problemfacetten dargestellt wird, und um eine kurze Vorstellung der intensiv-sozialpädagogischen Einzelbetreuung Jugendlicher und der Resozialisierung Strafentlassener im „Lebensraum Katzenloh" auf einem Bauernhof im Allgäu – mit einem letztlich nüchternen, zwischen Resignation und Hoffnung schwankenden Fazit hinsichtlich der messbaren Erfolge des Projekts.

Mit seinen Überlegungen legt H. keine als solche neuen Thesen vor; auch die beabsichtigte „Ausbildung einer grundsätzlichen Theorie der Seelsorge" (14) ist sicherlich ein zu hoch gegriffenes Ziel. Was seine Arbeit aber dennoch zu einem Gewinn macht, ist der Durchgang durch die angesprochenen Themen vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrungen in der Arbeit mit Strafgefangenen bzw. Haftentlassenen, die deutlich machen, dass es sich nicht um realitätsferne Überlegungen am grünen Tisch handelt, sondern um praxisgesättigte Reflexionen. Nachdrücklich wird dadurch klar, dass die Frage nach dem Umgang mit Menschen in der Strafe und nach einer wirkungsvollen und lebensdienlichen Resozialisierung ein Stachel im Fleisch der Pastoral und der Gesellschaft insgesamt bleibt.

Erfurt Tobias Kläden

Interreligiöse Beziehungen

Schäfer, Peter: **Jesus im Talmud**. Übersetzt aus dem Englischen von Barbara Schäfer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 308 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–16–149462–8

Die frühe rabbinische Literatur spricht selten von Jesus von Nazareth, und wo sie es tut, tut sie es beiläufig. In den erhaltenen Handschriften und Drucken sind diese Stellen zudem oft durch Fremd- oder Selbstzensur verstümmelt, oder es werden tarnende Umschreibungen verwendet, die die Identifizierung sehr erschweren. Umso bemerkenswerter, dass der frühere Berliner und heute Princetoner Judaist Schäfer zu diesem Thema mehr als 300 Oktavseiten gefüllt hat – die man überdies, hat man mit der Lektüre erst begonnen, kaum noch aus der Hand legen kann, so spannend sind sie geschrieben und so brisant ist ihr Gegenstand, für christliche wie jüdische Lesende gleichermaßen.

Anders als der letzte vergleichbar umfangreiche deutschsprachige Beitrag zur Sache, die 1978 erschienene Untersuchung seines einstigen Kölner Kollegen J. Maier, auf die S. immer wieder kritisch Bezug nimmt, zielt seine eigene Arbeit nicht auf eine Rekonstruktion der Überlieferungs- und Textgeschichte, sondern auf die sorgfältig herauspräparierte Bedeutung und Botschaft der analysierten Stücke. Den Bezugsrahmen bilden einerseits die politisch-historischen Gegebenheiten – für den Babylonischen Talmud das Sassanidenreich, für Mischna, Tosefta und den Jerusalemer Talmud die römische und frühbyzantinische Herrschaft in Palästina – und andererseits die christliche Evangelienliteratur, Tatians Diatessaron eingeschlossen, die sich regelmäßig als die implizite Zielscheibe rabbinischer „Gegen-Erzählungen" erweist. Auf intensive textkritische Vorarbeiten verzichtet S. keineswegs; sie schlagen sich nieder in ausgedehnten Fußnoten zu den Übersetzungen der untersuchten Passagen, die auf der Basis der jeweils sinnvollsten und am wenigsten manipulierten Lesarten erstellt sind, sowie in einer im Anhang beigegebenen, ausgesprochen hilfreichen Synopse des gesamten relevanten handschriftlichen Befunds.

Am Anfang steht die schon durch den *Alethes Logos* des Kelsos dokumentierte, gegen das Dogma von der Jungfrauengeburt gerichtete Legende von Jesu illegitimer Abstammung aus einem Ehebruch der Maria mit einem gewissen Pandera (bShab 104b, 29ff); S. sieht in diesem Namen nicht, wie andere, einfach eine spottlustige Verballhornung, sondern ein magisches Teilpalindrom von griech. *parthenos* (199). Es folgt ein Text, in dem Jesus als Negativbeispiel für einen Sohn oder Schüler erscheint, der „öffentlich seine Speise verdirbt", nach S. eine Metapher für zügelloses Sexualleben (bSan 103a, 51ff). Den Abfall Jesu vom Judentum führt der Talmud auf seine Exkommunikation und wiederholte Abweisung durch seinen Lehrer Jehoschua ben Perachja zurück, deretwegen er schließlich zum Anbeter eines Ziegelsteins geworden sei (bSan 107b, bSot 47a). Die daran anknüpfende Feststellung, er habe Zauberei getrieben, berührt sich, ebenso wie das hier gleichfalls begegnende Motiv einer Rückkehr aus ägyptischem Exil, abermals mit den von Kelsos referierten Legenden, und sie entspricht auch der Erwähnung Jesu (und des Jehoschua ben Perachja) auf verschiedenen mesopotamischen Inkantationsschalen (69ff).

Eine in mehreren Fassungen belegte Tradition über Sympathien des Tannaiten R. Elieser für judenchristliche Irrlehren gibt Anlass zu den wohl am weitesten ausgreifenden Hypothesen der Studie (bAZ 16b–17a usw., 83ff): Die angeblich von dem Rabbi goutierte jesuanische Halacha, die von einem Dirnenlohn trotz Dtn 23,19 doch wenigstens eine Latrine für den Tempel zu errichten erlaubt, versteht S. als Persiflage auf das Jesuswort von Mk 7,18–23, wonach Speise, die in den Bauch und von da in den Abtritt gelangt, nicht unrein machen kann. Die Frage eines römischen Richters, ob R. Elieser vielleicht mit anderen „zu Tisch gelegen" habe (nur in tHul 2,24), scheint auf eine Teilnahme an christlichen Agapefeiern zu zielen, über die in der Antike der stereotype Verdacht inzestuöser Ausschweifungen kursierte (vgl. 201ff). Und wenn R. Elieser seine Verirrungen reumütig mit Worten aus Prv 5,8 kommentiert, die sich dort auf den Umgang mit der fremden Verführerin beziehen (*„Halte deinen Weg fern von ihr"*), so könne auch darin ein Hinweis auf sexuelle Promiskuität liegen. Der Erzähler unterstelle, dass der Rabbi „tatsächlich angeklagt war, Mitglied einer verbotenen (orgiastischen) Sekte zu sein", und dass er, indem er sich „mit einer Prostituierten einließ, die die Tempelabgabe aus ihrem durch Prostitution verdienten Geld bezahlte, gegen Jesu (und seine eigene) Halacha verstieß" (94). Für historisch hält S. die Erzählung selbstverständlich nicht, ihr offenkundig fiktionaler Charakter lässt ihn aber nach den realen Erfahrungen fragen, denen sie entspringt (95f). Es sind nach seiner Einschätzung zum einen eine bestimmte Wahrnehmung des aufkommenden Christentums und zum anderen die Bedrohung, die von dem Autoritätsanspruch eines Gelehrten wie R. Elieser für die bewährten Spielregeln des rabbinischen Diskurses ausgeht (vgl. bBM 59b).

Die tödlich endende Geschichte von einer durch rabbinisches Veto verhinderten Heilung „im Namen von Jesus, Sohn des Pantera", die das nächste Kap. behandelt, zeigt eindrücklich, dass der synkretistische Glaube an die magische Kraft des Jesusnamens, wie er durch Zauberpapyri, Inkantationsschalen und auch schon im NT bezeugt ist, bis in rabbinische Kreise hinein geteilt wurde (yAZ 2,2/12 parr., 105ff). Mit der Überlieferung von der Verurteilung und Steinigung Jesu und der Aufhängung seines Leichnams gemäß dem Recht der Mischna übernimmt die rabbinische Tradition bewusst die Verantwortung für seinen Tod, den sie als verdiente Strafe für seine Zauberei und Volksverführung betrachtet (bSan 43a, 129ff). Von Jesu Jüngern nennt der Talmud fünf, deren Namen allerdings von den Jüngerlisten der Evangelien markant abweichen; es handelt sich nach S. um Symbolnamen, die verschiedene Schlüsselmotive neutestamentlicher Christologie anklingen lassen: die Klage des scheinbar von Gott Verlassenen, seine Unschuld, den Messias- und den Gottessohntitel und den Sühnopfergedanken. Das alles wird auch mit passenden Schriftzitaten belegt, was die Jünger aber nicht vor der Verurteilung zum Tode bewahrt (bSan 43a–b, 153ff). Den Schluss der Reihe bildet ein Gegenentwurf zur christlichen Osterbotschaft: Der Proselyt Onqelos beschwört Jesus aus der Hölle herauf und erfährt von ihm, dass er dort in kochenden Exkrementen gestraft werde; damit könnte, so S., nochmals auf das Logion über die menschlichen Ausscheidungen in Mk 7,18ff angespielt sein, vielleicht aber auch in parodistischer Verdrehung auf die christliche Mahlfeier, bei der nach Joh 7,53–58 Jesu Leib und Blut genossen werden (bGit 56b–57a, S. 167ff).

Das Schlusskap. (191ff) stellt zusammenfassend heraus, welch große Rolle in der rabbinischen Polemik die Vorwürfe der exzessiven Sexualität, der Magie und des Götzendienstes spielen, und fragt dann weiter nach den Gründen für die so spürbar unterschiedliche Ausprägung dieser Polemik im Babylonischen Talmud auf der einen und den Schriften des palästinischen Judentums auf der anderen Seite: Hatte letzteres v. a. das Judenchristentum, eine geistig gefährlich eng verwandte Konkurrenzbewegung, im Blick, so interessierten sich die babylonischen Rabbinen im Wesentlichen nur für den jüdischen Begründer des Christentums, das ansonsten für sie eine Fremdreligion neben anderen war. Dass im Jerusalemer Talmud die Polemik überdies deutlich zurückhaltender ausfällt als im Babylonischen, erklärt sich als Folge der konstantinischen Wende; unter den Sassaniden dagegen, die dazu neigten, die Christen als potentielle Kollaborateure Roms zu verdächtigen (und sie zeitweise grausam verfolgten), brauchte das Judentum keine politischen Rücksichten zu nehmen. So kommt es, dass wir hier „zum ersten Mal in der Geschichte" auf Juden treffen, „die, statt in die Defensive zu gehen, ihre Stimme erheben und sich gegen das wehren, was bald die ewig gültige Botschaft der triumphierenden Kirche werden sollte" (151f).

Die Einsicht, dass nach dem kühnen „Gegen-Evangelium" dieser Rabbinen „das, was ihre jüdischen Glaubensgenossen mit diesem Jesus gemacht hatten, richtig war: daß er den Tod verdiente, weil er ein Gotteslästerer war" (259f), klingt erschreckend. Aber wenn sie zutrifft, sollte man sie neben der grauenvollen Wirkungsgeschichte von Mt 27,25, die dem europäischen Leser hier unvermeidlich in den Sinn kommt, freilich auch eingedenk der Marginalität einer solchen talmudischen Äußerung, in der gebotenen wissenschaftlichen Nüchternheit wohl stehen lassen.

Dass manche der von S. vorgeschlagenen Interpretationen im Bereich der Konjektur verbleiben, kann bei einem solchen Gegenstand nicht verwundern. S. räumt das auch freimütig ein; bei der Erklärung jener unappetitlichen Höllenstrafe Jesu etwa schreibt er, es bleibe ihm hier „nichts

als zu spekulieren", was er denn auch tun wolle (183). Doch gereicht dieses gelegentliche spekulative Moment seinen Ergebnissen keineswegs zum Schaden. Im Gegenteil, gerade auch das, was zu Zweifel und Widerspruch reizt, zwingt hier zum Mitdenken und trägt damit – ebenso wie der weitgehende Verzicht auf Erörterungen neutestamentlicher und patristischer Spezialprobleme – nicht unwesentlich zur Lesbarkeit dieses faszinierenden Buches bei. Dass der Verlag nur zwei Jahre nach der Veröffentlichung dieser deutschen Fassung bereits eine Neuauflage (mit einem auf verschiedene kritische Reaktionen eingehenden Nachwort) auf den Markt gebracht hat, spricht im Übrigen deutlich genug.

Marburg Friedrich Avemarie

Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung. Griechisch-deutsche Textausgabe, hg. v. Karl Förstel. – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. 128 S. (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca, 7), brosch. € 36,00 ISBN: 978–3–447–05904–6

Der Bd. enthält den 921/922 im Auftrag von Kaiser Romanos I. verfassten Antwortbrief des Arethas von Kaisareia (um 860–944) an den Emir von Damaskus, das 28. und letzte Kap. der dem Kaiser Alexios I. gewidmeten *Panoplia dogmatika* des Euthymios Zigabenos († nach 1118), das sich mit dem Islam befasst, sowie Fragmente der griechischen Koranübersetzung aus den Werken des Johannes von Damaskus (um 650 – vor 754), Niketas von Byzanz (um 870 – nach 946) und Zigabenos wie auch aus dem sog. Exorzismus. Die Koranfragmente sind sowohl im Kontext ihrer Zitation als auch in ihrer Stellung im Originaltext belegt und kommentiert. Die Ausgabe ist mit einer Einleitung, Anmerkungen und einem Index der bei Arethas und Euthymios erwähnten Namen ausgestattet. Die Texte sind kritisch neu ediert, die deutsche Übersetzung ist, soweit ich das beurteilen kann, korrekt und dem geschichtlichen Sprachzusammenhang der Textentstehung entsprechend. Durch seine präzise Arbeit an der neuen Edition der Texte samt der Fragmentsammlung und insbes. durch die deutsche Übersetzung hat Karl Förstel einen wertvollen Beitrag zum Forschungsstand der modernen Byzantinistik geleistet.

Es sind allerdings auch einige Fragen an die Ausgabe (oder vielmehr an den Hg.) zu stellen, die meiner Meinung nach symptomatische Züge der heutigen Forschung betreffen.

Zunächst ist anzumerken, dass die Kriterien der Textauswahl nicht erklärt werden. In seiner knappen und fachlich zugespitzten Einleitung gibt F. keine Begründung, warum er gerade diese Quellen zur Präsentation in einem Bd. ausgesucht und aus welchem Grund er sie gegenüber anderen dem Islam gewidmeten griechischsprachigen Schriften aus der eigentlich byzantinischen Zeit bevorzugt hat. Auf diese Frage liegt eine überzeugende Antwort nahe: Der Liste der in der Series Graeca des *Corpus Islamo-Christianum* hg. Bücher ist nämlich zu entnehmen, dass die Schriften zum Islam von Johannes von Damaskus, Theodor Abu Qurra (750–825) und Niketas von Byzanz bereits publiziert sind. Zu berücksichtigen sind auch die in dieser Reihe erschienenen Werke von Johannes Kantakuzenos (1292–1383), Manuel II. Palaiologos (1350–1425) und Georgios von Trapezunt (1395–1473/3) über dasselbe Thema. Durch die vorliegende Ausgabe wird die Lücke zwischen dem 10. und 13. Jh. in der ohnehin spärlichen Schriftproduktion der Byzantiner zu dieser Problematik gewissermaßen geschlossen. Gerade vor diesem Horizont sind einige Sachverhalte unkommentiert geblieben.

Zunächst sind die erheblichen Unterschiede in den sonst häufig aggressiven Schriften bemerkenswert. Es lohnt sich in diesem Zusammenhang noch, auf den generellen Mangel an Diskussionen über die Religion aufmerksam zu machen, der vor dem Hintergrund der jahrhundertelangen Begegnung überraschen kann. Nicht zuletzt sollte man die besondere Art des Religionsdialogs nicht übersehen, wobei zu bemerken ist, dass sowohl im Oströmischen als auch im Osmanischen Reich keine gegenseitigen Einflüsse zwischen Islam und Christentum im Bereich der Hochkultur (im Unterschied zur Alltagskultur) festzustellen sind. Darüber sagt uns der Hg. so gut wie nichts.

Anfänglich fällt auf, dass, von der Ausführlichkeit der Auslegung und dem häufigeren Heranziehen von Koranzitaten abgesehen, beide Autoren nicht vom Themenbereich der Islamkritik bei Johannes von Damaskus (*De haeresibus*, 101, PG 94, 764A–773A) abweichen. Es gibt zumindest einen bemerkenswerten Unterschied. Während Johannes nur beiläufig in einem Satz im Zusammenhang mit Christus die theologische Problematik schlechthin, die Trinitätsfrage, berührt, nimmt die Erklärung dieser Frage bei Arethas im Vergleich dazu mehr Raum ein (Zeilen 89–137). Zigabenos widmet seinerseits dem Thema (im Verhältnis zum Umfang der Schriften) relativ wenig Aufmerksamkeit (4, Zeilen 89–125). Er behandelt es (wie auch Johannes und Arethas) im Zusammenhang mit der Göttlichkeit Christi, wobei er bereits in der Polemik ritualisierte allgemeine Formulierungen gebraucht.

Eine Erklärung dieses Umstands kann die geschichtliche Situation der Autoren sein. Während Johannes in unmittelbarem Kontakt mit der islamischen Kultur lebt, ist für Arethas der aktuelle Kontakt, geschweige denn das Zusammenleben mit Angehörigen des Islam eine höchst unwahrscheinliche Hypothese. Ganz anders ist die Lebenssituation des Zigabenos. Die Osmanen haben bereits fast ganz Kleinasien besetzt und dringen immer weiter vor. Es ist also feststellbar, dass die eigentlichen Inhalte des Mysteriums zugunsten von Fragestellungen der Oikonomia umso weniger zur Sprache kommen, je enger der Kontakt zwischen den vom Islam bzw. vom Christentum geprägten Kulturen ist.

Selbst die Art der Debatte in diesem Bereich erweist den mangelnden Willen, einen positiven Dialog zu führen oder gar Verständnis oder Respekt für die Glaubensgrundlagen des Anderen zu erlangen. Die griechischsprachigen christlichen Autoren streben nur danach, die Korrektheit ihrer Glaubenslehre grundsätzlich im Bereich der Oikonomia zu erweisen und die entsprechenden Nachweise für die verheerenden Konsequenzen der anderen Glaubenslehre im Bereich des Gesellschaftlichen und Ethischen zu erbringen.

Gerade dieser Umstand wird in der Auswahl, Umarbeitung und Interpretation der Koranzitate sichtbar. Sie sind in ihrer Mehrheit, wie F. anschaulich zeigt, erst nach bewussten Fehldeutungen und Fälschungen in Gebrauch genommen. Dieses Herangehen soll schon für die 1981 von Erich Trapp vermutete byzantinische Koranübersetzung charakteristisch gewesen sein. Damit wird kein Dialog – geschweige denn ein echter – zwischen beiden Religionen erzielt.

Die Erklärung ergibt sich aus dem (im Vergleich zum westlichen) ganz anderen Verständnis für die öffentliche Präsenz des Religiösen und Interreligiösen im Osten. Dieser Punkt wird umso wichtiger in der Perspektive der weiteren Verwendung dieser und ähnlicher Ausgaben. Wie Reinhold F. Glei, der Hg. der Reihe, in seinem Vorwort (8) bemerkt, werden sowohl die Reihe wie auch das ganze *Corpus Islamo-Christianum* mit seinen drei *series* heutzutage als für Politik und Öffentlichkeit im Hinblick auf das christlich-islamische Verhältnis relevant betrachtet.

Die westliche Einstellung deutet die Öffentlichkeit als einen diskursiven Ort, wo normative Positionen, auch im Bereich des religiösen Diskurses, zu erkämpfen sind – so etwa J. Habermas und J. Casanova –, weswegen auf einer „deprivatization of religion" bzw. auf „public religions" bestanden wird. Ganz im Gegensatz dazu wird im Osten im Laufe des über zehn Jahrhunderte dauernden Zusammenlebens von Islam, Christentum und Judentum das religiöse Geheimnis des jeweils Anderen durch Schweigen geachtet. Damit ist nicht gesagt, dass das Religiöse keine Rolle für die Formierung der Normen der Öffentlichkeit spielte.

Genau betrachtet wird sowohl die persönliche als auch die kollektive Identität durch die „geistliche Erfahrung" bzw. die „geistliche Evidenz" gebildet. Das dominierende Geistliche, das als ein radikales und beziehungsloses „Inniges" zu erfassen ist, setzt alle anderen Bereiche als „äußerliche". Sie alle bilden das „Andere", das als die Gesamtheit der natürlichen und sozialen Möglichkeitsbedingungen betrachtet wird, in denen das „Innige" sich verwirklicht.

Der Alltagsaustausch, das konfliktlose und friedliche Zusammenleben und die gegenseitige Toleranz gründen nicht auf Kenntnis und Kommentieren der religiösen Werte des jeweils Anderen, sondern gerade umgekehrt auf dem respektvollen und nicht aggressiven Distanzieren und Differenzieren davon, auf dem Definieren des Eigenen durch das Anderssein des Anderen. Die Basis, auf der eine so gestaltete Solidaritätsöffentlichkeit gebaut werden kann, ist nicht die Kommunikation, sondern gerade der Mangel an Kommunikation über den geistlichen Kern des Anderen – das Schweigen, die Absage an Sanktionen gegen sein „Geistliches" und „Internes". Die christlichen und muslimischen Nachbarn werden einander nach wie vor Ostereier und Baklava schenken, ohne allerdings ausführlich nach dem religiösen Sinn dieser Feiertagsspeisen zu fragen.

Eindringliches Interesse und kritische Verständigungsversuche würden im Gegenteil die Aggressivität des Anderen erwecken und zur Offensive provozieren, wie übrigens auch unsere Texte zeigen. Das Einhalten und das Respektieren der Undurchlässigkeit der eigentlich theologischen Anlage der jeweils anderen Kultur haben im Übrigen zum weitgehenden Ausbleiben von religiösen Kriegen in diesem Raum beigetragen, obschon z. B. die Kriege zwischen den politischen Eliten im früheren Jugoslawien von ihren Anstiftern dem Westen und dem Osten gerade unter diesem Etikett verkauft wurden.

Nein, unsere Texte können kaum „als Baustein für einen Dialog der Religionen gelten", sie können nicht einem „vertieften gegenseitigen Verständnis und Respekt auf den unterschiedlichen Wegen zum Heil dienen", wie Reinhard Kirste in einer Rezension über diesen Bd. meint. Sie sind aber eine achtenswerte Grundlage für die geschichtliche Erforschung einer sich von der westeuropäischen unterscheidenden und doch produktiven Öffentlichkeitsstruktur.

Sofia Georgi Kapriev

Schäfer, Heinrich Wilhelm: **Kampf der Fundamentalismen.** Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne. – Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen 2008. 252 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–458–71017–2

Das Thema des religiösen Fundamentalismus hat weiterhin Konjunktur. Die aktuellen globalpolitischen Auseinandersetzungen um religiös motivierte Gewaltformen und v. a. die mediale Aufmerksamkeit, die religiösen Extremismen nach wie vor zukommt, sorgen auch im akademischen Betrieb dafür, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit den unter dem Begriff des Fundamentalismus zusammengefassten Bewegungen und Organisationen stetig fortgesetzt oder sogar noch intensiviert wird. Das Re-

sultat ist eine seit den 1980er Jahren, insbes. aber seit dem Ende des Kalten Krieges ständig wachsende Fülle an Publikationen dazu, die sowohl aus eher allgemein gehaltenen, theoretisch orientierten Arbeiten als auch aus empirisch fundierten Fallbeispielen einzelner Gruppen oder auch Individuen besteht. Wer sich also entscheidet, dieser Fülle ein weiteres Buch zu diesem Thema hinzuzufügen, tut gut daran, mit der Frage zu beginnen, was angesichts des bereits Gesagten bzw. Geschriebenen noch gesagt werden kann und soll.

Heinrich Wilhelm Schäfer fügt dieser breit etablierten Diskussion nun einen „Kampf der Fundamentalismen" hinzu, der aus seiner Sicht durchaus wörtlich zu verstehen ist. Angelehnt an Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen", der sich seit seiner Publikation zu einem „politikbestimmenden Paradigma" entwickelt hat (12), basiert nach S. sowohl das Selbstverständnis fundamentalistischer Gruppen als auch das Profil ihrer direkten Auseinandersetzung untereinander auf einem analogen Muster, das dazu dient, die eigene gesellschaftliche und politische Etablierung über politische Konfrontation zu erzielen. Wie in vielen anderen Studien zuvor ist dieser Bezug auf Huntington der Einstieg in eine nähere Betrachtung der Weltanschauungen und religiös-sozialen Praktiken extremistischer Gruppierungen, die in diesem Fall ihren Ursprung im Christentum und im Islam haben. Vorweggenommen werden sollte, dass das vorliegende Buch die Frage danach, was zu religiösem Fundamentalismus noch zu sagen ist, eher in Nuancen beantwortet als in einem gänzlich neuen Ansatz oder einer neuartigen Perspektive. S. verschiebt bestimmte, bereits bekannte Aspekte der Interpretation, setzt Akzente teilweise neu und ergänzt seine Analyse durch die allzu berechtigte Frage, was die Rolle Europas in der politischen Bewältigung der mit religiösem Fundamentalismus verbundenen Herausforderungen sein könnte. Das Anliegen des Buches ist dabei insgesamt durchaus politisch: „Um die Spielräume der Freiheit, des Zusammenlebens und der Kooperation offenzuhalten, ist es nützlich, die Logik der Fundamentalisten zu begreifen und ihren Strategien den Boden zu entziehen." (12) Es geht also darum, aus der Perspektive eines „liberal denkenden Menschen" (ebd.) die Möglichkeiten toleranten und kooperativen Handelns v. a. angesichts wachsender Fremdheit, die immer mehr Menschen direkt betrifft, zu sichern, indem sowohl die Ideologie als auch die Strategie religiöser Fundamentalismen verstanden und widerlegt werden. Dem „Kampf der Fundamentalismen", der die Konflikte zwischen den damit bezeichneten Gruppen meint, entspricht also ein in diesem Fall intellektueller Kampf mit den Fundamentalismen, der die Bedingungen der Möglichkeit offener und toleranter Begegnung zwischen Fremdem auch politisch verbessern soll.

Nach meiner Lesart besteht das Buch aus drei Teilen – das Inhaltsverzeichnis nennt insgesamt fünf; für eine Zusammenschau der Argumente sind aber v. a. drei Blöcke sichtbar. Der erste Teil klärt S.s „Prämissen" für eine detaillierte Diskussion des Themas, die er insbes. über eine Beschäftigung mit dem Begriff der Moderne gewinnt. Der zweite Teil besteht aus den Überblicksdarstellungen fundamentalistischer Politik und Organisation in den beiden von S. gewählten Religionen, dem Islam einerseits und den protestantischen Milieus in den USA andererseits. Ein kurzer Abschnitt im Anschluss an diese Fallbeispiele mit dem Titel „Kampfzone und Alarm" diskutiert globale Probleme der Machtverteilung und Ressourcenaufteilung und leitet schließlich zum letzten Kap. über, das die Rolle Europas angesichts dieser globalen Konfrontationen thematisiert. S. zieht dafür v. a. die spezifischen historischen Erfahrungen des Kontinents heran, die ihn zu dem Optimismus veranlassen, dass Europa eine Vermittlungsrolle in einem globalen Konflikt zwischen den USA und „islamischen Akteuren" zukomme: „Es ist Ansprechpartner in verfahrenen Konflikten; militärischer Alliierter zwar, aber unwilliger Krieger; oft den entscheidenden Schritt langsam genug, dann mal wieder zu langsam; fast nie zu schnell; mitunter sich uneinig über seine Strategien, kurz: schwer berechenbar für Menschen mit ewigen Wahrheiten, fertigen Urteilen und schnellen Dominanzstrategien." (198)

Zunächst zu den Prämissen. Der soziologisch geschulte Theologe S. schlägt einen „strikt formalen Begriff des religiösen Fundamentalismus" vor, der ihm hilft, die Begriffsschärfe insgesamt zu erhöhen und damit eine politisch und ideologisch derart aufgeladene Bezeichnung für den wissenschaftlichen Diskurs quasi zu retten. Die Notwendigkeit dafür (man könnte ja als Alternative den Begriff überhaupt aus der Wissenschaft verbannen)[1] ergibt sich für S. aus der einfachen praktischen Tatsache, dass der Begriff nun einmal existiert und politisch so vehement präsent ist, dass Klarstellungen und Schärfungen diesbezüglich geradezu notwendig erscheinen.[2] Unter Fundamentalismus werden hier solche Bewegungen verstanden, „die (1) religiöse Überzeugungen (irgendwelcher Glaubensinhalte) absolut setzen und (2) daraus eine gesellschaftliche Dominanzstrategie ableiten, die das private und öffentliche Leben dem Diktat ihrer religiösen Überzeugungen zu unterwerfen sucht. Der Kontext (3) für eine solche Strategie ist die grundlegende Politisierung aller Lebensbereiche in Modernisierungsprozessen." (18) Die einzelnen Bestandteile dieser Definition sind für sich genommen weder neu noch überraschend. S. bezieht sich insbes. auf S. N. Eisenstadt, wenn er den Bezug zur Moderne und zu gesellschaftlicher Dominanz, also den umfassenden Gestaltungsanspruch moderner Machbarkeitsideologien, betont. Interessant sind aber v. a. zwei Aspekte: die zusätzliche Bemerkung in Klammer („irgendwelcher Glaubensinhalte"), die die Definition prinzipiell offenhält für sämtliche Formen religiös-ideologischer Abschließung, auch jene, die nicht aus dem Christentum oder dem Islam kommen – etwa im Hinblick auf Südasien eine wesentliche Eigenschaft. Man könnte S. ansonsten unterstellen, durch die Auswahl seiner Fallstudien (Islam und Christentum) implizit eine Verbindung zwischen Fundamentalismus und der Dogmatik dieser Religionen herzustellen, was er sinnvollerweise nicht tut. Und zweitens sind es die Züge des Dominanzstrebens, die weltflüchtige Formen religiösen Traditionalismus' aus der Definition ausschließen. Damit sind wir beim Begriff der Moderne. Die versuchte Klärung des Fundamentalismusbegriffes anhand einer Debatte um die Moderne ist ein gängiges Argumentationsschema, das auch S. anleitet. Die mittlerweile klassische Charakterisierung von Fundamentalismus als eine Art „modernen Anti-Modernismus", i. e. als hoch selektiven Umgang mit modernen Ideen und Lebenspraktiken, konkretisiert S. durch den Hinweis, dass das Zentrale an diesem Wesenszug nicht die Offenheit dieser Bewegungen für moderne Technik ist (was meines Wissens in dieser Exklusivität aber auch niemand behauptet hat), sondern die auch von fundamentalistischen Bewegungen akzeptierte und forcierte „grundlegende Politisierung aller gesellschaftlichen Verhältnisse" (21). Neben diesem gemeinsamen Nenner moderner Praktiken skizziert S. aber v. a. im Hinblick auf seine Darstellungen christlicher und islamischer Fundamentalismen eine „Differenztheorie von Moderne", eine Pluralität der Modernen, die sich aus den „in verschiedenen Regionen der Welt sehr unterschiedliche[n] kulturelle[n] und soziale[n] Formen der Verarbeitung dieser Impulse" (der westlichen Moderne, CS) ergibt (28). S. kann damit sowohl für die islamische Welt als auch für die USA historische Kontinuitäten und Erfahrungen wie den Kolonialismus, ungleiche Machtverteilungen im aktuellen Weltsystem, Formen der kollektiven und individuellen Entmündigung sowie ökonomischer Deprivation in seine Debatte fundamentalistischer Praxis einweben und als Motivhorizont erschließen.

Ich möchte ein Teilargument S.s etwas näher betrachten, das mir als der interessanteste Teil des Buches insgesamt erscheint. Wie oben erwähnt, sind die Darstellungen und auch Erklärungsansätze zur Konjunktur fundamentalistischer Bewegungen in den USA und im islamischen Raum gut lesbar, beziehen historische und aktuelle Erfahrungen der Bedrohung, Unterwerfung und des aggressiven Hegemonialstrebens mit ein und illustrieren zudem die Verwiesenheit der unterschiedlichen Fundamentalismen aufeinander, die sich gegenseitig als Selbstlegitimation brauchen. Interessant ist aber v. a., dass S. in Europa „ausgezeichnete Voraussetzungen" vermutet, „den Dialog und die Kooperation der Kulturen zu fördern" (231). In einem schemenhaften Konflikt zwischen den USA und der islamischen Welt verortet S. Europa nicht nur geographisch, sondern auch ideell in der Mitte, eine Position, die eine Vermittlungsrolle möglich mache. Die konkreten Voraussetzungen bzw. die Inhalte dafür sind eine „entspannte Säkularität", die Staat und religiöse Organisationsformen miteinander koordiniert (198), im Gegensatz zu „programmatischem Säkularismus" (ebd.), sowie eine „hermeneutisch-pluralistische" Denktradition (207), die auf der Anerkennung der Legitimität verschiedener Rationalitäten basiert und u. a. in der postmodernen Philosophie sichtbar wurde. Diese Wahrnehmung Europas entsteht beim Autor v. a. durch eine Kontrastierung selektiver Aspekte europäischer Geistesgeschichte mit realen Zügen der US-Gesellschaft sowie aktuellen Veränderungen in islamischen Gesellschaften.

Die Zuversicht gegenüber einer möglichen Vermittlerrolle Europas entsteht durch einen Vergleich zweier ungleicher Facetten, den realen, politisch im Moment dominanten Strömungen mit fundamentalistischen Zügen auf der einen Seite und ausgewählten normativen Ideen der Geistesgeschichte Europas auf der anderen. Die realen Verhältnisse sowohl innerhalb Europas als auch in Bezug auf die Rolle Europas in der Welt, insbes. in postkolonialen Staaten, sehen völlig anders aus. Die Terroranschläge im Juli 2005 in London waren in sozialer Hinsicht ein genuines Phänomen der britischen Gesellschaft. Die Formen der sozialen und rassistischen Diskriminierung nicht nur muslimischer Minderheiten sind eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung derartiger Gewaltpotentiale. In praktisch ganz Europa finden sich muslimische Bevölkerungsgruppen mit Migrationshintergrund über Generationen hinweg auf den niedrigsten sozialen und ökonomischen Positionen. In Zentraleuropa ist der Zugang zu höherer Bildung in diesen Milieus ein wesentliches Problem in der Bewältigung gesellschaftlicher Integration. In all diesen Bereichen sind die USA wesentlich erfolgreicher als etwa Frankreich oder Großbritannien. Von einer realen, also auch sozial und ökonomisch nachvollziehbaren „entspannten Säkularität" kann keine Rede sein, da innerhalb Europas die Diskriminierung religiös definierter Gruppierungen kein ideelles Problem darstellt, sondern gesellschaftliche Wirklichkeit ist. Die gleiche Entzauberung Europas offenbart sich durch einen Blick außerhalb seiner Grenzen, insbes. im Süden. Eine Vermittlerrolle der Europäer ist alleine schon deshalb nicht möglich, weil sie angesichts des historischen und gegenwärtigen realpolitischen Verhaltens nicht erwünscht ist. Die aktuellen Kriege in Afghanistan und im Irak sind in der Wahrnehmung vieler (nicht nur fundamentalistischer) Beobachter im Süden ebenso europäische Kriege und stehen in einer unsäglichen Tradition imperialistischer Machtpolitik, die jegliche produktive, vermittelnde Rolle der Europäer unter Hegemonieverdacht stellt und daher unmöglich macht. S. tut in seiner Darstellung so, als wäre Europa in all den Machtstrukturen und historischen wie gegenwärtigen Imperialismen, die

[1] So etwa Dieter Senghaas, Schluss mit der Fundamentalismus-Debatte! Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 2 (1995), 180–191.

[2] Ähnlich argumentiert etwa Martin Riesebrodt, Was ist „religiöser Fundamentalismus", in: Clemens Six / Martin Riesebrodt / Siegfried Hass (Hg.), Religiöser Fundamentalismus: Vom Kolonialismus zur Globalisierung. – Wien u. a.: Studienverlag 2004, 13–32, hier 13.

er zu Recht in Bezug auf die USA anführt, eine Art Zuschauer der Weltpolitik, der nur darauf wartet, gute Ideen aus dem emanzipatorischen Schatz der Aufklärung beizusteuern. Wer sich länger in Asien irgendwo zwischen Istanbul, Delhi und Jakarta aufhält, hört immer wieder die gleiche Zurückweisung scheinbar gut gemeinter europäischer Interventionen im Namen der „Menschenrechte", für die Europa aus historisch nachvollziehbaren Gründen keine politische Glaubwürdigkeit mehr besitzt.

S.s Abhandlung über den „Kampf der Fundamentalismen" erschließt weder in seinen Prämissen noch in den Fallbeispielen neues Terrain. Die gewählten theoretischen Grundlagen basieren im Wesentlichen auf Ideen und Annahmen, die bereits seit den 1970er Jahren diskutiert werden, auch wenn der Autor eigene Schwerpunktsetzungen vornimmt. Interessant und relevant sind aber v. a. die von ihm aufgeworfene Frage der Bedeutung internationaler Machtbeziehungen und jene nach der (möglichen) Rolle Europas, die aber durch eine Diskussion der historischen und aktuellen Verfasstheit Europas ergänzt werden müsste. S.s Skizzen zu Europa nehmen aber einen Problembereich wieder auf[3], der angesichts der aktuellen innereuropäischen und globalpolitischen Probleme eher noch an Bedeutung gewinnen wird.

Bern Clemens Six

Rötting, Martin: **Interreligiöse Spiritualität**. Verantwortungsvoller Umgang der Religionen. – St. Ottilien: EOS 2008. 146 S., kt € 12,80 ISBN: 978–3–8306–7331–6

Auf der Titelseite dieses Taschenbuchs regt ein ansprechendes Foto zum Nachdenken an: Ein ultra-orthodoxer Jude mit schwarzem Hut und Schläfenlocken, ein buddhistischer Mönch in orange-rotem Gewand und ein muslimischer Gelehrter mit Bart und seiner typischen Kopfbedeckung sind in ein gemeinsames Gespräch vertieft. Sie wirken entspannt und zugleich engagiert. Sie sind einander nahe und persönlich vertraut, und sie beschäftigen sich mit gemeinsamen Themen: Auf dem Tisch in der Mitte liegen mehrere Zeitungen, über deren Inhalte sie augenscheinlich diskutieren. Aber dies ist kein gewöhnlicher Tisch und erst recht kein Konferenztisch, sondern es ist ein Küchentisch mit rot-weiß kariertem Tischtuch, auf dem ein gemütliches Frühstück bereitsteht. Ein katholischer Priester mit Soutane und karmesinrotem Pileolus auf dem Kopf schenkt gerade eine Tasse Tee nach. Dieser Anblick irritiert: Der Priester bedient die anderen – und nimmt dadurch zugleich eine hervorgehobene Stellung ein; nicht nur durch seine zentrale Position im Bild und durch seine überragende Größe, sondern auch dadurch, dass er dem regen Austausch schweigend und wie abgewandt beiwohnt, keinen Blickkontakt mit den Anderen hält. Das Austeilen des Tees weckt Assoziationen an die Spendung der Sakramente – wird hier die inklusivistische Religionstheologie der katholischen Kirche, gar eine Einladung zur Rückkehr in ihren Schoß bildhaft propagiert?

Beschäftigt man sich mit dem Inhalt des Buches, so erhält man über die religionstheologische Position seines Vf.s keine eindeutige Auskunft. Dies ist auch nicht die Absicht dieses anregenden Bändchens, sondern es geht (wie der Titel besagt) um die Einladung zu einer interreligiösen Spiritualität. Der Autor geht dabei von dem paulinischen Schriftwort aus: „Ich bin allen alles geworden, damit ich auf diese Weise einige errette." (1 Kor 9,22) Von dem missionarischen Impetus dieser Aussage sieht Rötting ab, stattdessen versucht er, hieraus ein Ethos der Dialogfähigkeit zu entwickeln und dieses aus dem innerchristlichen Bereich auf die interreligiösen Beziehungen zu übertragen. Wo nötig, möchte R. die ntl. Grundlagen auch weiterentwickeln und über sie hinausgehen (7). Dabei geht er nicht systematisch vor, sondern die Anlage seines Buches ist auf die *Praxis* und auf die *Spiritualität* ausgerichtet. Sein Anliegen ist geradezu seelsorglicher Art: „Dieses Büchlein versteht sich als ein Versuch, auf die Not, in der wir stecken, aus der Praxis heraus zu antworten." (15) Es geht darum, wie Christen angesichts der Globalisierung unserer Gesellschaft und der Pluralität von Religionen ein positives Verhältnis zu dieser Vielfalt entwickeln können – und dabei zugleich ihrer eigenen Tradition treu bleiben (vgl. 16). Dabei ist nicht in erster Linie die theoretische Diskussion über kontroverstheologische Themen im Blick, sondern die Frage, inwieweit die eigene Spiritualität durch interreligiöses Lernen bereichert werden kann. Zweifellos beinhaltet dies auch eine politische Dimension im Sinne von Völkerverständigung und Friedensbildung – und ist damit im Hinblick auf die Konflikte in Afghanistan, Irak und andernorts weltweit aktuell.

Entsprechend seinem Anliegen berichtet der Autor ganz *persönlich* von seinen Erfahrungen, und die Auswahl der Religionen, mit denen er sich beschäftigt, ist *subjektiv* und biographisch bedingt. R. bietet v. a. eine Auseinandersetzung mit Buddhismus, Islam und Judentum (und begründet dies durch die Stichworte „Freundschaft", „Nachbarschaft" und „Erbschaft"). Das Gespräch mit dem Buddhismus nimmt dabei bei Weitem den größten Raum ein, was sich aus dem Werdegang des Autors erklärt: R. ist Religionspädagoge und Religionswissenschaftler und ist als Religionslehrer sowie als Gemeindereferent tätig. Mehrere Studienaufenthalte in Südkorea haben ihn mit der Praxis des Zen-Buddhismus vertraut gemacht. Er ist Sekretär des *European Network of Buddhist Christian Studies* und Mitbegründer des Instituts OCCURSO für interreligiöse und interkulturelle Begegnung.

In einem ersten Teil bietet R. eine Einführung zum Thema „Interreligiöse Spiritualität". Er klärt über die Bedeutung von Spiritualität in den einzelnen Religionen auf und begründet, inwiefern sie das *„inter"* ist, welches einen Dialog zwischen den Religionen ermöglicht. Nach dieser Grundlegung beschäftigt er sich mit der Frage, wie eine interreligiöse Spiritualität erworben werden kann: Interreligiöses Lernen vollzieht sich durch Anknüpfen am Fremden und Vernetzen mit dem Eigenen (als Beispiel dafür dient die Verwandtschaft zwischen der Kelchkommunion in der katholischen Kirche und einer buddhistischen Tee-Zeremonie). Ein weiteres Leitwort in R.s Ausführungen ist der Begriff der „Verantwortung": In diesem Zusammenhang ist damit gemeint, „Antwort" zu geben z. B. auf die Darstellung der Synagoge als allegorische Gestalt mit verbundenen Augen und zerbrochenem Stab, wie sie sich in vielen Kathedralen findet: Wie gehen wir als Christen heute mit dieser Kunst um? Um den interreligiösen Dialog verantwortlich führen zu können, bedarf es nach R. nicht nur der vertieften und unmittelbar erworbenen Kenntnis des Anderen, sondern auch der sich daraus ergebenden persönlichen Freundschaft (vgl. das Foto auf dem Titelblatt des Buches!). Zugleich gehört zur Verantwortung jedoch auch die Verwurzelung in der eigenen Tradition, um im Gespräch ein authentischer Partner zu sein.

In einem zweiten Teil werden diese Prinzipien interreligiöser Spiritualität auf die Beziehungen zwischen einzelnen Religionen angewandt. Zur Veranschaulichung dienen der Buddhismus sowie der Islam bzw. das Judentum. Anhand zahlreicher konkreter Beispiele zeigt R. auf, wie interreligiöses Lernen hier gelingen kann und wie die eigene Glaubenspraxis dadurch bereichert wird (für Christen z. B. durch die Beschäftigung mit der Zen-Meditation). Im Schlusskap. kommt er noch einmal auf das Ideal des Paulus zurück, „allen alles zu sein". R. vergleicht unsere Herausforderung im interreligiösen Dialog mit dem Damaskus-Erlebnis des Paulus: „Paulus erkannte vor Damaskus in der Begegnung mit Christus, dass er in der Verfolgung mit Christus das Evangelium selbst verfolgt. Heute ruft uns die Begegnung mit den anderen Religionen auf, in ihnen Christus zu erkennen, so wie diese in uns Christen Gott erkennen mögen." (123)

Insgesamt ist dies ein empfehlenswertes Buch zum Thema, welches sich keineswegs nur auf das pastorale Anliegen beschränkt, sondern aus seiner Perspektive heraus einen eigenständigen Beitrag zum religionstheologischen Diskurs bietet. „Mit der Forderung einer interreligiösen Spiritualität wird der Fokus weg von einer *Zielbegründung* (z. B. mit Blick auf das Heil, die letzte Wahrheit) hin zu einer *Wegbegründung* gelenkt. Von christlicher Seite aus lässt sich interreligiöse Spiritualität mit der universalen Präsenz des Wirkens des Heiligen Geistes als theologisch notwendig begründen." (127) Durch einen solchen Ansatz könnten festgefahrene Positionen in der Diskussion überwunden werden.

Münster Jutta Koslowski

Kurzrezensionen

Böttigheimer, Christoph: **Lehrbuch der Fundamentaltheologie**. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 736 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–451–32259–4

Der Vf. möchte mit seinem Lehrbuch denjenigen eine Hilfestellung bieten, denen die rationale Glaubensverantwortung ein ernsthaftes Anliegen ist. Denn die Aufgabe der Verantwortung des christlichen Glaubens vor dem Forum der Vernunft obliegt der Fundamentaltheologie, worauf B. etwa mit Bezug auf 1 Petr 3,15 hinweist. Den Kap.n zu den drei klassischen fundamentaltheologischen Traktaten Religion, Offenbarung und Kirche hat der Vf. noch eine grundlegende Einführung in die Fundamentaltheologie sowie ein Kap. zur theol. Erkenntnislehre vorgeschaltet. Zu Beginn eines jeden Kap.s werden Angaben zu grundlegender Literatur genannt, am Ende des Buches sind die wichtigsten Hand- und Lehrbücher zur Fundamentaltheologie aufgeführt.

Die Kap. des Buches sind klar gegliedert und übersichtlich gestaltet, die Darstellung ist gut verständlich und so als Einführung auch für den interessierten Laien hervorragend geeignet. Der Vf. skizziert die zentralen Positionen zu den einzelnen Themen und bietet einen guten Überblick über die jeweiligen, auch aktuellen Debatten und Konzeptionen, ebenso markiert er deutlich die kritischen Rückfragen zu den unterschiedlichen Positionen eines Themas bzw. einer Fragestellung, was auch zur Eigenorientierung und Eigenpositionierung der Lesenden hilfreich sein kann. Positiv zu vermerken ist auch, dass der Vf. ein eigenes Kap. zur Ökumenischen Theologie im Kontext des Kirchentraktates aufgenommen hat, was innerhalb eines fundamentaltheologischen Lehrbuches nicht selbstverständlich ist. Allerdings ist auch auf eine Schwäche des Buches hinzuweisen, die jedoch dem Überblickscharakter geschuldet ist: Der Gang ins Detail erfolgt vielfach nicht, und manche Positionen werden so kurz dargestellt, dass sich manchmal der Eindruck der Verkürzung einstellt, so etwa in der Abhandlung zum Phänomen Religion. Schade auch, dass manchmal die eigene Position von B. zu einzelnen Fragen und Themenstellungen undeutlich bleibt. Dennoch handelt es sich um ein solides, sehr gut aufgebautes Lehrbuch, das denjenigen, die sich Überblickswissen über zentrale Themen der Fundamentaltheologie verschaffen wollen, eine gute Orientierung bieten kann – auch im Blick auf weitere Vertiefung. S. W.

[3] Vgl. dazu etwa Gilles Kepel, Fitna: Guerre au coeur de l'Islam. – Paris: Gallimard 2007.

Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute, hg. v. Richard Faber / Frithjof Haber. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. 278 S., kt € 39,80 ISBN: 3–8260–3425–1

Der Bd., der die Beiträge der gleichnamigen Ringvorlesung der FU Berlin aus dem Jahr 2006 enthält, zeigt das breite Spektrum kultur- und religionssoziologischer Forschung für den deutschsprachigen Raum auf. Dokumentiert wird hiermit freilich eine gewisse Neuausrichtung der Soziologie, nachdem die orthodoxeren Bestimmungen des Verhältnisses von einer für säkular befundenen Moderne einerseits und Religion andererseits in den letzten Jahrzehnten zusehends ins Wanken geraten sind. Die Neujustierung soziologischer Instrumentarien offenbart sich in der Aufmerksamkeit der Theoriebildung nicht nur für Religion, sondern auch für Kultur. Die Beiträge der namhaften Autoren widmen sich so der Frage nach dem möglichen Design einer Kultur- und Religionssoziologie unter globalen bzw. weltgesellschaftlichen Bedingungen, sodass auch Konzeptualisierungsmöglichkeiten etwa vor dem Hintergrund der Spannung zwischen Universalität und Territorialität in den Blick genommen werden. Neben konkreten Fragestellungen zum Verhältnis von Religion und Politik, von Gesellschaft und Kultur werden überdies aber auch die Rolle der Theologie und die Lage institutionell verfasster Religionen thematisiert. Der Bd. liefert so insgesamt eine profunde Standortbestimmung für eine mit den Koordinaten Religion, Gesellschaft und Kultur, zugleich aber auch Säkularität und Modernität befasste Forschung. Bo. K.

Knieling, Reiner: **Plädoyer für unvollkommene Gemeinden**. Heilsame Impulse. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 132 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–525–57000–5

Das Eindringen ökonomischer Sprach- und Denkformen in kirchliche Diskurse ist schon seit Längerem ein auffallendes Phänomen. Wenn daher im Vorwort dieses Buches von einem „Gegengewicht zu den allgegenwärtigen Optimierungserwartungen" und der „Entlarvung einer kirchlichen Optimierungsdynamik" (6) die Rede ist, ließe dies zunächst auf eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Entwicklung hoffen. Aber spätestens die – trotz einiger kritischer Anfragen bzgl. der praktischen Umsetzung – im Grundsatz affirmative Bewertung des gerade in dieser Hinsicht äußerst problematischen EKD-Impulspapiers „Kirche der Freiheit" (19–21) zeigt, dass es dem Vf. darum nicht geht. Auch dies ist im Grunde schon im Vorwort gesagt: „Wir sind als Kirche eben verwoben mit gesellschaftlichen Optimierungszwängen und eingebettet in den großen Strom der Fortschrittsdynamik, ganz gleich, ob wir das wahrhaben wollen oder nicht." (6)

Unter dieser quasi naturgesetzlich hingenommenen Voraussetzung befassen sich die weiteren Kap. in erster Linie auf psychologischer und spiritueller Ebene damit, wie der Glaube den in Gemeinden aktiven Menschen helfen kann, mit empfundenen Unzulänglichkeiten und dem Scheitern von Optimierungserwartungen sinnvoll umzugehen.

Für vom Burnout bedrohte Hauptamtliche und von strukturellen Hindernissen enttäuschte Ehrenamtliche in den Gemeinden ist die Erinnerung daran, dass nicht alles aus eigener Kraft machbar ist und dass Gott das Unvollkommene annimmt und Heil auch inmitten menschlicher Ohnmacht schafft, zweifellos wertvoll und heilsam. Wer jedoch an einer grundsätzlichen, theologisch begründeten Infragestellung der Anwendung unternehmerischer Organisationsentwicklungskonzepte auf kirchliche Zusammenhänge interessiert ist, kann auf dieses Büchlein getrost verzichten. C. Be.

Korthaus, Michael: **Kreuzestheologie.** Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XII) 431 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 142), ln € 99,00 ISBN: 978–3–16–149337–9

Die vorliegende Münsteraner Habil.schrift von Michael Korthaus behandelt das nach evangelischem Verständnis Wesentliche des christlichen Glaubens in seiner Zuspitzung als Kreuzestheologie. K. sieht gerade innerhalb des Protestantismus im 20. Jh. eine „Hochkonjunktur" der Kreuzestheologie, auch wenn oder gerade weil bereits der Anspruch der Reformation im 16. Jh. darin bestand, das vom ntl. Zeugnis her Entscheidende des christlichen Glaubens im Kreuzestod Jesu Christi zu sehen. Um deshalb den Nachweis anzutreten, dass es sich bei der Kreuzestheologie zu Recht auch und besonders um ein „modernes Phänomen" handelt, widmet sich K. im Hauptteil seiner Arbeit dem jeweiligen Kreuzesverständnis, wie es sich in den unterschiedlichen theologischen Ansätzen einzelner evangelischer Theologen im 20. Jh. (Kähler, Iwand, Barth, Ebeling, Moltmann, Jüngel u. a.) niedergeschlagen hat (25–321). Im vorangehenden Einleitungsteil (1–23) reflektiert der Autor deshalb zunächst den Begriff und die Geschichte von „Kreuzestheologie". Im großen Schlussteil (323–413) nimmt K. eine „Annäherung an einen dogmatischen Begriff von Kreuzestheologie" vor. Darin sucht er aufzuzeigen, dass Kreuzestheologie als „Programmbegriff" evangelischer Theologie ihrer Identität von ihrem doppelten Ursprung bei Paulus und Luther her rückzuversichern und deshalb als „bleibende Aufgabe" (412) im Sinne gelebten Glaubens zu verstehen ist. Es ist nur schade, dass der Autor, gerade weil er Kreuzestheologie nicht als eine „konfessionelle Spielart neben anderen", sondern als „Sachgrund des Christseins schlechthin" (412) begreift, auf einen Dialog evangelisch-theologischer Kreuzesreflexionen mit anderen kreuzestheologischen Ansätzen in neuerer Theologie, etwa innerhalb katholischer Theologie (hier v. a. mit Erich Przywara) verzichtet. Seine Arbeit schließt mit einem Literaturverzeichnis (415–422), einem Personenregister (423–424) und einem Sachregister (425–431). P. L.

Makropoulos, Michael: **Theorie der Massenkultur**. – München: Wilhelm Fink 2008. 170 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–7705–4597–1

Der Autor des vorliegenden Bd.es hat sich bereits durch seine Arbeiten zum Aspekt der Kontingenz verdient und einen Namen gemacht. Der Entwurf einer Theorie der Massenkultur kommt ohne diesen Aspekt freilich nicht aus. Kontingenz als bestimmte Unbestimmtheit ist gleichsam Voraussetzung konstruktiven Handelns innerhalb eines offenen Möglichkeitsraums. Massenkultur ist nun aber eine „Kultur des generalisierten ‚Möglichkeitssinns'" unter Bedingungen einer im 20. Jh. zunehmenden Präsenz artifizieller Wirklichkeiten. Massenkultur – vom Autor nicht allein im Sinne von Kulturindustrie verstanden – erweist sich so als eine Normalisierungsgesellschaft, als eine Gesellschaft, in der sich eine Standardisierung und Demokratisierung des Möglichkeitssinns ereignet. Selbstentfaltung hat so mit dem ehemals gepflegten Ideal einer authentischen Selbstverwirklichung nur noch wenig zu tun. Sie ist vielmehr „zieloffene [...] Realisierung fiktional erschlossener Möglichkeiten in einer Subjektivität, die nicht primär moralistisch, sondern primär ‚infrastrukturell' generiert ist". Mit seiner Perspektive wirft der Autor einen innovativen und sensiblen Blick auf Freiheitsbedingungen im Zuge massenkultureller Nutzung von Kontingenz. Bo. K.

Schifferle, Alois: **Die Pius-Bruderschaft**. Informationen – Positionen – Perspektiven. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. 399 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–7666–1281–6

Die Aufhebung des Exkommunikationsdekrets für die vier Bischöfe der „Priesterbruderschaft des Hl. Pius X." im Januar 2009 hat erhebliche Erregung verursacht, da viele Beobachter darin ein (weiteres) Anzeichen für eine Verschärfung des innerkirchlichen Kurses sahen. Die viel zitierten Äußerungen eines der Bischöfe zum Holocaust, Anzeichen für eine in der Bruderschaft nicht selten anzutreffende Haltung, haben die Diskussion zusätzlich angeheizt. Das vorliegende Buch des Eichstätter Sozialethikers bietet fundierte Informationen zum Phänomen der Bruderschaft: Auf eine ausführliche Darstellung von Leben, Wirken und den Positionen Marcel Lefebvres folgt eine Beschreibung der Reaktionen der Kirche auf die Handlungen des Erzbischofs. Weitere Teile ordnen den Traditionalismus (v. a. den französischen) historisch ein und erläutern das katholische Traditionsverständnis anhand lehramtlicher Texte und der Aussagen wichtiger Theologen (Ratzinger, Rahner, Kasper). Der letzte Teil beschäftigt sich mit den aktuellen Entwicklungen und dokumentiert die kirchlichen Äußerungen im Zusammenhang mit den Ereignissen des letzten Jahres (hier hätte man sich auch einige Texte von Vertretern der Bruderschaft gewünscht). Insgesamt ein hilfreicher Bd., der nicht nur die Ereignisse seit der Errichtung der Priesterbruderschaft nachzeichnet, sondern auch eine theologiehistorische Einordnung bietet. Th. B.

Wolff, Jens: **Metapher und Kreuz**. Studien zu Luthers Christusbild. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. (XXIII) 677 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 47), geb. € 119,00 ISBN: 978–3–16–148605–0

Mit dieser Arbeit wurde Jens Wolff an der Ev.-Theol. Fak. Münster 2003 promoviert und 2004 mit dem Martin-Luther-Preis ausgezeichnet. Sie behandelt den engen Zusammenhang von Christologie und Metaphorik bei Martin Luthers Interpretation von Psalm 22. Darin stellt er Luthers „sprachschöpferischen" Metapherngebrauch vor, der „auf das lebendige Wort drängende Texte" (598) zum Ziel hat. Darin ist Luther für ihn ein unnachahmliches Vorbild für die jeder Generation neu zukommende Aufgabe einer „Evidenzfunktion und Formvarianz bildhafter Rede" des Glaubens (599). So wie Luther soll auch moderne Theologie bei dieser Aufgabe ihre entscheidende Aufmerksamkeit auf die jeweilige „lebensweltliche Gebrauchssituation" von Metaphern legen. Das Werk schließt mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis (609–640), einem Bibelstellenregister (641–653), einem Personenregister (653–660) und einem lateinisch-deutschen Metaphern- und Begriffsregister (661–677). P. L.

Bruns, Irmgard: **Von der jüdischen Sekte zur Staatsreligion.** Machtkämpfe im frühen Christentum. – Düsseldorf: Patmos 2008. 289 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–491–70414–5

Der vorliegende Bd. legt eine „neue Interpretation des Geschehens rund um das Christentum der ersten Jahrhunderte und einer Erklärung seines Aufstieges" (16) in sozialwissenschaftlicher Methode, v. a. unter organi-

sationssoziologischen und machtpolitischen Aspekten, vor. Auf eigene historische Forschungen bzw. das Studium originalsprachlicher Quellen verzichtet die Vf.in dabei ausdrücklich; sie greift auf Übersetzungen sowie verstärkt auf Sekundärliteratur zurück. Anhand von drei Hauptkap. wird in chronologischer Ordnung der Aufstieg der kath. Großkirche zu immer größerer gesellschaftlicher und politischer Macht im Römischen Reich dargestellt: Die „Anfänge: Von der Jesusbewegung zum Christentum des Paulus – der Streit um die Heidenmission" (18–61), „Existenzkampf und Behauptung: Von der judenchristlichen Sekte zur verfolgten Kirche" (62–166), „Teilhabe an der Macht: Von der religio licita zur Staatsreligion" (167–254). Bei systematischer Auswertung der aktuellen Forschungsliteratur hätte der Bd. eine Bereicherung des Verständnisses der Anfänge der christlichen Gemeinden und der Entstehung der Großkirche in Auseinandersetzung mit ihren christlichen und nichtchristlichen Konkurrenten bedeuten können. Durch einen eklektizistischen Umgang mit der Sekundärliteratur, dessen Kriterien nicht klar erkennbar sind, entsteht jedoch eine Darstellung, die vor Verzeichnungen nicht gewahrt bleibt (hier sei lediglich auf die mangelhafte Durchdringung des Phänomens der Gnosis, Missverständnisse bzgl. des Judenchristentums, v. a. seines Verhältnisses zur stadtrömischen Gemeinde, sowie eine höchst subjektiv anmutende Sichtweise der Rolle der Frau in der frühen Kirche hingewiesen). Chr. M.

Dellwing, Michael: **Die entprivatisierte Religion.** Religionszugehörigkeit jenseits der Wahl? – Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag 2007. 188 S., kt € 29,90 ISBN: 3–8350–6067–8

Mit zunehmendem Zweifel an der Universalität von Säkularisierungsprozessen häufen sich zugleich Zweifel an der Leistung des bestehenden Fundus an Religionstheorien. Dazu gehört freilich die Überzeugung, Religionszugehörigkeit sei allein eine Sache individueller Wahl. Der Autor des vorliegenden Bd.es untersucht dieses religionstheoretisch dominante Paradigma unter Rückgriff auf diskursanalytische Mittel. So fragt er nach den Bedingungen der Dominanz der Erzählung ‚individueller Wahl' innerhalb des religionssoziologischen Diskurses und stößt dabei auf den Einfluss eines liberalistisch, protestantisch geprägten Denkschemas, das starken Anteil insbes. an der Etablierung der These einer Privatisierung von Religion hat. Eine stark auf dieses Narrativ rekurrierende Forschung lässt so tendenziell strukturelle Bedingungen von Religionszugehörigkeit in den Hintergrund geraten und verengt damit den religionssoziologischen Blick. Mit der Historisierung und Rekonstruktion wissenschaftlicher Narrative und dem Verweis auf Kontingenzen leistet der Autor der religionssoziologischen Forschung einen hilfreichen Dienst. Bo. K.

Bar-Efrat, Shimon: Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 379 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 176), kt € 48,00 ISBN: 978–3–17–019965–1

Bar-Efrat, Shimon: Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 264 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 181), kt € 44,00 ISBN: 978–3–17–020522–2

Bei den beiden in der Reihe „Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament" veröffentlichten Samuelkommentaren von Shimon Bar-Efrat handelt es sich um die deutsche Übersetzung der bereits 1996 in Tel Aviv auf Neuhebräisch erschienenen Originalausgabe. Die in den Einzelexegesen vorgenommenen Wort- und Sacherklärungen richten sich insbesondere an Muttersprachler des Neuhebräischen, denen auf diese Weise die sprachlichen Eigenheiten des biblischen, althebräischen Textes erläutert werden sollen. Viel grundlegender und prägender für die Kommentierung ist jedoch die hermeneutische Prämisse des Vf.s: „Die Wahrheit des Buches Samuel ist eine literarisch[e]" (9). Somit besteht das Hauptanliegen darin, die literarischen Strukturen der Erzählungen, d. h. das Ineinandergreifen von Form und Inhalt, zu verstehen und im Zuge der exegetischen Arbeit aufzudecken sowie verständlich zu machen. Dieses Interesse am literarischen Stil bedingt eine streng synchrone Vorgehensweise; diachrone (insbes. literarkritische Optionen) werden in der beide Buchteile umfassenden Einleitung summarisch besprochen. Der Vf. vertritt die Position, dass in diesem Zusammenhang Widersprüche im Text nicht gemäß heutiger Logik aufzulösen, sondern als Zeugnis eines widerspruchsvollen Lebens und im Rahmen einer literarischen Exegese zu würdigen seien (vgl. 26f).

Der Kommentar ist wie folgt aufgebaut: In der allgemeinen Einleitung werden grundlegende Charakteristika des literarischen Stils thematisiert, Theorien zur Entstehungsgeschichte genannt und die Wirkungsgeschichte behandelt. Ebenso ist den Einzelexegesen eine kurze Einleitung zum entsprechenden Erzählabschnitt vorangestellt, die das Handlungsgefüge (Personen, Orte, Zeiten) und den Erzählstil darlegt sowie erste thematische Schwerpunkte (Leitworte) der Auslegungseinheit herausstellt. A. Sp.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

PD Dr. Dirk Ansorge, Falkenweg 6, 45478 Mülheim an der Ruhr
Prof. Dr. Friedrich Avemarie, Lahntor 3, 35032 Marburg
P. Dr. Andreas R. Batlogg SJ, Kaulbachstr. 22a, 80539 München
Dipl.-Theol. Christine Berberich, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Michael Biehl, Rupertistr. 67, 22609 Hamburg
Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, 53125 Bonn-Röttgen
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Markus Enders, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
PD Dr. Ulrich Engel OP, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Stephan Goertz, Postfach 151150, 66041 Saarbrücken
Dr. Hildegard Gosebrink, Domberg 27, 85354 Freising
Prof. Dr. Herbert Haslinger, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Georgi Kapriev, Bul. Zar Osvoboditel 15, 1504 Sofia, Bulgarien
Prof. Dr. Regine Kather, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Tobias Kläden, Holzheienstr. 14, 99084 Erfurt
Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies, Diagonale 9, 34109 Kassel
Prof. Dr. Judith Könemann, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Jutta Koslowski, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Axel Bernd Kunze, Universitätsring 15, 54286 Trier
Dipl.-Theol. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, 04157 Leipzig
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks, Am Wichelshof 49, 53111 Bonn
Prof. Dr. Markus Mühling, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg
Dr. Dr. habil. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Christoph Gregor Müller, Sachsenstr. 5, 36043 Fulda
Dr. des. Britta Müller-Schauenburg, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt/Main
PD Dr. Klaus Obenauer, An der Schlosskirche 2–4, 53113 Bonn
Prof. Dr. Andrés Quero-Sánchez, Alfons-Goppel-Str. 11, 80539 München
P. Dr. Augustinus Sander OSB, Carolus-Magnus-Str. 9, 37688 Beverungen
Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
Dr. Clemens Six, Erlachstr. 9a, 3000 Bern 9, Schweiz
Dr. Marco A. Sorace, Behrenstr. 38, 40233 Düsseldorf
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Paulustor 5, 36037 Fulda
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dr. Veit Straßner, St. Georg-Str. 4, 55128 Mainz
Prof. Dr. Markus Tiwald, Universitätsstr. 12, 45117 Essen

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, 48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, 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.

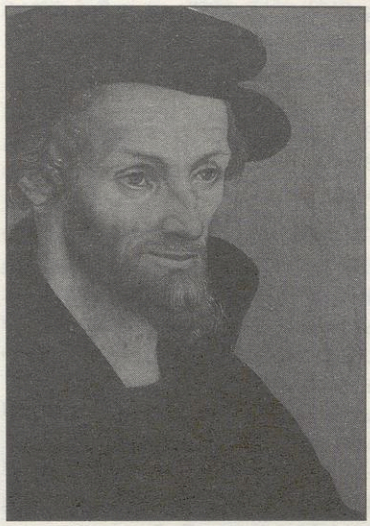
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

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 Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2010

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster

© 2010 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



MELANCHTHONS BRIEFWECHSEL
1497–1560

Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Christine Mundhenk und Heinz Scheible. *1977 ff. Ca. 47 Bände. Leinen. Bei Gesamtabnahme je Durchschnittsband ca. € 232,-; einzeln ca. € 279,-. ISBN 978 3 7728 0631 5.*
24 Bände lieferbar

GLIEDERUNG: T = Textedition (30 Bände); Erschließungsbände: Regesten (9 Bände), Register (1 Band Ortsregister, 4 Bände Personenregister) und Handschriftenkatalog (2-3 Bände).

Die Ausgabe wird zum ersten Mal die erhaltene Korrespondenz von Philipp Melanchthon (1497–1560) vollständig vorlegen; mit mehr als 9.700 Nummern übertrifft sie den Textbestand der bislang gebräuchlichen Ausgabe (›Corpus Reformatorum‹, vol. I–X, 1834–42) um 30 Prozent. Den größten Teil bilden die Briefe von und an Melanchthon (einschließlich der Widmungs-Vorreden und -Nachworte), hinzu kommen Gutachten, Quittungen und andere Urkunden. Die Anordnung und fortlaufende Nummerierung der Stücke ist chronologisch, dabei werden Datierungsfehler früherer Editoren korrigiert.
Ein Hauptwert der Edition liegt in der vielseitigen Texterschließung durch Register, Verzeichnisse und Kommentierungen. Melanchthons Gewohnheit, seine Privatbriefe meistens ohne Jahr und oft ganz ohne Datum zu verschicken, machte die Datierung nach inneren Kriterien erforderlich. Um die Er- gebnisse dieser grundlegenden Vorarbeit für die Forschung möglichst bald zugänglich zu machen, wurden sie als erläuternde Inhaltsangaben formuliert. Diese Regesten wurden als integrierender Bestandteil der Gesamtausgabe – gleichsam als Schlüssel – zuerst publiziert und sind durch umfangreiche, bereits auch für die Textedition gültige Register einer vielseitigen Benutzung zugänglich.

HANDSCHRIFTEN
ISBN 978 3 7728 2187 5.
In Vorbereitung

T=TEXTEDITION
ISBN 978 3 7728 2416 6.
11 Bände lieferbar

BAND T 1: Texte 1–254 (1514–1522). Bearbeitet von Richard Wetzel. *1991. 558 S. ISBN -1175 3.* *Lieferbar*

Der erste Textband dokumentiert Melanchthons Entwicklung vom siebzehnjährigen Tübinger Reuchlinisten über den stürmischen Beginn seiner Wittenberger Professorenzeit bis zur Konsolidierung der Reformation nach Luthers Rückkehr von der Wartburg. Die gesamte Überlieferung der Texte wird erfasst, bewertet und übersichtlich dargeboten. Dabei werden die älteren Editionen wie das ›Corpus Reformatorum‹ durchgehend verbessert, bei Luthers Wartburgbriefen konnten sogar bisher unbeachtete Lesungen als richtig erkannt werden. Die Zitate und Anspielungen sind verifiziert.

BAND T 2: Texte 255–520 (1523–1526). Bearbeitet von Richard Wetzel. Unter Mitwirkung von Helga Scheible. *1995. 563 S. ISBN -1604 8. Lieferbar*

Dieser zweite Textband betrifft zentrale Probleme der Reformationsgeschichte wie das Widerstandsrecht, den Bauernkrieg, Luthers Streit mit Erasmus und die Nürnberger Schulgründung. Wie im ersten Textband werden alle Überlieferungsträger übersichtlich vorgestellt und, wenn nötig, kurz charakterisiert. Dadurch wird die unterschiedliche Verbreitung der einzelnen Stücke augenfällig. Sie kann ganz esoterisch sein wie die originale Fassung des griechischen Briefes über Luthers Heirat oder bis zu 35 Nachdrucke erreichen wie die Vorreden zur Terenzausgabe oder zu den Sprüchen Salomos. Die Varianten werden in besonderen Apparaten dargeboten, je nachdem ob es sich um autographe Vorformen, um Textkritik oder um die Wirkungsgeschichte handelt. Die Zitate und literarischen Anspielungen sind sorgfältig aufgespürt; sie werden in einem vierten Apparat nachgewiesen.

BAND T 3: Texte 521–858 (1527–1529). Bearbeitet von Richard Wetzel. *2000. 726 S. ISBN -1980 3. Lieferbar*

Zentrale Themen des dritten Textbandes sind Melanchthons Visitationsreisen – hierzu werden viele neue Quellen geboten –, die seuchenbedingte Verlegung der Universität Wittenberg nach Jena, der Streit der Reformatoren um das rechte Verständnis von Buße und Abendmahl während des Marburger Religionsgesprächs, die reichspolitische Affäre der Packschen Händel sowie der Speyrer Reichstag von 1529, bei dem die ursprünglichen Texte Melanchthons zum Teil ganz andere Meinungen zutage bringen, als diskrete Editoren überliefert haben.

BAND T 4,1-2: Texte 859–1109 (1530). Bearbeitet von Johanna Loehr. *2007. 2 Bde. Zus. 800 S. ISBN 978 3 7728 2021 2.* *Lieferbar*

Ein Höhepunkt der Reformationsgeschichte, der Augsburger Reichstag 1530, ist in Melanchthons Briefwechsel so sehr präsent, dass dieses Thema den gesamten vorliegenden Band füllt: Melanchthon stand als einflussreicher Berater im Zentrum des Geschehens. Dadurch entstanden außer den üblichen Schriftstücken auch Gutachten in Gemeinschaft mit anderen Verfassern, deren verschiedene Stufen in den amtlichen Akten verblieben sind und nun erhebliche paläographische und editorische Probleme aufwerfen. Große Beachtung fand schon immer der Briefwechsel mit Luther auf der Coburg, dessen zahlreiche Abschriften und Drucke erstmals vollständig erfasst und nach den Regeln methodischer Textkritik ediert werden.

BAND T 5: Texte 1110–1394 (1531–1533). Bearb. von Walter Thüringer. Unter Mitwirkung v. Christine Mundhenk. *2003. 552 S. ISBN -2022 9. Lfb.*

300 Briefe aus drei Jahren dokumentieren die Vielfalt der Tätigkeiten und Beziehungen Melanchthons. Nach langer Abwesenheit von Wittenberg in den Jahren zuvor widmete er sich nun wieder überwiegend seinen Lehraufgaben und veröffentlichte Werke zur Rhetorik und Dialektik, zur Aristotelischen Politik und zur Mathematik. In der Edition des Briefwechsels sind die programmatischen Vorreden enthalten. Dieser inhaltsreiche Band ist gegenüber den Regesten um 14 Neufunde erweitert.

frommann-holzboog
vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt

BAND T 6: Texte 1395–1683 (1534–1535). Bearbeitet von Christine Mundhenk. Unter Mitwirkung von Richard Wetzel und Roxane Wartenberg. *2005. 588 S. ISBN -2264 3. Lieferbar*

Der immer dichter überlieferte Briefwechsel Melanchthons bietet umfassende Einblicke in sein öffentliches und privates Leben. Hervorzuheben sind die Verhandlungen des Schmalkaldischen Bundes mit England und Frankreich, an denen Melanchthon als theologischer Berater maßgeblich beteiligt war, und sein schon damals kritisierter Alleingang zur Beförderung einer konservativen Kirchenreform in Frankreich, der noch heute ökumenisches Interesse verdient.

BAND T 7: Texte 1684–1979 (1536–1537). Bearbeitet v. Christine Mundhenk. Unter Mitwirkung von Heidi Hein und Judith Steiniger. *2006. 616 S. ISBN 978 3 7728 2368 8. Lieferbar*

Die 311 enthaltenen Briefe zeichnen ein deutliches Bild von Melanchthons privatem, reformatorischem und politischem Engagement. Themen sind u.a. die Bemühungen um Verständigung mit den oberdeutschen Theologen, die in der Wittenberger Konkordie und Luthers Schmalkaldischen Artikeln Ausdruck finden, die Verhandlungen des Schmalkaldischen Bundes mit England und Frankreich sowie die Beratungen über das Konzil.

BAND T 8: Texte 1980–2335 (1538–1539). Bearbeitet von Christine Mundhenk, Heidi Hein und Judith Steiniger. *2007. 701 S. ISBN 978 3 7728 2440 1. Lieferbar*

Die im Band enthaltenen 371 Briefe geben Einblick in den aufreibenden Alltag Melanchthons: Empfehlungsschreiben für Studenten und zehn Vorreden zu wissenschaftlichen Werken dokumentieren seine Tätigkeit als Wittenberger Professor, 17 Briefe an Joachim Camerarius in Tübingen und 29 Briefe an Veit Dietrich in Nürnberg zeigen ihn als treuen Freund. Als Ratgeber und Gutachter war er an der Einführung der Reformation in Brandenburg und im Herzogtum Sachsen beteiligt. Dazu beschäftigten ihn theologische Auseinandersetzungen (Abendmahlsauffassung, gute Werke). Immer wieder zur Sprache kommen das erwartete Konzil und die Sorge um den Frieden in Deutschland. In mehreren Briefen an Heinrich VIII. versuchte Melanchthon, den englischen König auf die Seite der Protestanten zu ziehen. Durch die 1539 in Wittenberg grassierende Epidemie und eigene gesundheitliche Probleme wurde Melanchthon dazu veranlasst, sein Testament zu schreiben.

BAND T 9: Texte 2336–2604 (1540). Bearbeitet von Christine Mundhenk. Unter Mitwirkung von Marion Bechtold, Heidi Hein, Simone Kurz und Judith Steiniger. *2008. 637 S. ISBN 978 3 7728 2443 2. Lieferbar*

Den thematischen Schwerpunkt dieses Bandes bilden die Bemühungen um die Beilegung des Religionsstreites. Bei den Vorbereitungen des vom Kaiser angekündigten Religionsgesprächs sind Melanchthon und andere Theologen wichtige Ratgeber; sie verfassen u.a. Gutachten als Basis für eine einheitliche Position der evangelischen Seite. Im Frühjahr 1540 hält sich Melanchthon beim Bundestag in Schmalkalden auf.

BAND T 10: Texte 2605–2865 (1541). Bearbeitet von Christine Mundhenk, Marion Bechtold, Matthias Dall'Asta, Heidi Hein und Simone Kurz. *2009. 640 S. ISBN -2479 1. Lieferbar*

Auch das Jahr 1541 steht im Zeichen der Religionsverhandlungen zwischen katholischer und evangelischer Seite. Nur sechs Wochen nach seiner Rückkehr aus Worms fährt Melanchthon Mitte März zum Reichstag nach Regensburg, der bis Ende Juli dauert. Beim Umstürzen des Reisewagens zieht er sich eine Handverletzung zu, die ihn nachhaltig behindert. Während des Religionsgespräches verfasst Melanchthon Gutachten, Voten, Briefe und Berichte. Eine große Freude bedeutet für ihn die im Herbst erfolgte Berufung seines Freundes Joachim Camerarius an die Universität Leipzig.

BAND T 11: Texte 2866–3126 (1542). Bearbeitet von Matthias Dall'Asta, Heidi Hein, Simone Kurz und Christine Mundhenk. *2010. 414 S. ISBN 978 3 7728 2534 7. Lieferbar*

Nach den Reisen der vergangenen Jahre zu Reichstagen und Religionsgesprächen verbringt Melanchthon das Jahr 1542 fast ausschließlich in Wittenberg. Von hier aus verfolgt er die Reichstage in Speyer und Nürnberg und tauscht mit seinen Korrespondenzpartnern Informationen aus. Mit banger Furcht werden die in Ungarn stehenden Türken und der Heerzug Joachims von Brandenburg gegen sie beobachtet. Viele Briefe aus dem Alltag Melanchthons zeigen, wie groß der Einfluss des Professors war; neben zahlreichen Empfehlungsschreiben ist seine Mitwirkung an der Besetzung etlicher vakanter Schul- und Pfarrstellen und an der Gründung der Königsberger Universität dokumentiert.

BAND T 12: Texte 3127–3420 (1543). Bearbeitet von Christine Mundhenk, Matthias Dall'Asta und Heidi Hein. *ISBN 978 3 7728 2535 4. In Vorb.*

Das Jahr 1543 beginnt für Melanchthon ruhig. Er ist froh, dass er sich fernab von politischen Geschäften seiner Lehrtätigkeit widmen kann. Sein Daniel-Kommentar wird gedruckt und an Freunde verschickt. Doch schon bald beruft ihn der Kölner Erzbischof Hermann von Wied zur Reformation des Erzstifts Köln. Unwillig folgt Melanchthon diesem Ruf und reist von Mitte April bis Mitte August nach Bonn. Er berichtet vom Fortschritt der Arbeiten und Intrigen der Gegner. Am Rhein bekommt er auch die Auswirkungen des Geldrischen Erbfolgekriegs vor Augen geführt. Viele Briefe zeigen seine Sorge um den Fortbestand der Kirche angesichts der gegenwärtigen und drohenden Kriege.

REGESTEN
(MIT REGISTERN)
ISBN 978 3 7728 2185 1.
12 Bände lieferbar

BAND 1: Regesten 1–1109 (1514–1530). Bearbeitet von Heinz Scheible. *1977. 456 S. ISBN -0627 8. Lieferbar*

In den Regesten dieser Jahre sind thematisch bemerkenswert die Wittenberger Bewegung 1521/22, die erste Kirchenvisitation 1527/29, die Packschen Händel 1528, der 2. Speyrer Reichstag, das Marburger Religionsgespräch 1529 sowie der Augsburger Reichstag 1530. Unter den Korrespondenten sind Reuchlin, Erasmus, Pirckheimer, Luther, Spalatin und Camerarius.

BAND 2: Regesten 1110–2335 (1531–1539). Bearbeitet von Heinz Scheible. *1978. 487 S. ISBN -0628 5. Lieferbar*

Es geht um die Anfänge des Schmalkaldischen Bundes, das Widerstandsrecht, die Bündnisverhandlungen des Bundes mit England und Frankreich, das päpstliche Konzil mit seinen innerprotestantischen Folgen, die Beilegung des Abendmahlsstreites durch die Wittenberger Konkordie 1536 und den Schmalkaldischen Bundestag 1537 mit seinen Bekenntnisschriften und schließlich um den Frankfurter Anstand 1539.

frommann-holzboog
vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt

BAND 3: Regesten 2336–3420 (1540–1543). Bearbeitet v. Heinz Scheible. *1979. 466 S. ISBN -0629 2. Lfb.*

Die konfessionelle Spaltung Deutschlands erwies sich als unüberwindlich. Gemäß dem Frankfurter Anstand 1539 wurde der vergebliche Versuch unternommen, durch *Religionsgespräche* die geistig-religiöse Einheit des Reiches zu retten. Melanchthon war Sprecher der Evangelischen, Deuter und Verteidiger reformatorischer Theologie.

BAND 4: Regesten 3421–4529 (1544–1546). Bearbeitet v. Heinz Scheible. Unter Mitwirkung v. Walter Thüringer. *1983. 477 S. ISBN -0630 8. Lfb.*

Die Korrespondenz vermittelt Einblicke in den Alltag Melanchthons. Das gute Verhältnis zu Luther übersteht eine letzte dramatische Belastung. Echte Freundschaft verbindet Melanchthon mit J. Camerarius in Leipzig, V. Dietrich und H. Baumgartner in Nürnberg und auch mit dem evangelischen Bischof Georg von Anhalt in Merseburg, wogegen die Kritik am eigenen Landesherrn wächst. Die Reichstage von Speyer und Worms, das Konzil von Trient und der Schmalkaldische Krieg finden ihren Niederschlag.

BAND 5: Regesten 4530–5707 (1547–1549). Bearbeitet v. Heinz Scheible. Unter Mitwirkung v. Walter Thüringer. *1987. 551 S. ISBN 978 3 7728 1148 7. Lieferbar*

Die Wechselfälle des Schmalkaldischen Krieges mit Melanchthons Flucht nach Zerbst und Nordhausen, seine Rückkehr zwecks Wiedereröffnung der Universität Wittenberg unter dem neuen Landesherrn Moritz von Sachsen, die sich daraus ergebende Tätigkeit als kirchenpolitischer Gutachter über das Augsburger Interim und seine Auswirkungen auf Kursachsen sind die wichtigsten Ereignisse der Jahre 1547 bis 1549. Zahlreiche Aktenstücke und Briefe konnten erstmals exakt datiert werden.

BAND 6: Regesten 5708–6690 (1550–1552). Bearbeitet v. Heinz Scheible und Walter Thüringer. *1988. 400 S. ISBN 978 3 7728 0993 4. Lieferbar*

Der Alltag in Universität und Familie – wissenschaftliche Publikationen und die Heirat der beiden noch lebenden Kinder – sind die Themen. Die Beratungen über das Trienter Konzil rufen Melanchthon wieder in die hohe Politik zurück. Der Krieg, der im benachbarten Magdeburg und Niedersachsen nie zur Ruhe gekommen war, holt Melanchthon in Nürnberg ein und verhindert seine Weiterreise nach Trient.

BAND 7: Regesten 6691–8071 (1553–1556). Bearbeitet von Heinz Scheible und Walter Thüringer. *1993. 529 S. ISBN 978 3 7728 1601 7. Lieferbar*

Der Band vermittelt ein anschauliches Bild von der Vielzahl der Geschäfte und von der Nachrichtenflut, die auf Melanchthon täglich einstürmten. Melanchthon musste zusammen mit Camerarius die Fürstenschulen visitieren und Stipendiaten prüfen, auch widerspenstige Prädikanten verhören, denn der Streit um die Adiaphora war noch immer nicht zu Ende. Kurbrandenburg verlangte Auskunft über christologische Probleme, wodurch in monatelanger Arbeit die subtilste theologische Abhandlung Melanchthons entstand.

BAND 8: Regesten 8072–9301 (1557–1560). Bearbeitet von Heinz Scheible und Walter Thüringer. *1995. 470 S. ISBN 978 3 7728 1603 1. Lieferbar*

Dieser bis zu Melanchthons Tod reichende letzte Regestenband beginnt mit dem Versuch, den Streit der Flacianer mit Melanchthon und den Wittenbergern beizulegen. Dadurch sollte auf dem zweiten Wormser Religionsgespräch 1557 ein gemeinsames Auftreten der Protestanten ermöglicht werden. Beides scheiterte. Die Dokumente und Briefe darüber bilden den größten Komplex dieser letzten Jahre. Die gegenreformatorische Visitation bzw. Inquisition in Bayern inspirierte Melanchthon zu einer Schlussabrechnung mit der römischen Lehre, der er selbst testamentarisches Gewicht beilegte.

BAND 9: Addenda und Konkordanzen. Bearbeitet von Heinz Scheible und Walter Thüringer. *1999. 403 S. ISBN 978 3 7728 1972 8. Lieferbar*

Nachdem mit Band 8 die datierten und datierbaren Briefe bis zu Melanchthons Tod in Regestenform vorgelegt worden sind, beginnen mit Band 9 die Erschließungsbände. In einem ersten Teil bringt dieser Band die nicht oder nicht genau datierbaren Regesten in fortlaufender Zählung, danach die datierten Nachträge mit Subnummern, schließlich Ergänzungen und Korrekturen zu den Regesten der Bände 1–8. Der zweite Teil besteht aus Konkordanzen, mit deren Hilfe die Briefe der älteren Ausgaben mühelos in ›Melanchthons Briefwechsel‹ gefunden werden können; berücksichtigt sind das ›Corpus Reformatorum‹ und die Editionen von Bindseil, Krause, Supplementa Melanchthoniana, Melanchthons Werke in Auswahl, schließlich auch die in Briefbänden der Weimarer Lutherausgabe enthaltenen Stücke des Briefwechsels Melanchthons.

BAND 10: Orte A–Z und Itinerar. Bearbeitet von Heinz Scheible. *1998. 725 S. ISBN -1973 5. Lieferbar*

Der alphabetische Index der in ›Melanchthons Briefwechsel‹ erwähnten Orte identifiziert als integraler Bestandteil des Kommentars diese Orte nach ihrer damaligen und heutigen politischen Zugehörigkeit. Die chronologische Anordnung der Aufenthaltsorte Melanchthons ergibt sein Itinerar, das aus Quellen außerhalb des Briefwechsels und durch Kombination vervollständigt wurde.

BAND 11: Personen A–E. Bearbeitet von Heinz Scheible. Unter Mitwirkung von Corinna Schneider. *2004. 426 S. ISBN 978 3 7728 2257 5. Lfb.*

BAND 12: Personen F–K. Bearbeitet von Heinz Scheible. Unter Mitwirkung von Corinna Schneider. *2005. 480 S. ISBN 978 3 7728 2258 2. Lfb.*

BAND 13: Personen L–Q. Bearbeitet von Heinz Scheible. *Ca. 480 S. ISBN 978 3 7728 2259 9. In Vorbereitung*

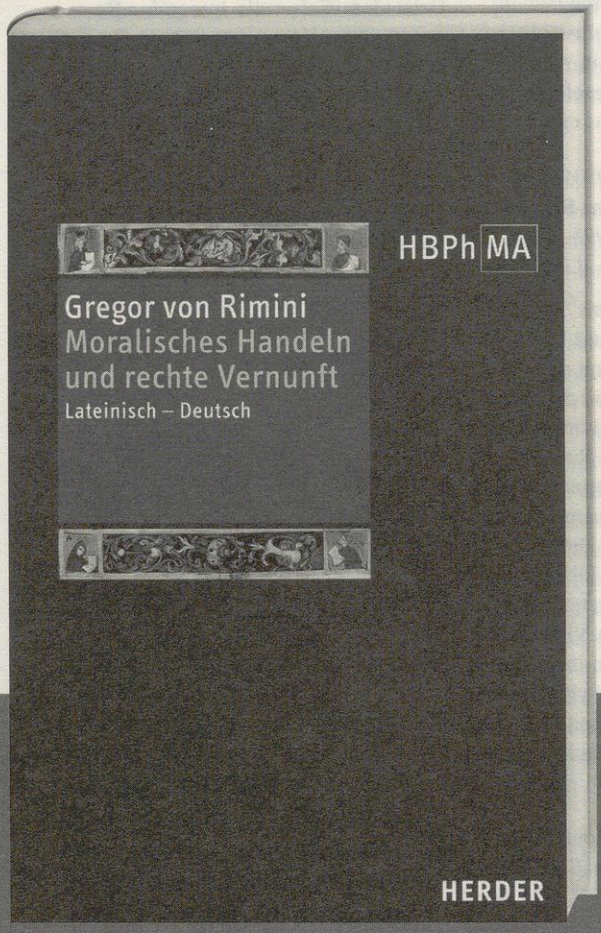
BAND 14: Personen R–Z. Bearbeitet von Heinz Scheible. *Ca. 480 S. ISBN 978 3 7728 2260 5. In Vorbereitung*

Der biographische Index zu den Regesten ist ein weiterer Teil des Kommentars zu Melanchthons Briefwechsel. Die biographischen Angaben dienen primär dem Verständnis des Briefwechsels Melanchthons. Die Querverbindungen in diesem Corpus, insbesondere die Verwandtschaften, sind vollständig angegeben. Bei in MBW nur vereinzelt erwähnten Personen wird zur raschen Orientierung vor dem Geburtsdatum eine ganz knappe Charakterisierung geboten. Das Biogramm ist bei bekannten Personen, die in vielen Lexika behandelt werden, kurz gehalten und beschränkt sich auf die Daten des Lebensweges. Schriften werden nur zitiert, wenn sie für die Erwähnung des Autors in MBW von Bedeutung sind. Die genauen Nachweise sind im Quellenapparat der Textbände zu finden.

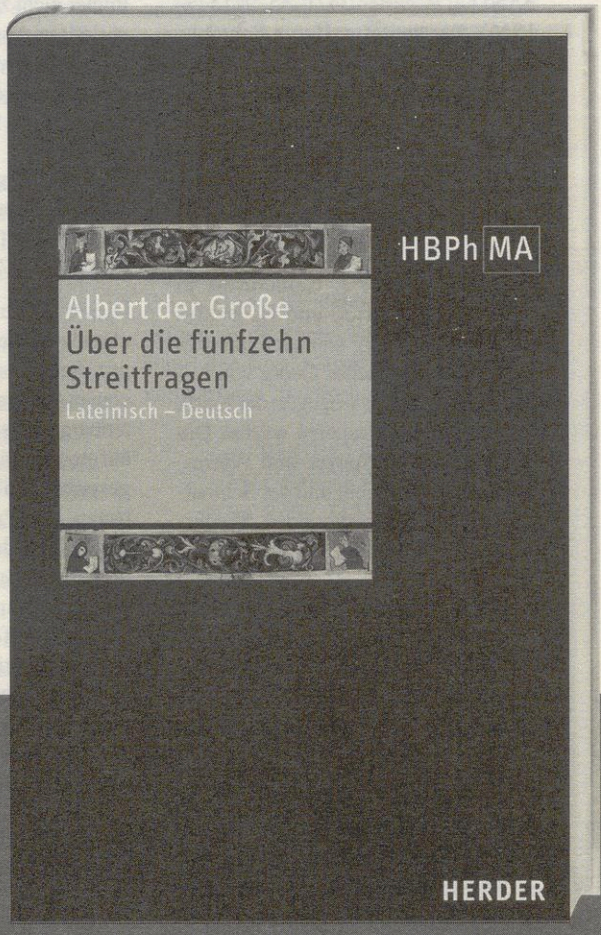
frommann-holzboog

vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt

Die Fortführung der ambitionierten Edition



Gregor von Rimini
Moralisches Handeln und rechte Vernunft
Lateinisch – Deutsch.
Übersetzt und eingeleitet v. Isabelle Mandrella
Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Band 22 | Format 13,5 x 21,5 cm
216 Seiten | Gebunden
Subskriptionspreis € 33,– / SFr 51.90 / € [A] 34,-
Einzelpreis € 38,– / SFr 59.90 / € [A] 39,10
ISBN 978-3-451-30274-9



Albert der Große
Über die fünfzehn Streitfragen
Lateinisch – Deutsch
Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Henryk Anzulewicz und Norbert Winkler
Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters Band 23 | Format 13,5 x 21,5 cm
320 Seiten | Gebunden
Subskriptionspreis € 35,– / SFr 54.90 / € [A] 36,–
Einzelpreis € 40,– / SFr 62.90 / € [A] 41,20
ISBN 978-3-451-31069-0

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 — **2010** — **106. Jahrgang**

Gegenwärtige Ansätze der Rekonstruktion der frühen Geschichte von Judentum und Christentum (Rainer Kampling / Clemens Leonhard) ..... Sp. 267

Exegese / Bibelwissenschaft ..... Sp. 287

GROß, Walter: Richter (Renate Jost / Tina Binder / Jonas Leipziger)

JUDGE, Edwin Arthur: The First Christians in the Roman World: Augustan and New Testament Essays (Christoph Stenschke)

Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, hg. v. Thomas SCHMELLER (Knut Backhaus)

EBNER, Martin: Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert (Reinhard von Bendemann)

Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, hg. v. Jörg FREY / Clare K. ROTHSCHILD / Jens SCHRÖTER (Knut Backhaus)

HOLLOWAY, Paul A.: Coping with Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective (Beate Kowalski)

WIEMER, Axel: Lernkarten Bibelkunde (Markus Lau)

Kirchengeschichte ..... Sp. 299

BARTH, Hans-Martin: Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung (Volker Leppin)

LUDWIG, Ulrike: Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg: Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580) (Heiko Jadatz)

LIEBMANN, Maximilian: „Heil Hitler" – Pastoral bedingt. Vom Politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus (Rupert Klieber)

BUCHER, Rainer: Hitlers Theologie
GRABNER-HAIDER, Anton: Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie
SCHIRRMACHER, Thomas: Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild. Bd. I: Textband / Bd. II: Zitatband (Klaus Unterburger)

Philosophie ..... Sp. 307

MÜLLER, Tobias: Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads (Julia Enxing)

PÖGGELER, Otto: Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen (Christof Landmesser)

PUNTEL, Lorenz B.: Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion (Klaus Müller)

HAAS, Alois Maria: Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne? (Gotthard Fuchs)

HANSBERGER, Andreas: Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung (Margit Wasmaier-Sailer)

EGAN, Joe: The Godless Delusion: Dawkins and the Limits of Human Sight (Patrick Becker)

Dogmatik ..... Sp. 320

POSPÍŠIL, Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie *(Wie im Himmel, so auch auf der Erde: Entwurf einer trinitarischen Theologie)* (Jiří Vogel)

GASECKI, Krzysztof: Das Profil des Geistes in den Sakramenten. Pneumatologische Grundlagen der Sakramentenlehre. Darstellung und Reflexionen ausgewählter katholischer Entwürfe (Evgenij Pilipenko)

HAFNER, Johann Evangelist: Angelologie (Thomas Ruster)

Spiritualität ..... Sp. 325

KNOBLAUCH, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft (Judith Könemann)

ESSER, Annette: Interkontexte feministischer Spiritualität. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrungen von Frauen in ökumenischer Perspektive (Peter Zimmerling)

Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, hg. v. Eckhard FRICK / Traugott ROSER (Klaus Baumann)

Religionssoziologie / Religionswissenschaft ..... Sp. 329

HAUSCHILD, Thomas: Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften (Rafael Walthert)

BIZEUL, Yves: Glaube und Politik (Christian Polke)

WOHLRAB-SAHR, Monika / KARSTEIN, Uta / SCHMIDT-LUX, Thomas: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands (Thomas Weiß)

STEINACKER, Peter: Richard Wagner und die Religion (Josef Wohlmuth)

KLEIN, Jessica: Wanderer zwischen den Weltanschauungen: Johannes Maria Verweyen (1883–1945). Ein Philosoph in der „Ära der Apostel" (Helmut Zander)

Religionspädagogik / Didaktik ..... Sp. 337

MIKHAIL, Thomas: Bilden und Binden. Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns (Axel Bernd Kunze)

SCHLAG, Thomas: Horizonte demokratischer Bildung. Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive (Christian Grethlein)

Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, hg. v. Michael BACHMANN / Johannes WOYKE (Wolfgang Grünstäudl)

Kirchenrecht ..... Sp. 341

REHAK, Martin: Der außerordentliche Gebrauch der alten Form des Römischen Ritus. Kirchenrechtliche Skizzen zum Motu Proprio *Summorum Pontificum* vom 7. 7. 2007 (Thomas Schüller)

LAPPEN, Friedolf: Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland (Johannes Günter Gerhartz)

Kurzrezensionen ..... Sp. 347

Bibliographie ..... Sp. 348

Richtigstellung

In der Theologischen Revue Nr. 1/2010 (Jg. 106) wurde in der Rezension zu

Martin H. Jung: Christen und Juden.
Die Geschichte ihrer Beziehungen (Sp. 26f)

der Autor als „Inhaber der Forschungsstelle für ‚Christlich-jüdische Studien' an der Universität Osnabrück" bezeichnet.
Herr Prof. Dr. Jung gehört jedoch dieser Forschungsstelle nicht an; die Leitung der Forschungsstelle liegt derzeit bei Frau Prof. Dr. Beate Ego.

Gegenwärtige Ansätze der Rekonstruktion der frühen Geschichte von Judentum und Christentum

Von Rainer Kampling und Clemens Leonhard

Auch wenn der Begriff mit einiger Vorsicht zu verwenden ist, so wird man ihn in diesem Kontext anwenden können: In den letzten drei Jahrzehnten hat sich im Bereich der Erforschung der Entstehung von Judentum und Christentum als Religionen der Spätantike ein Paradigmenwechsel vollzogen. Traditionelle Modelle sind nicht nur in Frage gestellt, sondern weitgehend verworfen worden. Gewiss entwickelten sich die neuen Ansätze auch unter dem Einfluss neuer Funde literarischer und archäologischer Zeugnisse. Zugleich gehören sie nicht nur in das engere Feld der Neubewertung der jüdisch-christlichen Beziehungen, sondern auch in das weite der Thematik ‚Identität durch Religion' und sind deutlich aktuell. Denn auf die Geschichte dieser Gruppen beziehen sich Juden und Christen heute, sodass jeder Versuch, eine Mastererzählung über die Trennung der Wege in der Antike vorzulegen, auch eine Stellungnahme zu den Beziehungen der Religionen heute ist.

Die folgende Sammelrezension bearbeitet einerseits Werke, die am Projekt einer Revision v. a. der älteren Geschichte des Christentums und des Judentums arbeiten, gibt aber auch Beispiele für gegenläufige Ansätze. Die Arbeit an der erwähnten Revision intensivierte sich in den letzten Jahren. Hier sind neben den älteren Werken z. B. von Seth Schwartz[1] und Shaye Cohen[2] insbesondere die Namen Israel Yuval und Daniel Boyarin zu nennen. Ihre Studien, die zum Teil auf heftigen Widerspruch stießen, haben die Diskussion auf das Nachhaltigste beeinflusst. Seit Kurzem liegen ihre wichtigsten Monographien in deutschen Übersetzungen vor. Nach der Lektüre ihrer Beiträge sind Vorstellungen vom Judentum als „Mutter, Schwester, ältere Brüder" etc. des Christentums zu verabschieden und das rabb. Judentum nicht mehr als Hintergrund für das Verständnis des NT heranzuziehen. Das rabb. und mittelalterliche Judentum zeigt sich vielmehr als Teilergebnis desjenigen Prozesses, der auch das Christentum hervorbringt. So fragt z. B. Boyarin, statt Gruppen von Judenchristen und ihre angebliche theologische Lehre zu rekonstruieren, danach, welche Funktion es überhaupt hatte, von „Judenchristen" zu sprechen. Die Suche nach den Judenchristen – wie auch nach den Judaizantes, die noch schwerer greifbar sind – führt direkt zu der Frage, inwiefern Judentum und Christentum bereits wichtige Elemente ihrer Identität ausgebildet haben mussten, sodass sich einerseits so etwas wie Mischformen zwischen ihnen entwickeln konnten und man andererseits mit der Kategorie des „Einflusses" ihre je eigene Geschichte und Ähnlichkeiten bzw. signifikante Unähnlichkeiten zu den jeweils Anderen klären könnte. Explizit mit Boyarin[3] und implizit mit Yuval (wie gleich zu zeigen ist) erweisen sich beide Kategorien – nämlich Mischform und Einfluss – als ungeeignet, um die Phänomene zu erklären. Für Boyarin entstehen Christentum und Judentum in komplementären Prozessen. Oberflächlich betrachtet arbeitet Yuval mit Einflüssen von Christen auf Juden (und umgekehrt), sodass es so aussehen mag, als gehe er von klar entwickelten Urformen der beiden Gruppen aus, die sich dadurch verändern, dass sie einander beeinflussen. Yuval steht dem Ansatz von Boyarin aber näher, als es scheint. Was er mittels der Kategorie des Einflusses beschreibt, kann auch als Differenzierungsprozess interpretiert werden. In den Ritualmordlegenden des Mittelalters agieren z. B. nach seiner Analyse Christen und Juden innerhalb eines gemeinsamen Referenzrahmens, der sich im Handeln und Denken beider Gruppen manifestiert, daraus reproduziert und der diesen Mythen eine – wenn auch eingeschränkte – Plausibilität verleiht. Ähnlich konstruiert Yuval auch die messianischen Erwartungen um das Millennium nach der Weltschöpfungsära (1240) in Kap. 6. Die Kategorie des „Einflusses" bleibt als heuristisches Instrument wichtig. Miteinander interagierende Gruppen entstehen aber erst in und aus derartigen Prozessen. Auch ist in Bezug auf die in den hier verhandelten Werken untersuchten antiken Gruppen anzumerken, dass noch zu wenig mit dem gesamtgesellschaftlichen, heidnischen Umfeld als Quelle von Vorstellungen und Verhaltensmustern gerechnet wird.

Im Folgenden werden zunächst Arbeiten von Israel Yuval und Daniel Boyarin vorgestellt. Danach richtet sich der Blick auf die einschlägigen Artikel im Oxford Handbook of Early Christian Studies, das u. a. daraufhin befragt werden kann, wieweit die revisionistischen Ansätze die Darstellungen eines Mainstreams der Forschung prägen. Die folgenden Arbeiten von Bezalel Bar Kochva, Hagith Sivan und Leonard Rutgers analysieren Spuren der Beziehungen von Juden und Christen in Literatur, Archäologie etc. Sie zeigen, wie nach dem frühen Judentum und Christentum und ihren Beziehungen gefragt werden kann, ohne dass im engeren Sinn nach Ursprüngen gesucht wird. Rutgers und ebenso die Autoren des Sammelbd.s, den Oskar Skarsaune und Reidar Hvalvik herausgegeben haben, bearbeiten die Quellen ohne bzw. gegen die neueren Ansätze der Forschung. Die folgenden zwei Besprechungen der Werke von Tessa Rajak sowie Arye Edrei und Doron Mendels stellen die Frage nach der Entstehung und Differenzierung von rabb. Judentum und Christentum im Kontext des griechischsprachigen Judentums und der Wirkungsgeschichte der griechischen Bibelübersetzung. Die von Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz und Joseph Turner edierte Aufsatzsammlung stellt die hier verhandelten Themen in einem Mikrokosmos dar. Zuletzt soll der Blick auf das beim Erscheinen seiner hebräischen Originalausgabe (2008) höchst umstrittene Werk von Shlomo Sand zur Entstehung des jüdischen Volkes, bzw. zur Erfindung des Judentums als Volk gelenkt werden. Es schlägt eine explizite Brücke zur Gegenwart.

Israel Yuval hat mit „Zwei Völker in deinem Leib"[4] eine reiche historische Analyse und Quellensammlung vorgelegt, die für verschiedene Disziplinen der Theologie eine differenzierte Neubewertung der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum anregt. Y. weist auf große historische Zusammenhänge hin und zeigt, wie die Geschichten von Judentum und Christentum ineinander verflochten sind.

„Wo immer Ähnlichkeiten zwischen Judentum und Christentum zu beobachten sind, dürfte es sich um christlichen Einfluss auf das Judentum handeln und nicht umgekehrt, es sei denn, die jüdischen Wurzeln des betreffenden Phänomens liegen nachweislich früher als die christlichen." (35, vgl. auch 213) Diese heuristische Grundannahme kehrt die Beweislast bei der Suche nach Elementen eines jüdischen Erbes im Christentum um, indem sie auf die wichtige Rolle von christlichem Erbe im Judentum hinweist. Das Buch erarbeitet seine Beispiele aufgrund dieses Ansatzes. In Kap. 1 analysiert Y. die Geschichte von Juden und Christen entlang der Auslegungsgeschichte biblischer Geschwisterkonflikte, die in den alten Quellen für die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum herangezogen wurden. Kap. 2 bearbeitet die historischen Dispute über die Tempelzerstörung – christlicherseits ein (göttlicher) Akt der Vergeltung am Judentum, für die Rabbinen dagegen eine Kette von unglücklichen Zufällen (64f). Juden und Christen wählen aber dasselbe Verfahren des liturgischen Umgangs mit der Katastrophe. Der tatsächliche Vollzug von Opfern am Tempel wird durch das Erzählen der Geschichte vom Auszug bzw. von Leiden, Tod und Auferstehung Christi ersetzt (72f). Die zu Pesach von Juden und Christen entfalteten Erzählungen polemisieren darüber hinaus gegeneinander. Y. analysiert hier v. a. Abschnitte der Pesachhaggada (z. B. die Erzählung von den fünf Weisen in Bne Brak, das Dayyenu, „Dies ist das Brot der Armut", etc.; ausführlich und sehr erhellend zum Afikoman 75–99, 240–248). Auseinandersetzung kann auch durch Vermeidung inszeniert werden. Die Rabbinen vermeiden z. B. den im Christentum zum quartodezimanischen Ostern wichtigen Text Ex 12 und wählen stattdessen Dtn 26 als Auslegungstext für den Seder. An wenigen Stellen ziehe ich neben vielen Übereinstimmungen aus dem Datenmaterial zu Pesach andere Schlussfolgerungen als Y.[5] Kap. 3 erarbeitet zwei heuristische Grundtypen mittelalterlicher jüdischer Messiaserwartungen – einerseits die Rache-Erlösung, die in verschiedenen Bildern die Vernichtung der Feinde des Judentums anvisiert, und andererseits die Bekehrungserlösung, nach der sich am Ende der Zeiten die Heiden (Christen), eventuell nach einer militärischen Niederlage, dem Judentum zuwenden werden. Die Rache-Erlösung findet sich v. a. bei aschkenasischen Juden, deren Existenz im Hochmittelalter im Gegensatz zu den unter muslimischer Herrschaft lebenden Juden durch die Kreuzfahrer unmittelbar bedroht war. Die Liturgie reflektiert die Spannungen z. B. durch den Einschub von Flüchen wie der Psalmverse „Gieße aus deinen Grimm über die Völker, die dich nicht kennen […]" in die Pesachhaggada (125–137). Die Flüche und ihre Rezeption im Christentum (137–145) führen zum 4. Kap., das dem Weg zur (aus gegenwärtiger Sicht unverständlich) hohen gesellschaftlichen Plausibilität der Ritualmordlegen-

[1] Schwartz, Seth: Imperialism and Jewish Society: 200 B. C. E. (Jews, Christians and Muslims from the Ancient to the Modern World). – Princeton: Princeton University Press 2004.

[2] Cohen, Shaye: The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties (Hellenistic Culture and Society). – Berkeley: University of California Press 2001.

[3] Vgl. Boyarin, Abgrenzungen [Anm. 7], 6; zur allgemeinen Kritik am Modell eines „Einflusses" 24f und Anm. 73.

[4] Yuval, Jacob Israel: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007 (engl. 2006, hebr. 2000). 304 S. (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 4), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–525–56993–1.

[5] Vgl. Leonhard, Clemens: The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research. – Berlin: de Gruyter 2006. (Studia Judaica / Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 35), 36 Anm. 57, 43f, 87ff, 104 Anm. 84 (zum Alter der Erzählung über das Pesach der fünf Weisen in Bne Brak); zum Dayyenu: Die Pesachhaggada als Spiegel religiöser Konflikte: Kontinuität und Unterbrechung, in: Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Stephan Wahle. – Paderborn: Schöningh 2005. (Studien zu Judentum und Christentum), 143–171.

den nachgeht. So zeigen die Texte über als Opferhandlung (oder als Sühne für eigene Sünden) verstandene Selbsttötungen oder Tötungen von Familienangehörigen, wie konkret unter den Juden in Zentraleuropa die Vorstellung bestand, dass Gott das Blut der Märtyrer rächen würde, sobald ein gewisses Maß voll geworden sei. Die Vorstellung von einem grundsätzlich verdienstvollen, in gewisser Weise rituellen Mord (oder einer Selbsttötung) teilten die mittelalterlichen jüdischen Chronisten mit Christen, die den Ritualmordlügen Glauben schenkten. Unter anderen Vorzeichen der Bewertung und Erklärung (vgl. zur Inversion z. B. 182–197) meinten daher Christen und Juden zu wissen, dass Juden „bei besonderen Gelegenheiten Menschenopfer darbringen" (172). Nur Christen dachten, dass Juden Christen ermordeten. Y. entschuldigt damit nicht die Ritualmordlügen, zeigt aber, warum sie so rasch und genau zu jener Zeit Glaubwürdigkeit unter Christen erlangen konnten (175; vgl. 190 zur analogen Analyse durch die Zeitgenossen).

Y. erwähnt auch (186f) die Beschuldigung der Juden, zu Pesach (Christen-)Blut zum Backen des ungesäuerten Brots verwendet zu haben. Dazu hat Ariel Toaff 2007 eine Studie über die Trienter Ritualmordprozesse vorgelegt.[6] Das Nachwort zur 2. Aufl. 2008 (363–393) reagiert auf die intensive Kritik. T. zeigt, wie unter aschkenasischen Juden, die nach Italien kamen, eine starke Kultur des Umgangs mit (auch menschlichem, zu Pulver getrocknetem) Blut in Text und medizinischer/ritueller Praxis bestand. T. räumt den unter der Folter erzwungenen Geständnissen der in den Ritualmordprozessen verurteilten Juden mehr Glaubwürdigkeit ein als andere Historiker (vgl. auch die Bewertung der *conversos* in spanischen Inquisitionsprotokollen, T. 367–370). Y. und T. suchen nicht ausschließlich, aber auch in der Praxis der Juden nach Gründen für die Verbreitung der Legenden über Ritualmorde (und Hostienschändungen), die auch von bedeutenden Zeitgenossen für falsch gehalten wurden (Y. 277–280). Wie Y. zweifelt T. nicht daran, dass die Ritualmordlegenden in den Bereich der Mythen gehören (T. 364).

Im Kap. zur Vorstellung eines „großen Sabbat" im Judentum (215–232) zeigt Y., dass die älteren Rekonstruktionen eines jüdischen „großen Sabbat" für das 1. Jh. anachronistisch sind. Der Begriff reflektiert seit dem 12. Jh. eine Rezeption der Terminologie der „großen" Woche im Christentum und führte erst sekundär zur Schaffung von liturgischen Realitäten im Judentum. Die Ähnlichkeiten der Manipulation von Afikoman und konsekrierter Hostie im Mittelalter gehen auf Übernahmen von ritualisierten Handlungsmustern der Christen durch das Judentum zurück. Das Werk schließt mit einem Überblick über die miteinander verflochtenen jüdischen und christlichen Endzeiterwartungen im Mittelalter (257–292). Auch hier gehen die beiden Gruppen von einem gemeinsamen Repertoire an Vorstellungen und Handlungsmustern aus. Sie kennen die Berechnungen, Hoffnungen und Befürchtungen der anderen Seite und reagieren darauf. (CL)

Daniel Boyarin legt mit „Abgrenzungen"[7] eine umfassende Theorie über die Entstehung von Christentum und Judentum vor. B. sieht die Entstehung von Judentum und Christentum darin, dass aus dem Repertoire von allgemein zugänglichen Theologumena Elemente ausgewählt und zu differenzierenden Merkmalen der beiden Gruppen erklärt werden. Christen und Rabbinen machen so die Logos-Theologie zu einem Merkmal des Christentums und ihre Ablehnung zu einem Merkmal des rabb. Judentums. Dem Vorgang dient der Begriff des „Häretikers", der sich durch die jeweils falsche Auffassung aus seiner Gemeinschaft ausschließt. Justin benützt zum ersten Mal *hairesis* für „Häresie" (statt: „gewählter Meinung"). Dem entspricht *min* bei den Rabbinen. Orthodoxes Judentum und orthodoxes Christentum konstruieren sich jeweils selbst im Gegensatz zum Anderen, indem sie sich von Häretikern abgrenzen. Das frühe rabb. Judentum konstruiert eine Glaubensregel (77–88), an der sich die Zugehörigkeit entscheidet (vgl. Anm. 203, 107). Über das Heil des Menschen – eigentlich des Mannes (Frauen galten in Bezug auf Elemente des Wissens nicht als selbstständig; 82, 87) – entscheidet der Glaube (z. B. an die Auferstehung der Toten).

Der zweite Hauptteil des Buches erarbeitet in den älteren Zeugnissen (Tannaim, Justin) diesen Differenzierungsprozess der Logostheologie. Im 1. Jh. fanden sich Gegner und Befürworter derselben auf beiden Seiten der späteren Grenze. Der Johannesprolog zeigt sich damit als ausdrücklich jüdischer Text (140ff). Im Blick auf die Logos-Theologie sind die „Rabbinen diejenigen", „die sich von der früheren jüdischen Theologie wegbewegten" (133) – nicht das Christentum. Das Christentum schließt erst in der Folge sogar modalistische Vorstellungen von Gott aus, während rabb. Texte mit denselben Vorstellungen komplexe Probleme lösen (wie Dan 7, wo der „an Tagen Alte" und der „Menschensohn" in derselben Szene vorkommen und nur unter großem interpretatorischen Aufwand als dieselbe Person gedeutet werden können, vgl. 199ff).

Im III. Teil beschreibt B. die Präsentationsmethoden des traditionellen Materials durch die späten Redaktoren des babylonischen Talmuds (5./6. Jh.). Die identitätsstiftende Aktivität der Rabbinen zeigt sich als unendliche Interpretation des Gesetzes, die prinzipiell und im Gegensatz zu früheren Generationen unentschieden bleibt und niemals zu einer Problemlösung führt. Analog zur christlichen Konstruktion des Konzils von Nicäa entwerfen die späten Rabbinen die Synode von Jamnia (Javne). Sie sichern die Hegemonie der Rabbinen innerhalb des Judentums. Während die Rabbinen die unendliche Nicht-Übereinstimmung als Identitätsmerkmal in den Babylonischen Talmud einschreiben, konstruiert das Christentum die totale Übereinstimmung der 318 Bischöfe und organisiert die Literatur der Florilegia als Ausdehnung der totalen Einmütigkeit über alle Kirchenväter. Der rabb. Debatte ohne Ziel (235, vgl. 273–277) steht damit das Ideal eines Endes aller Debatten im Christentum gegenüber. Während die späten Rabbinen die Vieldeutigkeit in der Tora selbst eingeschrieben sehen und die Berufung auf Wunder und Visionen als Beweis der Legitimität der eigenen Deutung strikt ablehnen, erscheint im Christentum der Auftritt des charismatischen Nicht-Intellektuellen (240–249) oder das Gebet des Kaisers Theodosius als Entscheidungsgrundlage über das letztlich gültige Glaubensbekenntnis (278). Im letzten Kap. zeigt B., wie das nachkonstantinische Christentum sich als Religion zusammen mit der Kategorie der Religion neu erfindet, indem es bestimmte Glaubens- und Verhaltensformen aus Kultur und Volk „ausbettet" (disembedding). Der Strategie entspricht die Anerkennung anderer Religionen, v. a. eines orthodoxen Judentums, das um den Preis der Einordnung in die Kategorie der Religion bestimmte Grundrechte zugestanden bekommt. Der Vorgang des Ausbettens schiebt den Glauben als entscheidendes Element der Religion in den Vordergrund. Gegen diese Entwicklung setzt sich das rabb. Judentum durch das Wiedereinbetten der typischen Charakteristika des Judentums in ethnische Kategorien zur Wehr. Die Rabbinen bezeichnen die Christen als *goyim*, als (Heiden-)Völker und definieren gegen die Grundkategorie des Glaubens: „Ein Israelit, auch wenn er sündigt, bleibt ein Israelit." (319) Am Ende der Spätantike stehen sich Juden und Christen als „eine[r] Religion und eine[r] Entität, die sich weigert, eine Religion zu sein" (10), gegenüber.

B.s Thesen erklären die Tatsache, dass die rabb. Literatur fast keine offene Auseinandersetzung mit dem Christentum enthält. Im Gegensatz zum 5./6. Jh. existiert für die frühen Rabbinen noch kein Christentum, mit dem man sich auseinandersetzen konnte. Die Rabbinen des Talmud tun dem dominanten Christentum nicht den Gefallen, sich in ein Religionsgespräch verwickeln zu lassen. Dabei fällt auf, dass die Konstruktion des Christentums als Religion im 4. Jh., der das rabb. Judentum als Ethnie gegenüberstehen will, nicht homogen ist. In dieser Epoche werden die Vorstellung vom *character indelebilis* der Taufe und die Praxis der Säuglingstaufe entwickelt. Die Ritualelemente der Taufe inszenieren noch eine Glaubensentscheidung erwachsener Menschen. Im 5. Jh. werden Säuglinge christlicher Eltern getauft. Dabei zeigen die von Augustinus abgelehnten Positionen, dass eine Vererbbarkeit des Zustands der Befreiung von der Erbschuld und damit ein wichtiger Teil des Christseins nicht undenkbar war.[8] Augustinus konstruiert „Glauben" als Realität, die nicht mehr messbar ist, nämlich von den Säuglingen nicht mehr abgefragt werden kann. Glaube existiert abstrakt durch die Kirche als Gruppe (als Volk?). Christentum als Religion in Form einer Glaubens- und Zustimmungsgemeinschaft war ohnehin kaum noch plausibel. Zur selben Zeit, als sich die Rabbinen nach B. dagegen wehren, als Religion wahrgenommen zu werden, konstruieren sich Teile des Christentums als Volk, in das alle Kinder christlicher Eltern nach der Geburt so schnell wie möglich integriert werden und aus dem sie per definitionem nicht mehr heraustreten können.

Weiters ist nach der überregionalen Interaktion von Vereinen und nach den Subjekten des Diskurses, der Judentum und Christentum hervorgebracht hat, zu fragen. Während die theoretische Identität als Jude oder Christ unfassbar bleibt, bildet die Mitgliedschaft in einem oder mehreren Vereinen oder die Teilnahme an Festen, Mählern und Versammlungen eines Vereins eine erfahrbare Grenze. Die Beobachtungen von B. müssen daher noch mehr, als er das selbst tut[9], vor dem Hintergrund der Netzwerke antiker Vereine gelesen werden. Das Christentum entwickelt in der Zeit der Reichskirche jenseits des lokalen Vereins die Kategorie der Religion. Die christliche Ausbettung abstrahiert daher nicht nur von Volk, Land, Herkunft und Sprache, sondern auch von der Mitgliedschaft bei Vereinen. Die Rabbinen setzen der Idee der Religion als Gegenkategorie nicht Gemeinde oder Verein entgegen, sondern Volk. In der Gegenkonstruktion des Volkes bleiben sie abhängig von der Großkategorie des Christentums, das mittlerweile die Selbstkonstruktion als Gruppe von Vereinen aufgegeben hat.

[6] Toaff, Ariel: Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali. – Bologna: Il Mulino 2007. 448 S., kt € 27,00 ISBN: 978-88-15-12187-5.

[7] Boyarin, Daniel: Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums. – Berlin/Dortmund: Institut für Kirche und Judentum 2009 (engl. 2004). 373 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 10), geb. € 22,80 ISBN: 978-3-923095-70-4.

[8] De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum 2.9 [11] u. ö.

[9] Vgl. die Rezeption des Aufsatzes von Allen Brent; 71, 126.

Im 3. Kap. (108–128, vgl. öfter 252, 261) bezieht sich B. oft auf Material aus dem Traktat Pirke Avot, den er als Teil der tannaitischen Literatur versteht. Hier wäre zu ergänzen, dass Günter Stemberger[10] gezeigt hat, dass Avot trotz mancher älterer Zitate erst um 800 wichtig wird und somit erst im Mittelalter die rezipierte Form erhält. Vielen Detailbeobachtungen dieses Kap.s ist damit die Textgrundlage entzogen. Es müsste somit mehr Material aus der älteren rabb. Literatur herangezogen werden. Rabb. Terminologie könnte auch vorsichtiger zur Beschreibung von Phänomenen des 1. Jh.s herangezogen werden, z. B. des Johannesprologs als „Midrasch" (139). B.s Hinweise auf Targume (146f, 186 u. ö. für das hohe Alter von Memra-Theologien oder als Beleg für nicht-rabb. Traditionen, 157) sind differenzierter, obwohl er auch hier mit sehr alten Traditionen rechnet. Frühdatierungen, z. B. von Neofiti, werden allerdings nicht kritiklos übernommen (158, 175; vgl. 149, 186 zur Liste der Nächte zu Ex 12).

B.s Werk steht im Gegensatz zum Sammelbd. von Oskar Skarsaune und Reidar Hvalvik (s. Sp. 275). Während diese Autoren in Dokumenten des 1.–5. Jh.s Spuren von Judenchristen suchen, fragt B. nach der Funktion des Redens über Judenchristen. Verstanden sich konkrete Menschen als Judenchristen oder als Juden und Christen oder dachte man über Abgrenzungen nach, nachdem manche Gruppen in einem Kontinuum von möglichen Meinungen um Anhänger warben? Auch B. interessiert sich für konkrete Gruppen wie Judenchristen (9, 19). Er fragt aber nur nach ihnen als Zeichen des Selbstkonstruktionsprozesses von Juden und Christen. B. arbeitet demnach nicht mit verstreuten Fragmenten, sondern mit kanonisierten Texten (9). Die Tatsache, dass die Diversifizierung der Judenchristentümer ausgerechnet im 4. Jh. in den Quellen auftaucht und mit großer Polemik bearbeitet wird (19, vgl. 295–299), gilt bei Skarsaune und Hvalvik als Problem der Überlieferung zu konkreten Gruppen, bei B. aber als Echo der Etablierung einer Orthodoxie durch Nicäa sowie durch Diskurse über möglicherweise fiktive Gruppen. So wie Kaiser Julian die Religion des „Hellenismus" dadurch rein erhalten will, dass er das Christentum als Synkretismus zwischen den Reinformen von Heiden und Juden darstellt, bemühte sich schon zuvor das Christentum, sich als Reinform im Gegenüber zu seinem „Anderen" – dem Judentum – zu verstehen, indem es fiktive oder reale Zwitterformen verdammte.

Das Buch erhebt nicht den Anspruch, das Judentum neu zu denken (vgl. 137 Anm. 28). Die Entstehung des rabbinischen Judentums und des Christentums wird jedoch gründlich um-gedacht. Durch diese schon in seiner Monographie „Dying for God"[11] angedeutete Neufassung der frühen Geschichte von Christentum und Judentum bietet B. Kategorien an, um weitere historische Probleme in diesem Kontext zu bearbeiten. (CL)

Vor nicht allzu langer Zeit konnte man davon ausgehen, dass in Büchern, die für Studierende gedacht waren, neuere Thesen, die noch in der Diskussion waren, mit einer gewissen Zurückhaltung aufgenommen wurden und man sich an Bewährtes hielt. Sollte dieser Maßstab noch gelten, dann kann man aus dem **Oxford Handbook of Early Christian Studies**[12] lernen, dass die Thesen von Daniel Boyarin bereits allgemein anerkannte Geltung haben. Ein Blick in den Index der verwendeten Publikationen macht das ebenso deutlich wie die Lektüre einschlägiger Artikel, von denen insbesondere *Karen L. King, Which Early Christianity?* (66–84) und *Andrew S. Jacobs, Jews and Christians* (169–185) von Interesse sind. Da King die These vertritt, dass (kirchliche) Orthodoxie nicht ein sich entwickelnder Prozess ist, der etwa mit den großen Konzilien abgeschlossen ist und die Glaubenspraxis bestimmt, sondern eine Konstruktion von Theologen, um die Grenzen zu anderen, seien es nun andere Christen, Juden oder Heiden, zu definieren – was aber die reale Praxis der Grenzüberschreitung von Gläubigen nicht unbedingt berührte – ist es naheliegend, dass sie sich auf Boyarin als Gewährsmann beruft. Allerdings geht sie offensichtlich darin über ihn hinaus, dass sie eine Wirklichkeit postuliert, in der es eine wie auch immer geartete christliche Normativität nur als theologisches Konstrukt gegeben hat. Bemerkenswert ist freilich, dass sie selbst wieder eine Normativität im Christlichen postuliert, um den Prozess der Grenzziehung als ständigen zu behaupten: „[…] the process of mutual definition and self-definition never really ended, but had to be – and continued to be – constantly renegotiated. What is at stake in the ways that Christians define Judaism is the very nature of Christianity itself, because defining the appropriate relationship to Jews and Judaism was, and is, deeply implicated in basic aspects of Christian self-understanding, including the proper interpretation of scripture and the role of Jesus Christ in salvation." (77) Unbeschadet dessen, dass man hier zustimmen kann, bleibt dennoch die Frage, wie man bei einem weitgehend dekonstruktivistischen Ansatz zu solchen Aussagen über die Natur des Christentums gelangen kann. Jacobs geht mit einigem Recht davon aus, dass eine Betrachtungsweise des Verhältnisses von Juden und Christen in der Spätantike, die nur unter dem Gesichtspunkt der Polemik, Konkurrenz oder Verdrängung geschieht, als erledigt anzusehen ist. Er schlägt dagegen den Begriff des „contact" (173–175) vor, da es, wie archäologische Zeugnisse zeigen, oftmals eine räumliche Nähe gegeben hat, aus der er wiederum schließt, dass es dann auch zwischen Juden und Christen zu Kontakten, Begegnungen und intellektuellem Austausch gekommen ist. Dass gegen diese Annahme das fast völlige Schweigen der rabbinischen Literatur über Christen spricht, weiß J. sehr wohl (173), ohne den Befund zu problematisieren. Die Bemerkung, die Rabbinen seien bis zur islamischen Epoche eine isolierte und keineswegs normative Gruppe im Judentum gewesen, wie er mit dem – fast möchte man sagen „klassischen" – Verweis auf Boyarin feststellt, trägt nichts zur Lösung des Problems bei, das eben darin besteht, dass die wichtigsten Textcorpora diese Kontakte, wenn es sie denn gab, einfach nicht erwähnenswert finden. Die Hauptlast tragen mithin die christlichen Texte, die J. nicht nur als Zeugnisse der Wahrnehmung von Juden liest, sondern auch als Schlüssel zu einer sozialen und historischen Realität von Juden. „Even from the most rhetorical of Christian literature, we can still hope to gain a sense of the possibilities of historical relations between Jews and Christians." (176) Auch wenn man sich damit den Vorwürfen des Autors aussetzen mag, man sei in akademischen Vorurteilen befangen (178), so wird man doch anfragen müssen, nach welchen hermeneutischen Kriterien diese Hoffnung Erfüllung finden soll, da der Autor z. B. polemische Aussagen als weitestgehend unbegründet ansieht, ohne diese Annahme historisch zu erhärten. Gewiss muss man beiden Artikeln zugute halten, dass sie programmatisch verstanden werden sollen, aber eben darin zeigt sich auch die Problematik des vertretenen Ansatzes, nämlich dass die meisten Quellen ohne eine konstruktivistische bzw. dekonstruktivistische Lektüre nicht das belegen, was man voraussetzt: einen intensiven Kontakt. (RK)

Auf den ersten Blick mag es den Anschein haben, als passe das neue Buch von **Bezalel Bar-Kochva**[13] nicht in eine Sammelbesprechung über die Literatur zum Verhältnis von Juden und Christen in der Antike. Tatsächlich kommen, wenn überhaupt, christliche Autoren als Tradenten und Rezipienten griechischer Autoren, deren Werk oftmals nur fragmentarisch erhalten blieb, in den Blick. Das Buch ist ein ausführlicher Kommentar zu verschiedenen Autoren, die sich zu Juden und Judentum in hellenistischer Zeit geäußert haben, sowie zu Motiven in diesen Texten und ihrer Traditionsgeschichte.[14] Mit der Akribie des Philologen und der Sachlichkeit des Historikers hat der Vf. eine im besten Sinne des Wortes gediegene Untersuchung vorgelegt, deren Bedeutung man kaum überschätzen kann. Jede weitere Forschung zu diesem Thema wird sie zu berücksichtigen haben. Was die Arbeit in diesem Kontext interessant macht, sind die methodischen Überlegungen und selbstredend ihre Ergebnisse, insofern sie an der jüdischen bzw. christlichen Konstruktion mitwirken. B.-K. zeigt sich reserviert gegenüber Versuchen, die die antiken Texte nach einer modernen Nomenklatur bestimmen und einordnen wollen, sei das nun Judaeophobie, Antisemitismus oder Philosemitismus. Mit einigem Recht geht er davon aus, dass die mit der Nomenklatur verbundene Fragestellung von vornherein die Wahrnehmung der jeweiligen Texte präjudiziert, und zwar mit dem Ziel, sie in ein bestimmtes System einzuordnen. Indem er bei den Autoren, bei denen Material dazu vorliegt, berücksichtigt, wie sonst Andere oder Fremdes, etwa: der Osten oder die Ägypter, charakterisiert werden[15], bricht er die Verengung der Judaeozentrik in dieser Thematik auf und ermöglicht eine komparatistische Einschätzung im literarischen und historischen Kontext. Diese Methode der Kontextua-

[10] In mehreren Publikationen seit den 90er Jahren, vgl. „Mishna Avot. Frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?", in: ZNW 96 (2005), 243–258.

[11] Boyarin, Daniel: Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. – Stanford: Stanford University Press 1999. 268 S., kt € 23,99 ISBN: 987–080473–3704–3.

[12] The Oxford Handbook of Early Christian Studies, hg. v. Susan Ashbrook Harvey / David G. Hunter. – Oxford: University Press 2008. (XXVII) 1020 S., geb. £ 80,75 ISBN: 978–019–927156–6.

[13] Bar-Kochva, Bezalel: The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period. – Berkeley: University of California Press 2010. (XIV) 606 S. (Hellenistic Culture and Society, 51), geb. $ 95,00 ISBN: 978–05202–5336–0.

[14] Aus dem Inhaltsverzeichnis: Introduction; Theophrastus on Jewish Sacrificial Practices and the Jews as a Community of Philosophers; Aristotle, the Learned Jew, and the Indian Kalanoi in Clearchus; The Jewish Ethnography by Hecataeus of Abdera; Megasthenes on the "Physics" of the Greeks, Brahmans and the Jews; Hermippus of Smyrna on Pythagoras, the Jews, and the Thracian; Mnaseas of Patara and the Origins and Developments of the Ass Libel; The Seleucid Court Historian and the Blood Libel; Agatharchides of Cnidus on the Sabbath as a Superstition; Lysimachus of Alexandria and the Egyptian Hostile Accounts of the Exodus; Posidonius of Apamea (A): The Man and his Writings; Posidonius of Apamea (B): The Jewish Ethnography in Strabo's Geographica; Mosaic Judaism versus Second Temple Judaism; Posidonius of Apamea (C): Josephus on the Siege of Jerusalem by Antiochus VII Sidetes (132/1 B.C.E.); Antiochus the Pious and Hyrcanus the Tyrant; Posidonius of Apamea (D): The Anti-Jewish Libels and Accusations in Diodorus and Apion; The Geographical Description of Jerusalem by Timochares; The Siege, and the Libels; The Anti-Jewish Ethnographic Treatise by Apollonius Molon; Conclusion; Appendix: The God of Moses in Strabo / Ivor Ludlam.

[15] Vgl. dazu: Isaac, Benjamin: The invention of racism in classical antiquity. – Princeton: Princeton University Press 2004.

lisierung hat gewiss Modellcharakter, da die Problematik der Verengung auch bei der Untersuchung der Beziehungen von Judentum und Christentum in der Spätantike unbestreitbar gegeben ist, wenn die anderen religiösen Strömungen, die das soziale Leben bestimmten, aus dem Blick geraten. Dass historische Prozesse keineswegs geradlinig verlaufen, ist zwar sattsam bekannt und erwiesen, eine solche Annahme ist aber als Erklärungsmodell gleichwohl immer noch verbreitet, wie etwa die Vorstellung belegt, ein aus Ägypten stammender Antisemitismus habe zur Zeit der Expansionspolitik der Hasmonäer gegen die hellenistische Bevölkerung gemeinhin solche Zustimmung gefunden, dass man meint, von einem antiken Antisemitismus sprechen zu können. Hiergegen kann B.-K. anhand der Quellen erweisen, dass keineswegs alle Autoren, die sich zu Juden äußern, das polemisch oder negativ tun, sondern dass es sehr unterschiedliche Meinungen gibt, wobei die Systematisierung dadurch fast unmöglich wird, dass sich Positives und Negatives bei ein und demselben Autor finden lässt. Poseidonios ist so ein Fall; er schätzt die mosaische Ordnung, kritisiert aber die zeitgenössische Entwicklung der Juden, er vertritt mithin eine doppelte Wahrnehmung, wie man sie ebenfalls bei Kirchenschriftstellern findet. Weiterhin vermag B.-K. auch handfeste politische Interessen aufzuweisen, wie z. B. bei den Produkten der Propaganda am seleukidischen Hof, die belegen, dass eine gegen Juden gerichtete Stimmung geschaffen werden sollte. Geradezu ernüchternd ist freilich der Befund des Wissens bzw. Nichtwissens hinsichtlich jüdischen Lebens und jüdischer Glaubenspraxis. Man mag es bemerkenswert nennen, dass Klearchos von Soloi Juden offensichtlich indische Bräuche zuschreibt, vielleicht kann man durch verschiedene soziale Kontexte erklären wollen, dass die einen Autoren den Juden Separation vorwerfen, während andere ihre Beteiligung am gesellschaftlichen Leben hervorheben, aber dass es jüdische Gemeinden ohne Sabbat oder Speisebeachtung gegeben haben soll, von denen einige Autoren, selbst solche, die in Nachbarschaft zu Juden lebten, augenscheinlich noch nichts gehört haben, ist doch mehr als unwahrscheinlich. Daher bleibt nur das Ergebnis, dass diese Texte weitgehend ungeeignet sind, um Rückschlüsse auf die Realität jüdischen Lebens in der Antike zuzulassen; sie sind vielmehr Konstruktionen des Anderen, die sich vielfach aus literarischen Topoi und historiographischen Gepflogenheiten speisen. Die Untersuchungen von B.-K. lassen zumindest eine gewisse Vorsicht angeraten sein, Wahrnehmung, Kenntnisnahme und Interaktion unterschiedlicher religiöser Gruppen als einen relativ möglichen und einfachen Prozess anzunehmen. (RK)

Falls es einen Ort des Römischen Reiches gibt, an dem man das Zusammenleben verschiedener Religionen, Kulturen und Ethnien studieren kann, dann ist es die Provincia Palaestina, ein Befund, der auch nach der Dreiteilung im Jahre 395 gültig ist. Hier teilten sich Christen, Juden, Samaritaner und Polytheisten einen engen geographischen Raum. Um diese Situation geht es **Hagith Sivan** in ihrem Buch[16], dessen Titel daher ein wenig irreführend ist, wenn man eine ausdifferenzierte Geschichte jener Region erwartet. Vielmehr entwirft sie in großen Zügen ein Bild der Koexistenz der verschiedenen Gruppen, wobei eine der beigegebenen Karten erkennen lässt, dass es durchaus religionsbezogene Siedlungen gab, mithin den Willen zur Separation.[17] Bereits hier zeigt sich ein Dilemma des Ansatzes dieses Buches bzw. seiner Autorin: Obwohl ihr überaus deutlich daran gelegen ist, die friedvolle und ertragreiche Koexistenz zwischen den verschiedenen Gruppen zu rekonstruieren, sind Konflikte bis hin zu gewaltsamen Auseinandersetzungen der Subtext dieser Koexistenz. Wenn etwa Kinder „jokingly" (168) jeden Sabbat die Häuser von Samaritanern mit Steinen bewerfen, was dann 529 in Scythopolis in einem Aufruhr und einem Blutbad endet, dann zeigt dieses Ritual doch wohl eine tradierte und legitimierte Gewaltbereitschaft, die nicht für eine Koexistenz zu verbuchen ist. Das Buch ist nolens volens eher ein Beleg für die Konflikt- und Konkurrenztheorie statt für die der Koexistenz. Denn bei allen Untersuchungen zu verschiedenen Themenfeldern und verschiedenen geographischen Räumen[18] zeigt sich eine religiös begründete Affinität zum Konflikt. Dabei zeigt sich auch, dass die Frage, wem das Heilige Land zugehörig ist, von zentraler Bedeutung ist. Bereits vor dem 4. Jh. (51–106) artikuliert sich ein ideologisch behaupteter christlicher Anspruch auf das Land als heiligen Raum, der dann zu der politischen Frage führt, wie folglich mit nichtchristlichen Gruppen, die ebenfalls diesen Raum beanspruchen, umzugehen ist. Nachdem aus Jerusalem im 5. Jh. „a baptized urban space" (221) geworden war, vollzog sich zunächst eine ideologisch konstruierte Beanspruchung, dann eine tatsächliche Übernahme des Landes, wie die Autorin an der Madaba-Karte, die jüdische Aspekte einfach ignoriert, zeigt. Allerdings verweist sie ebenfalls auf die Inschrift der Synagoge von Bet Rehov, in der Nähe von Scythopolis, die ihrer Ansicht nach als jüdischer Gegenentwurf zu lesen ist (258–260). Die Sprengkraft von ritualisierter Gewalt zeigt sich nicht zuletzt in den Voraussetzungen und Folgen des Gesetzes von 408, mit dem das Verbrennen von Kreuzen an Purim – die Autorin geht davon aus, dass Purim zu der Zeit antichristliche Züge trug, wobei sie auf aramäische Piyyutim zurückgreift und diese ausführlich zitiert[19] – verboten wurde. Das Gesetz ist eine Initialhandlung, die zu weiteren gegen Juden, Samaritaner und Polytheisten gerichteten Maßnahmen führt. Erstaunlich darf man es nennen, wenn die Autorin Konflikte noch phantasievoll vermehrt; so geht sie z. B. davon aus, dass das Fest der Theotokos in Jerusalem bewusst auf den 15. August gelegt wurde, um so die Trauer um den zerstörten Tempel am gleichzeitigen 9. Av zu konterkarieren (230–243). Allerdings lässt sie die Leser völlig im Unklaren darüber, wie die beiden Tage bei unterschiedlichen Kalendersystemen aufeinander fallen sollen. Denn dass sich Christen und Juden auch unterschiedlicher Kalender bedienten, zeigt sie selber an einer eingehenden Analyse der Grabsteine von Zoar, die auch sprachliche Separation belegen (243–246). Was rabbinisches Material angeht, folgt die Autorin dem Ansatz von I. Yuval: „Following him my own presentation and analysis of late ancient Haggadic tales is done within a context of Jewish-Christian relations in Palestine." (364) Die Belege sprechen allerdings wieder für einen Konflikt und eine Konkurrenzsituation; sowohl die Pesach-Haggadah als auch die Deutung der Bindung Isaaks durch die Rabbinen werden als Gegenerzählung gegen Passionsbericht und Ostererzählung gedeutet (263–274), wobei offen bleibt, wie die Texte datiert werden. Es mag mit den Voraussetzungen der Rezeption zusammenhängen, wenn man der Vf.in nicht darin folgen kann, dass sich eine zunächst friedvolle Koexistenz immer mehr zu Konflikten verschärfte. Mag es historisch so gewesen sein, die beigebrachten Quellen legen es nicht nahe. Die Konsequenz aus dem Mit- und Gegeneinander ist nach Meinung Sivans schlussendlich ein Zustand, den sie so beschreibt: „living side by side in self-created cocoons" (360). Man ist fast versucht zu fragen, ob das nicht besser ist als ein Zustand permanenter Gefährdung durch Gewalt. Gerade bei diesem Themenkomplex stellt sich die Frage, ob die Beziehungen zwischen Christen auf der einen und Juden und Samaritanern auf der anderen Seite nicht eben auch deswegen von Gewalt geprägt sind, weil es nicht nur um eine ideologisch-religiöse, sondern auch um real politische Kolonialisierung ging. Die Konflikte sind eingebettet in das System von Machtausübung und Machterfahrung. Dieses strukturelle Prinzip von Unterdrückung und Ausgrenzung wirkt gewiss auch auf Texte der Unterdrückten ein. Allerdings sollte man dann nochmals ihre religiöse und soziale Funktion bedenken. Denn es geht dabei wohl kaum um das, was man Begegnung nennen kann. (RK)

Leonard V. Rutgers legte 2009 mit „Making Myths"[20] neben einer neuen Originalpublikation (Kap. III) zwei Aufsätze (Kap. I, 1998 und Kap. II, 2003) mit einigen Änderungen sowie Vor- und Nachwort vor. Das Werk begleitet ein Projekt zur archäologischen Erforschung der römischen jüdischen und christlichen Katakomben u. a. mithilfe naturwissenschaftlicher Messungen. Die Aufsätze untersuchen daher „Mythen" (17), die von christlichen Autoren der Antike geschaffen wurden, um das Judentum theologisch zu verdrängen.

Gegen die Studien von Seth Schwartz[21] und Daniel Boyarin (12, Anm. 12) nimmt R. an, dass „das" Judentum dem Christentum viel früher mit einer „klaren Selbstdefinition" (5, 16, vgl. 76, 121, 128; 120: Annahme einer totalen Trennung im 1. Jh.) gegenübertrat und immer das signifikante Gegenstück für das Christentum gewesen sei, nicht aber das Christentum für das Judentum (128). Mit dem rabbinischen Judentum habe sich eine vom Christentum unabhängige Form des Judentums entwickelt. Das Christentum hätte als jüdische Sekte begonnen und sich von der „theologischen und gemeindlichen Matrix, in der es geboren war, entfernt" (117).

Mit Kritikern von Boyarin und Schwartz (u. a.; vgl. 15, Anm. 16) fragt R. nach den Diasporagemeinden. Ethnizität habe in der Selbstdefinition der Diasporajuden eine weniger wichtige Rolle gespielt als „Religion". Da R. nicht von einem genetischen und damit rassistischen Begriff von „eth-

[16] Sivan, Hagith: Palestine in Late Antiquity. – Oxford: Oxford University Press 2008. (XV) 429 S., geb. $ 120,00 ISBN: 978–01992–8417–7.

[17] Obwohl die Autorin mehrfach auf archäologische Befunde Bezug nimmt, ist dem Buch kein Bildmaterial beigegeben; besseres und aussagekräftigeres Kartenmaterial findet sich z. B. in: Tabula Imperii Romani: Iudaea Palaestina: Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods: Maps and Gazetteer, hg. v. Yoram Tsafrir / Leah Di Segni / Judith Green. – Jerusalem: Israel Academy of Science 1994.

[18] Aus dem Inhaltsverzeichnis: Prologue: From Constantine to Abd alMalik; The Periphery of Dreams and Deserts; Recalcitrance, Riots, and Rebellion: The Samaritans and the Emergence of Intolerance; Contesting the Sacred: Forms of Ritualized Violence; Jerusalem: The Contrasting Eyes of Beholders; Contesting Scripture and Soil: Liturgical Dates and Seasonal Dieting; Flesh and Blood? Women in Palestinian Societies; Urban Stories: Caesarea, Sepphoris, Gaza; Epilogue. Das Buch ist genau genommen eine Sammlung von Essays.

[19] Die Texte der aramäischen Poesie der Spätantike sind von M. Sokoloff und J. Yahalom 1999 in Jerusalem ediert worden; eine Übersetzung liegt noch nicht vor.

[20] Rutgers, Leonard Victor: Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation. – Leuven: Peeters Publishers 2009. 164 S., kt € 27,99 ISBN: 978–9042–2240–2.

[21] 14; Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.

nisch" ausgehen will, bleibt die Absetzung von „religiöser" Identität diffus: „Note, finally, that ethnicity is a complex notion that not only involves biological but also cultural parameters." (16, Anm. 19) R. verweist auf Grabinschriften, in denen sich Juden eher religiös als ethnisch definierten (129). Er verspricht, die Frage nach dem fiktiven, von christlichen Theologen auf der Basis der Septuaginta konstruierten Judentum aufgrund von neuem, v. a. empirisch erschlossenem Datenmaterial zu betrachten (6). Archäologische (und soziologische; vgl. 7, 11) Analysen prägen den vorgelegten Bd. nicht (vgl. 25). Der Vorzug einer Annahme von „realen Juden" (10, Anm. 10) im Hintergrund der Quellen gegenüber der bloßen Rekonstruktion von „hermeneutischen (d. h. fiktiven) Juden" wird im Buch nicht durchgehalten.

R. rekonstruiert die Hintergründe der Entstehung der Erzählung über die Verehrung der makkabäischen Brüder und ihrer Mutter in Antiochien (Kap. I). Er nimmt an, dass eine den Makkabäern gewidmete Synagoge in Antiochia von den Christen usurpiert, aber erst nachträglich in diese die zu verehrenden Gebeine hineingetragen wurden (42f). Der christliche Kult der Märtyrergebeine und die Übernahme des Ortes sollte dem christlichen Interesse an jüdischer Magie den Rang ablaufen (43f), was weder unplausibel noch beweisbar ist. Eine präzisere Unterscheidung zwischen Märtyrer- und Reliquienverehrung hätte die These von R., dass eine jüdische Verehrung von Gebeinen der Makkabäer eine christliche Erfindung ist, gestützt.

Der zweite Teil des Buches diskutiert Justinians Novelle 146 von 553, in der der Kaiser den Juden vorschreibt, die Septuaginta im Gottesdienst zu verwenden, und die *deuterosis* (bei R. „Mischna" 52, 63) zu beachten verbietet. R. liest die Novelle als Versuch, Hebräischkenntnisse unter Juden auszurotten (55) und damit dem Judentum diesen Plausibilitätsvorteil gegenüber dem Christentum zu nehmen (71ff). Die Diskussion der Novelle konstruiert „hermeneutische" Juden und die Vorstellung, dass die hebräische Sprache einen Aufschwung erlebte, als christliche Fiktion (74).

Der dritte Aufsatz diskutiert archäologische Daten zur Verbreitung der Synagogen im 4. Jh. Die Christianisierung des Reiches habe als externer Faktor die Monumentalisierung der Synagogen und die Zusammenstellung/Redaktion großer Literaturwerke (der Rabbinen) gefördert. R. verfolgt den (christlichen) Begriff „Synagoge" bis hin zu einer Bezeichnung für das Böse schlechthin und die Rückübertragung auf die Menschen und Gebäude (aufgrund christlicher Predigt, 106f). Die Sichtbarkeit der nicht textlichen, sondern realen jüdischen Gemeinden im 4. Jh. habe hermeneutische und reale Juden verschmelzen lassen.

Der begrüßenswerte sozialpsychologische Zugang (bes. Kap. III und Epilog) suggeriert einen deterministischen Lauf der Geschichte: „Ereignis X musste aufgrund menschlicher Handlungsmuster so kommen" (vgl. 118–131). R. spricht hier von „dem" Judentum und Christentum, „(immigrant) communities" (15f), etc. Derartige Rekonstruktionen von Gruppenprozessen (vgl. 118 „groups of people gathering around written text or issues of real life", „social clusters") bleiben unterkomplex, solange sie nicht mit Daten zum römischen Vereinswesen abgeglichen werden. Die vagen Aussagen über Ethnizität, Religion, Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit der Stadt, Kenntnisse des jeweiligen Anderen etc. bedürfen diachroner Vergleiche mit Institutionen der sozialen Umgebung. (CL)

Mit „Jewish Believers in Jesus"[22] (im Folgenden J. B.) legen **Oskar Skarsaune** und **Reidar Hvalvik** eine breite Aufsatzsammlung zur Frage nach dem Judenchristentum und damit nach der Frühgeschichte von Juden und Christen – und v. a. J. B. – vor. Zwei Essays (Skarsaune und James Carleton Paget) leiten in Probleme der Definition, Terminologie, Methoden, Quellen und der Forschungsgeschichte ein. Als Kriterien für die Suche und Analyse der Zeugnisse über J. B. dienen im vorliegenden Bd. die Praxis des Gesetzes und die Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gemeinde – zum Teil auch Überlegungen zur Abstammung. Es geht um Grenzgänger, deren Grenzgängertum aus der Perspektive von Personen und Gruppen in Leitungsfunktionen wahrgenommen wurde. Die heuristischen Kriterien sind so problematisch („Kompetenz in jüdischen Dingen", „Praxis des Gesetzes") wie das geringe Interesse an diachronen Rekonstruktionen: Eine Gruppe von Menschen, die im 2. Jh. eine eigenartige Form des Judentums lebt, kann im 4. Jh. literarische Fiktion geworden sein. Analog zur Anmerkung zu Rutgers (s. o.) wäre der Begriff der „local Jewish community" (Skarsaune, 13 u. ö.) durch einen Rückgriff auf Daten zu römischen Vereinen zu präzisieren.

James Carleton Paget schließt einen Überblick über die Forschungsgeschichte mit der Mahnung zur Vorsicht. Es sei auch von großer Pluriformität auszugehen. Er schlägt vor, analog zum Verzicht auf das Attribut „gnostisch" (Michael Williams) auch auf die Bezeichnung „Judenchristen" zu verzichten und Unterkategorien von „torahobservant" zu nennen.

[22] Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries, hg. v. Oskar Skarsaune / Reidar Hvalvik. – Peabody: Hendrickson 2007. 930 S., pb. $ 49,95 ISBN: 978–1–56563–763–4.

Richard Bauckham geht von der Historizität der biblischen Narrative über die frühe Kirche, v. a. über Jakobus und die Jerusalemer Gemeinde aus (z. B. zum Apostelkonzil 56, 74). Die Nazarener seien als *hairesis* analog zu Pharisäern und Sadduzäern zu verstehen (61). Sie sollen u. a. an einem angeblichen „Gebet" zum Tamidopfer im Tempel teilgenommen, Gütergemeinschaft gelebt und die Torah eingehalten haben (65). Jakobus sei (nach Eusebius und Epiphanius, 69f) als Herrenbruder Leiter der Jerusalemer Gemeinde gewesen. Es habe einen generell akzeptierten Weg der Konversion zum Judentum gegeben. B. macht die ntl. Heidenmission implizit zu einem Weg, der sich außerhalb eines jüdischen Konsenses befindet.

Donald A. Hagner beschreibt Paulus als Juden – unter Betonung von Diskontinuitäten zum Judentum seiner Zeit. Paulus habe nicht eine Religion verlassen, um einer anderen anzugehören (vgl. 101, 118). Das Christentum des Paulus sei keine Sekte des Judentums und auch kein Judenchristentum (119). H. sieht die Jahre 85–90 der Yavneer Rabbinen und der Einführung der *Birkat haminim* als zu spät für den Ansatz des Bruchs zwischen Christen und Juden an.

Reidar Hvalvik diskutiert Paulus als J. B. und Befolger der Torah nach der Apg. Paulus habe in den Synagogen immer vor Juden und Heiden gepredigt und dort die Heiden getroffen, denen er sich zuwandte (151). Paulus hätte z. B. auch die Geißelungsstrafen (Rekonstruktion nach rabb. Texten und ohne Debatte zu deren Datierung) auf sich genommen, um innerhalb des Judentums bleiben zu können. Wenn Paulus in der Verteidigungsrede sagt, dass er Pharisäer war, beziehe sich das auf die Auferstehung; in Bezug auf die Auferstehung sei er somit Pharisäer. Die Öffnung des Judentums für die Heiden hätte nach Paulus nicht dazu geführt, dass den Juden dabei die Observanz des Gesetzes verboten (oder erlassen) wurde (138). Die Gesetzesobservanz sei nur als Frage der Kultur und Herkunft und nicht der Soteriologie neu gedeutet worden. Wie Bauckham (s. o.) listet H. Namen von J. B. auf, die mit Paulus in Verbindung gebracht werden (in den Briefen incl. der Pastoralbriefe ca. 25% der genannten Personen). In Kap. 7 arbeitet H. zu den Ursprüngen der römischen Gemeinde – unter der Annahme von Hinweisen auf christliche/judenchristliche Präsenz in Rom bereits um ca. 40/50. Die jüdischen Gemeinden in Rom seien nicht durch eine gemeinsame Autorität repräsentiert gewesen. Die römische Kirche sei unter den diversen jüdischen Gruppen der Stadt entstanden. Auch der Römerbrief impliziere noch „Hauskirchen". Justin lässt ebenfalls auf eine Gruppe, nicht „die" Christenheit Roms (im Singular) schließen. Das Evangelium sei durch Händler, Pilger (die in Jerusalem zu J. B. werden und wieder nach Rom zurückkehren), Reisende et al. nach Rom gelangt (189). Die Gesetzeskenntnis der Adressaten des Römerbriefs lege nahe, dass unter ihnen auch Juden waren (192). Die „Schwachen" seien (Juden und) Heidenchristen (194ff), die aus Ablehnung heidnischer Bräuche zu ähnlichen Haltungen wie gesetzestreue Juden kommen. Nach H. hätten sich Christentum und Judentum (wie das Claudiusedikt zeige) ca. 40 u. Z. getrennt (198).

Peter Hirschberg bearbeitet die Offb und Joh. Der J. B. Johannes (auch Autor der Offb) stamme aus Palästina (Semitismen im Text). Offb tröste die Gruppe, die aus der Synagoge ausgeschlossen wurde, damit, dass sie zum wahren und zuletzt siegreichen Teil Israels gehöre (223). Jenes Israel integriere auch die Heiden. H. sucht auch im Joh nach Spuren der J. B. im Konflikt zwischen der christlichen Gemeinde und der Synagoge. Die Rekonstruktion muss dem Charakter der Quelle und den Vorgaben von H. entsprechend Metaphern des Evangeliums decodieren und daher mit Plausibilitäten und Vermutungen arbeiten.

Craig A. Evans leitet den zweiten Teil des Buches ein, in dem nach Spuren der literarischen Produktion der J. B. selbst gesucht wird. Er gibt einen Überblick über judenchristliche Evangelientraditionen. Zitate seien höchst unsicher und es sei auch kein Werk der Gattung „judenchristliches Evangelium" erhalten. Mt sei ein jüdisches Evangelium, das aramäisch-jüdische (Nazoräerevangelium) und das griechisch-jüdische Evangelium (Ebioniterevangelium) seien „recensions" von Mt. Es gibt keinen Konsens in der Forschung zu diesen Fragen (246). Das Thomasevangelium sei bis auf Kap. 12 (Nennung des Jakobus statt des Thomas) nicht jüdisch. Das Origenes bekannte Evangelium sei vielleicht auch Clemens von Alexandria und Didymus bekannt gewesen. Da Origenes jedoch einen großen Teil seines Arbeitslebens in Caesarea und nicht in Alexandria verbracht hat, ist der Schluss E.s auf eine alexandrinische Herkunft des Textes nicht zwingend. E. fragt auch bei Epiphanius nicht nach dessen Interessen und seinem Umgang mit Quellen. Das Kriterium einer „Kenntnis jüdischer Dinge" ist willkürlich. Der Geschmack des biblischen Manna lag z. B. in LXX Num 11,7f vor. Um das zu wissen, brauchte niemand einen rabb. Text. Die Gewinnung von Information durch Kombination und Harmonisierung von Parallelen im Bibeltext ist keine nur Juden zugängliche Methode. Auch der Vegetarismus der „Ebioniter" ist nicht „jüdisch" (277). Er hat viele Vorbilder in der paganen Welt. E. beschäftigt sich kaum (außer dem Codex Bezae, 265) mit dem Alter der Fragmente. So stehen zeitlose Texte im Raum, die als „alt" und „jüdisch" klassifiziert werden, wenn sie z. B. dem Prophetentargum ähneln (264f). Auch E.s Behandlung von *epiousios* (272) ist anachronistisch. Der kopti-

sche Mt versteht *epiousios* als „tomorrow", was an *mahar* in der Überlieferung des angeblichen Nazoräerevangeliums bei Hieronymus erinnert. Ein Kopte konnte jedoch ohne semitischen Text, aufgrund von exegetischen Kenntnissen oder aus eigener Intuition, das Hapaxlegomenon, das keineswegs „essential to existence" bedeutet und schon in der Antike erklärt werden musste, so übersetzen.

Torleif Elgvin sammelt Anzeichen für eine judenchristliche Edition der atl. Pseudepigrapha mit problematischen Kriterien für die Zuordnung von Texten zum Judenchristentum. Ein „heavily Jewish flavor" (295; „an unmistakably authentic flavor", 532; Gegenteil: „bear a Gentile stamp", 285 u. ö.) kann auch Imitation des Stils der Septuaginta sein. Das Postulat von langen Überlieferungszeiten und wiederholten Bearbeitungen macht jede Zuordnung denkbar, weil einer These widersprechendes Material als Resultat von Bearbeitungen erscheint (analog: Semitismen, 302). Genauso sind theologische Argumente – wie eine angelomorphe Christologie (288) – als Zeichen für J. B. zirkulär.

Graham Stanton bearbeitet judenchristliche Elemente in den Pseudoklementinen. Das Verhältnis der sehr kompliziert überlieferten Schriften zueinander ist genauso ungeklärt wie deren historische Einordnung. St. zeigt zu Recht die Unhaltbarkeit von Ansätzen, die meinen, eine ebionitische Grundschrift der Kerygmata Petrou aus dem Text rekonstruieren zu können. Das soll aber nicht für Recog. 1.27–71 gelten. Wo St. Konflikte zwischen ntl. Gestalten (Petrus, Paulus, Jakobus, auch dem Apostelkonzil) im Text ausmacht, ist jedoch mit literarischen Bearbeitungen des ntl. Stoffes in einer beliebigen Epoche und nicht mit einer Tradition von Gruppen wie J. B. zu rechnen (zu Apg 1–12; 322). Anspielungen auf Ereignisse der Zeit des Autors/Redaktors sind in solchen Texten bestenfalls verschleiert, wenn überhaupt vorhanden, weil die Texte als alt ausgegeben werden. Die Decodierung von Anspielungen auf historische Ereignisse in diesen Texten kommt über Vermutungen nicht hinaus.

Oskar Skarsaune sammelt im folgenden Kap. 12 Fragmente judenchristlicher Literatur in griechischen und lateinischen patristischen Texten, zunächst explizit als Zitat markiertes Material (Papias, Hegesippus et al.) und in Kap. 13 erschlossenes Material. Die Analyse mit Hilfe der Kategorie „typisch jüdisch" suggeriert, dass man aus bestimmten Vorstellungen oder Argumentationsstrukturen („Tendenz zur monströsen Übertreibung in rabbinischer Haggada", 332; „jüdische" Anlage eines Werkes, 351), die eine Kenntnis des hebräischen Texts vorauszusetzen scheinen, auf eine jüdische Herkunft von Texten schließen könne. Für S. sind offenbar Vorstellungen, die auch in Louis Ginzbergs „The Legends of the Jews" (Anm. 84) und bei Paul Billerbeck (363, 411) erscheinen, Hinweise auf einen jüdischen Charakter von Traditionen. Auch formale Kriterien wie „targumähnlich" (375) oder „im Pescher-Format" (378) missachten die Geschichte der literarischen Formen. Auch griechische Schulkommentare sind dann targumähnlich, wenn sie mit Paraphrasen arbeiten. Dass es sich deswegen um Juden-*Christen* handeln müsse, weil die Texte „extremely critical towards rabbinic halaka" seien, setzt voraus, dass rabb. Halakha allgemein rezipiert wurde und jemand, der etwas anderes sagt, gegen diese gewesen sei. Dass Elija vor Christus kommen sollte, ist so „jüdisch" wie Maleachi (413).

Hier u. ö. im vorliegenden Bd. (vgl. 342, 347f, 385, 391–7, 500 zu Epiphanius 638) finden sich Identifikationen von judenchristlichen Traditionen aufgrund von Parallelen zu den Pseudoklementinen. Das Verfahren ist zirkulär, weil die angeblich judenchristlichen Texte einander legitimieren. Nach der Verbreitung des Römerbriefs ist auch z. B. unerheblich, ob ein Vers darin vielleicht vorpaulinisches Material enthält (345). Auch vorlukanische (357) Versionen der Genealogie Jesu können nicht aus patristischer Literatur rekonstruiert werden, weil antike Exegeten ein Interesse am Ausgleich verschiedener ihnen vorliegender Listen haben.

In Kap. 13 bearbeitet S. Spuren jüdischer Quellen bei Justin und anderen. Die Kriteriologie ist unverlässlich. Eine Kombination von atl. Texten, die auch im Hebräerbrief vorkommt und sich aus der LXX ergibt, stuft S. bei Justin als jüdisch ein (384). Einerseits machen Testimoniensammlungen enge Parallelen in Aufzählungen von Textzitaten heuristisch sinnvoll. Wenn andererseits für eine Gruppe von Texten keine Testimoniensammlung vorliegt, reflektiert das Kriterium nichts als das exegetische Gefühl des modernen Lesers. Er hält Zusammenstellungen von Versen für nicht evident und nimmt an, dass sie bei zwei Autoren nicht unabhängig voneinander auftreten können. Hier werden Gedächtnisleistung und Kreativität der antiken Rhetoriker unterschätzt. In Kap. 14 bearbeitet S. „Ebioniten" (427, als Terminus eine ehrenhafte Selbstbezeichnung einer Gruppe; vgl. Ps 37,11). Eines der wenigen gut untersuchten Elemente der Lehre und Praxis solcher Gruppen, die Wassereucharistie[23], nimmt S. nicht ernst.[24]

Vorsichtiger und reicher dokumentiert bearbeitet *Wolfram Kinzig* die Zeugnisse über die Nazoräer. Epiphanius und Hieronymus kennen diese Gruppe aus Werken des Apollinaris von Laodicäa. K. vertraut den Angaben von Hieronymus über ein aramäisches/hebräisches Evangelium der Hebräer (473) und schließt auch Verbindungen zum ähnlichen mittelalterlichen Text nicht aus. Er bestätigt auch Epiphanius (478) über die Ebioniten und nimmt an, dass es in dessen Zeit Nazoräer gegeben haben könnte (478f), obwohl Epiphanius sie wohl nicht selbst gekannt habe (480). K.s Rekonstruktion der *Birkat ha-Minim* liest den mittelalterlichen Text in die rabb. Erzählungen. Der Charakter des Werkes von Epiphanius mag zu großer Vorsicht einladen, sodass auch K.s Rekonstruktion der Nazoräer zu optimistisch sein könnte.

Gunnar af Hällström und *Oskar Skarsaune* (Kap. 16) analysieren in den Quellen genannte Gruppen oder Figuren wie Cerinthus und Elxai (Elchesai, Elchasai) mit Recht nicht als J. B. Die Argumente sind auch hier nicht schlüssig. Die Elchesaiten seien „amateurhafte Judaisierer" (498); ihr Tauchbad in Kleidern sei „unjüdisch". Die Sampsäer werden in diesem Kontext als „typische Synkretisten" (501) bezeichnet, sodass ihr ethnischer Hintergrund nicht erhoben werden könne.

Skarsaune bearbeitet griechische und lateinische patristische Literatur auf der Suche nach J. B. (Kap. 17).[25] Er geht davon aus, dass Jude zu sein eine Art Wissen impliziert (515), das man in Texten auffinden und damit Personen und Gruppen als jüdisch identifizieren kann. Er interpretiert auch Polykrates aufgrund der üblichen Argumente als „jüdisch", ergo judenchristlich.[26] Dass der Autor der Pascha-Homilie, Melito von Sardes, J. B. gewesen sein soll, ist angesichts der Tatsache, dass dieser Autor vom rabb. Judentum nichts weiß (Skarsaune dagegen: 525–528), erstaunlich. S. meint ausführlich begründen zu müssen, warum Melito eine „falsche" Etymologie für das Wort Pascha (nämlich *paschein*) gibt. In anderen Fällen gilt angebliche Kenntnis des Hebräischen oder Aramäischen als Zeichen für die Zugehörigkeit zum Judentum (auch wenn es sich um Kommentarwissen handeln kann). Bei Melito wird jedoch aus solcher Unkenntnis nicht der Umkehrschluss gezogen. Auch die Quartodezimaner erscheinen als J. B. Hier seien ganze (angeblich auf die Apostel zurückgehende) Strukturen kirchlicher Hierarchie und große Mengen von Menschen in ungebrochener Tradition J. B. (Bei der Analyse der Zeugnisse des Hieronymus ist der Aufsatz von Stemberger [546: Anm. 125] falsch zugeordnet; seine Argumente sind nicht rezipiert.) Auch wenn Sabbatius angeblich Pesach mit den Juden feiert (553f), ist überliefert, dass er das jedes Jahr an einem Sabbat tut, um am Sonntag darauf mit den Christen zu feiern. Er kann also keine Ahnung von „jüdischen" (rabb.) Vorstellungen über den Festkalender gehabt haben.[27]

Sten Hidal sammelt in Kap. 18 Daten zu J. B. in syrischen Texten. Breite Spekulationen über einen Qumran-Hintergrund der Texte basieren dabei auf einer zweifelhaften Analyse des Materials. Bei der Einschätzung der Herkunft von Aphrahat gilt die Kenntnis des AT und jüdischer Haggada (ohne Angabe von Details) als Indiz für seine jüdische Herkunft.[28] Ephrem wird nicht als J. B. eingeordnet, obwohl er viele jüdische Traditionen kennt.

Lawrence Lahey bearbeitet in Kap. 19 Spuren von J. B. in Dialogen zwischen Juden und Christen bis ins 6. Jh. (ohne Justin). Er übernimmt die These, dass hinter den Dialogen immer eine lebendige und eventuell erbitterte Auseinandersetzung mit Juden steht, sodass die Dialoge keine bloß literarischen Kunstprodukte der theoretischen Theologie sind. Spuren von J. B. enthalte das Material nicht.

Anders Ekenberg (Kap. 20) bearbeitet Kirchenordnungen und liturgisches Material auf der Suche nach Spuren von J. B. Es ist angesichts der jüngeren Forschung zu dieser Frage unzulässig, die Traditio Apostolica, die keine Hinweise auf J. B. enthält (647–649), pauschal dem 3. Jh. und einem „Hippolyt" zuzuordnen (640). Die Mahlgebete in Didache 9f wiesen eine große Nähe zu rabb. Vorstellungen über Mahlbenediktionen auf.[29] Mit Charlotte E. Fonrobert hält E. die Didascalia Apostolorum für eine christliche Anti-Mischna (649f), die Hinweise auf J. B. enthält. Die Eucharistie am Sabbat nach den Apostolischen Konstitutionen kann (gegen E.) judaisierende Praxis oder Anlehnung an das AT sein.

Philip Alexander bearbeitet Spuren von J. B. in tannaitischen Texten. *Argumenta e silentio* können wohl, allerdings mit großer Vorsicht, unterschiedlich gedeutet werden („loud silence" 660). Aufgrund der Tatsache,

[23] McGowan, Andrew: Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. – Oxford: Oxford Univeristy Press 1999.

[24] 434; zur angeblichen Kenntnis von J. B. durch Origenes 441: vgl. Buchinger, Harald: Pascha bei Origenes. 2 Bd.e. – Wien: Tyrolia 2005. 1038 S. (Innsbrucker theol. Studien, 64).

[25] Vgl. zu Ignatius, Magn 9.1: Leonhard 2006, 124–129.

[26] 520: die Einfügung von „unser" Volk in die entsprechende Zeile ist philologisch möglich; vgl. aber Leonhard 2006, 271f.

[27] Vgl. 555; vgl. zur Historizität der Audianer des Epiphanius: Leonhard 2006, 222–224.

[28] Für eine Widerlegung der Vorstellung, dass die syrische Schatzhöhle eine judenchristliche Schrift sein soll (575), vgl. Leonhard, „Observations on the Date of the Syriac Cave of Treasures", in: The World of the Aramaeans III. FS P.-E. Dion, hg. v. P. M. Michele Daviau u. a. – Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, 255–293 und „Die Beschneidung Christi in der syrischen Schatzhöhle", in: Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002, hg. v. Martin Tamcke. – Münster: Lit 2004, 11–28.

[29] Zur Frage der „Heuchler" in Did 8 vgl. Leonhard 2006, 135.

dass das Vaterunser nicht vor dem 4. Jh. in der Liturgie erscheint, ist der Vorschlag von A., dass die Amidah „eine Antwort auf J. B. [sei], die versuchten, das Vaterunser in die Synagogenliturgie einzuführen", anachronistisch. In den amoräischen Texten (687–708) finden sich Konflikte und Elemente der Interaktion mit Christen. Für die Bestimmung von J. B. sind die Quellen zu vage.

James F. Strange erarbeitet die Thesen zur archäologischen Basis der Annahmen über J. B. Seine Materialsammlung zeigt, dass J. B. archäologisch nicht greifbar sind.

Jeder, der sich für die Frage nach J. B. interessiert, wird für die Quellensammlung im vorliegenden Bd. dankbar sein. Im Horizont der Arbeiten von Boyarin (u. a.) ist die Suche nach den J. B. problematisch, weil hier nach Gruppen gesucht wird, die eine Zwischenform zwischen – oder Mischform von – zwei „Reinformen", nämlich Judentum und Christentum, lebten. Die Aporien und Anachronismen, die sich in einigen der Aufsätze des vorliegenden Bd.es finden, bestätigen indirekt die revisionistischen Ansätze.

Gelegentlich scheint eine moderne Motivation für die Suche nach J. B. durch. Skarsaune meint, unter den judenchristlichen Materialien Überlieferungen über oder von Mitgliedern der ersten Generationen oder aus der Familie Jesu finden zu können (360). Die Suche nach J. B. ist damit in die Versuche einzuordnen, neben den überlieferten und kanonischen Texten Zugänge zu einer Epoche und zu Personen zu gewinnen, die man durch die kanonischen Texte als eher verstellt denn als eröffnet interpretiert. Dieses Nebenziel der Untersuchungen wurde nicht erreicht. Damit ist niemand desavouiert, der sich heute nach einem friedlichen Ausgleich zwischen Judentum und Christentum und einer jüdischen Neubewertung der Gestalt Jesu sehnt. Unsere Epoche ist allerdings selbst dafür verantwortlich, diesen Ausgleich zu finden. Die Antike hält kein Vorbild bereit, auf das wir zurückgreifen könnten. (CL)

Tessa Rajak, die gewiss zu den bedeutendsten Erforscherinnen des Hellenistischen Judentums gehört, verbindet in ihrem Buch[30] zwei Anliegen: Einerseits geht es ihr darum, die Septuaginta, die sie allerdings bevorzugt griechische Bibel nennt, für die Geschichte und Kultur des Judentums wiederzugewinnen, andererseits will sie mit ihrer Untersuchung zur Bestimmung dessen beitragen, was sie mit „mainstream Hellenistic-Jewish tradition" (245) bezeichnet. Beides wird hier zu einer Einheit zusammengeführt und steht in bedingender Verwiesenheit zueinander. Es geht hierbei um nicht weniger als einen Neuentwurf der Geschichte der griechischen Diaspora in der Spätantike. Dabei ist die Ausgangsfrage geradezu faszinierend einfach: Statt die Septuaginta sogleich mit dem Christentum in Verbindung zu bringen, wird hier gefragt, was sie für die Gruppe bedeutet, die sie hervorbrachte, tradierte und rezipierte. Dass die Autorin hierbei neue Wege beschreitet, wird gleich im ersten Kap. deutlich.[31] Denn der Aristeasbrief dient ihr nicht als Vorlage einer Diskussion über Fiktion oder Geschichtlichkeit, sondern sie definiert ihn unter Bezug auf Sylvie Honigman[32] als „charter myth"; dabei handelt es sich um „a genre of literature that offers a foundation account of the kind which served to assign through narratives of the past a place in history to cities and peoples throughout the Greek world and which their owners continued to cherish [...] if the translated Torah was for Greek-speaking Jews the very core of their identity, then the explanation of how it was translated was the charter myth of their entire imagined Jewish politeia, the society that they conceptualized for themselves." (49–50) Der Brief des Aristeas ist damit zugleich Programm einer Selbstverortung innerhalb der hellenistischen Gesellschaft, an der man teilnimmt und deren kulturelles Wissen man vermehrt, von der man sich aber zugleich durch das Gesetz unterschieden weiß. Diese Ambivalenz zwischen Zugehörigkeit zur Gesellschaft und Rückzug auf die eigene Gruppe sieht die Vf.in als grundlegend für die gesamte Existenz in der Diaspora an. Allerdings erliegt R. der Versuchung, nach einem historischen Kern des Aristeasbriefes zu suchen. Zwar hält sie es für gewiss, dass die Übersetzung innerhalb der jüdischen Gruppierung vorgenommen wurde, will aber nicht ausschließen, dass es mit Billigung und späterer Unterstützung des ptolemäischen Hofes geschah. Dieser habe ein vitales Interesse an der Hellenisierung aller seiner Untertanen gehabt, was sich auch in der Förderung der Literatur ausgewiesen habe. Da sich hier nur der Grad einer wahrscheinlichen Annahme erreichen lässt, wird man nach der Funktion dieser Überlegungen innerhalb der Argumentation der Autorin fragen müssen. Ihr ist ganz offensichtlich daran gelegen, das Judentum als eine Gruppe darzustellen, die trotz wahrnehmbarer Unterschiede in die hellenistische Kultur und Gesellschaft soweit integriert war, dass sie als potentieller Bündnispartner angesehen wurde.[33] Allemal bedeutete die Hellenisierung für die Juden keine Gefahr, sondern eine Chance, die sie bewusst nutzten: „The Greek translation of the Torah belongs to a group remarkably assured about setting their own limits." (87) Die hellenistischen Juden waren um gesellschaftliche Integration und Partizipation bemüht. Sie waren in den Gebieten des Mittelmeerraums beheimatet und verstanden sich weitgehend als Teil der verschiedenen sozialen und politischen Verbünde, an denen sie aktiv teilnahmen; die Annahme der griechischen Sprache ist dafür ein gewichtiges Indiz. Zugleich gab es nach Meinung von R. aber auch ein Bewusstsein des Verschiedenseins aufgrund einer eigenen religiösen Tradition und Praxis, die als Grenzen zur nichtjüdischen Welt fungierten. Da aber zweifelsohne zahlreiche Menschen wegen der Wahrnehmung der jüdischen Praxis Juden wurden, muss es einen Balanceakt zwischen Offenheit und Abgrenzung gegeben haben, der wiederum für eine starke Identität der Gemeinden spricht (119). Die griechische Bibel spielte für deren Bewahrung eine zentrale Rolle, da in ihr die religiöse Tradition lebendig gehalten wurde (124). Die Dualität der Erfahrung hellenistischer Juden drückt sich nach Meinung der Autorin auch in der Sprache der Septuaginta aus. R. bietet eine bemerkenswerte Begründung für die Besonderheiten des Septuagintagriechisch. Die Hebraismen, die Prägung einer eigenen Begrifflichkeit, die Varianten semantischer Strukturen, all dies ist Ausdruck einer ambivalenten Haltung von Zugehörigkeit und Distanz. Das Griechische bezeugt die Zugehörigkeit zur hellenistischen Gesellschaft, sein Gebrauch aber verweist auf den Grund der Distanz zu ihr, auf die religiöse Tradition. Es ist eine Strategie, sich der völligen Vereinnahmung und Anpassung zu widersetzen. Es handelt sich um „a kind of recalcitrance, a reluctance to accede totally to a Hellenizing 'project', which by the same token could not be ignored" (153). Diese These erhärtet R., indem sie Texte der griechischen Bibel auf ihre Darstellung von Macht und Herrschaft hin untersucht. Sie stellt einen subversiven Unterton fest, der diese Themen prägt. Das hellenistische Königtum wird relativiert, indem die Endlichkeit und Beschränktheit seiner Macht gemessen an dem wahren Herrscher, Gott, aufgezeigt wird. Wer den wahren Gott kennt und verehrt, weiß darum, dass den Herrschern der Welt nur Vorläufigkeit zukommt, und erkennt „the ultimate powerlessness of rulers and the grotesque absurdity of their cult images" (204). Die Septuaginta ist zwar gewiss kein revolutionäres Buch, aber sie bietet Überlebensstrategien unter dieser Herrschaft an, da sie die Geduld und das Mehrwissen über die Realität der Macht als Elemente einer politisch-religiös begründeten widerständigen Lebensform darstellt. In einem weiteren Schritt untersucht R. die Bedeutung der griechischen Bibel für die spätere jüdisch-hellenistische Literatur; dieses Vorhaben ist freilich schwierig, da es nicht gerade zahlreiche erhaltene Zeugnisse gibt. Sie kommt dennoch zu dem Fazit, dass es kaum einen Autor gibt, der nicht von der griechischen Bibel beeinflusst war (222). Allerdings schreibt sie der Septuaginta auch eine prägende Kraft für die soziale und religiöse Wirklichkeit des hellenistischen Diasporajudentums zu, und zwar in vielen verschiedenen Bereichen (228–237). Die Septuaginta trägt ihrer Meinung nach zum Werden und Bleiben eines Mainstreams bei, dessen wesentliches Merkmal die Bezogenheit auf eben diesen Text war. R. unternimmt es weiterführend, das Spezifische des hellenistischen Judentums zu bestimmen, und zwar durch einen Vergleich mit Qumran und Teilen der Jesusbewegung. Als Unterscheidungsmerkmal sieht sie die Verschiedenheit der Funktion der Schrift für die jeweiligen Gruppen. Dem hellenistischen Mainstream sei nicht primär an der Frage gelegen, wie die Schrift zu befolgen sei, sondern wie sie ein Leben in einer nichtjüdischen Umwelt ermöglichte. Ihre primäre Aufgabe war es, „to ensure their continuity and survival as an ethnic and religious minority" (256). Freilich kann man sich fragen, ob das für die Konstruktion eines hellenistisch-jüdischen Mainstreams hinreichend ist bzw. ob eine solche Konstruktion nicht von vornherein an der Ausdifferenziertheit der jeweiligen Gruppen scheitern muss. Aber der Autorin geht es eben darum, das Bild der Zersplitterung in Frage zu stellen und dagegen eines einer trotz mancherlei unterschiedlicher Ausprägungen einheitlich definierten Größe zu entwerfen. Dass sich hieran Fragen und weitere Forschungen anschließen werden müssen, steht außer Zweifel. Kaum verwunderlich ist es, wenn die Vf.in sich am Ende ihrer Untersuchung überaus kritisch mit dem Erklärungsmodell auseinandersetzt, nach dem die hellenistischen Juden die Benutzung der griechischen Bibel aufgegeben hätten, weil sie von den Christen übernommen worden sei. Sie sieht in diesem Ansatz eine völlige Verkennung ihrer Bedeutung und eine Ignoranz gegenüber den Fähigkeiten der helle-

[30] Rajak, Tessa: Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora. – Oxford: Oxford University Press 2009. (XVI) 380 S., £ 70,00 ISBN: 978–01995–5867–4.

[31] Aus dem Inhaltsverzeichnis: The Letter of Aristeas between History and Myth; Going Greek: Culture and Power in Ptolemaic Alexandria; The Jewish Diaspora in Graeco-Roman Antiquity; Staying Jewish: Language and Identity in the Greek Bible; Themes of Power and Subversion in the Greek Bible; The Uses of Scripture in Hellenistic Judaism; Scripture in Action: Parallels and Myths; The Bible among Greeks and Romans; The Septuagint between Jews and Christians.

[32] Honigman, Sylvie: The Septuagint and Homeric scholarship in Alexandria: a study in the narrative of the Letter of Aristeas. – London: Routledge 2003. 224 S., geb. £ 70,00 ISBN: 978–0–415–28072–3.

[33] In ähnlicher Weise sind wohl auch ihre Vermutungen im achten Kap. (Scripture in Action: Parallels and Myths) zu erklären; sie nimmt an, dass die griechische Bibel auch außerhalb jüdischer Gemeinden bekannt war und verweist auf pagane magische Texte, die das belegen sollen; allerdings ist das Material wohl doch zu disparat, als dass es diese These wirklich stützen könnte.

nistisch-jüdischen Diaspora. Vielmehr habe diese an ihrer Schrift festgehalten, sie teilweise neu übersetzt und aktualisiert, und zwar durchaus begründet durch und bezogen auf innere Entwicklungsprozesse. Daher sind die Arbeiten von Aquila, Symmachus und Theodotion nicht als Ersatz für die Septuaginta zu verstehen, sondern als Zeugnisse eines überaus lebendigen Tradierungs- und Rezeptionsvorgangs. Die Bindung an die griechische Bibel bleibt das bestimmende Merkmal der hellenistisch-jüdischen Diaspora: Sie „continued well into the Christian era, evidently in a complex relationship with the Christian attachment to the text, which mirrored their own. The Septuagint was willy-nilly a common possession of Jews and Christians for several centuries after Justin's challenge to Trypho. The Jewish involvement with their first translated Bible was too deep for any simple act of abandonment. The takeover was a more untidy and more protracted business than scholars like to think—as was the parting of the ways itself and the division of the two religions." (313)

Das vorliegende Buch ist ein großer Entwurf, auch wenn sich in Einzelheiten gewiss Nachfragen ergeben. Es ist auch eine Antwort auf dekonstruktivistische Ansätze, die von einem antiken Judentum ohne ausgeprägte Identität ausgehen. Dagegen wird hier eine religiös und sozial gefestigte Gruppe rekonstruiert, deren Zentrum die Bezogenheit auf die eigene Bibel ist; anders als im Entwurf von Mendels (s. u.) bedarf es keiner religiösen Führerfiguren, um den Zusammenhalt zu gewährleisten, sondern dieser wird durch die Bibel garantiert. Zwar ist die Frage nach der Entstehung des Christentums in diesem Buch nur eine Thematik minderen Interesses, aber sie stellt sich angesichts seiner Thesen doch überdeutlich. Wenn sich diese im wissenschaftlichen Diskurs als tragbar erweisen sollten, dann wird man annehmen müssen, dass nur solche hellenistischen Juden für die Annahme des Evangeliums disponiert waren, denen die Schrift nicht hinreichend für eine religiöse Praxis war. Das wären nach dem vorliegenden Buch also solche, die am Rand des hellenistischen Judentums standen. (RK)

Mit „Zweierlei Diaspora" haben **Arye Edrei** und **Doron Mendels** 2009 einen für die Geschichte der Auseinandersetzung von Judentum und Christentum wichtigen Aufsatz[34] dem deutschsprachigen Publikum als Monographie zugänglich gemacht. E. u. M. nehmen an, dass sich das Judentum vor dessen Zerstörung auf den Tempel als Zentrum der Identitätsbildung bezog (10f). Die im Osten des Reiches (v. a. im nördlichen Palästina) lebenden Juden schufen mit der rabbinischen Literatur ein neues Textcorpus und ein auf semitischen Sprachen gegründetes Kommunikationsnetz (40), von dem die Juden der westlichen Diaspora ausgeschlossen blieben. Im Westen entstand kein vergleichbares Netzwerk. Die griechische Bibelübersetzung blieb dort, erweitert durch die Apokrypha/Pseudepigrapha, Grundlage für Praxis und Theorie. Südeuropäische Grabinschriften deuten eine Zunahme von Hebräischkenntnissen erst zum Frühmittelalter an. Die rabb. Literatur wurde nicht übersetzt und lange nicht aufgeschrieben. Die nur zunächst als göttlich beglaubigt geschätzte griech. Bibelübersetzung war ja zur Basis der christlichen Behauptung „ich bin Israel" (73) geworden. Übersetzungen schufen Identitätsprobleme. E. u. M. sehen in der Spaltung der beiden Teile der Diaspora und im Ausschluss der westlichen Diaspora von der Führungsautorität der Rabbinen eine wesentliche Voraussetzung für den Aufstieg des Christentums. Die führungslose westliche Diaspora sei viel offener für christliche Vorstellungen gewesen als das palästinische Judentum. Das westliche Judentum der Zeit ist „biblisch". Christen nehmen die für den Osten belegten Bräuche und Gesetze nicht wahr. Über Spanien (8. Jh.) verbreiten sich rabbinische Gesetze in Europa. Die Beobachtung von Jeremy Cohen (90ff)[35], nach der die Christen im Hochmittelalter erkannten, dass das Judentum nicht nach biblischen Gesetzen lebte, sondern nach anderen Regeln, war korrekt. Der Antijudaismus habe sich dadurch verstärkt, dass die Juden nicht mehr als Teile derselben „Familie" und bloß als Befolger einer anderen Auslegung des AT verstanden wurden, sondern als fremdartig.

Das Buch bietet eine Mastererzählung für Grundstrukturen „des Judentums", die Konsequenzen für die Bewertung des ersten Jahrtausends hat. Weit verbreitete Alternativen sind neu einzuordnen. Die antike christliche Rede über „Juden", die wie aus der Bibel rekonstruiert aussehen, kann auf tatsächlichen Begegnungen basieren. Griechischsprachige Juden des Westens können nicht mehr aus den Quellen des rabbinischen Judentums rekonstruiert werden. Anzumerken wäre, dass die differenzierende Bezeichnung der westlichen Diaspora als „synkretistisch" irreführend ist (11), weil auch rabbinische Gruppierungen des Judentums in der griechischen und römischen Kultur verankert sind (vgl. 21). Dass die römische Gesetzgebung des 3. und 4. Jh.s gegenüber den Diasporajuden freundlich gesinnt war und sie vom Zahlen des *fiscus iudaicus* entlastete (17f), ist erstaunlich, wenn das Gesetz den Einzug der Mittel in die Staatskasse vorsah. Diasporajuden können dieses Gesetz nicht als große Entlastung erlebt haben, auch wenn das der römische Gesetzestext suggeriert. Manche Details zur Literaturgeschichte hätten weiterer Erklärungen bedurft, die die Grenzen ihrer Plausibilität anzeigen. Inwiefern z. B. Aquila „die Methode" des Rabbi Akiva bei der Bibelübersetzung einsetzt (19), bedarf sehr komplizierter Argumentationsgänge. Dass es im Westen keine Jeshivot gegeben hat (22), wäre dadurch zu relativieren, dass auch unter Römern kanonische Texte als Merkmal der Standesidentität studiert wurden. Die Institution der Schule muss Ost und West nicht getrennt haben. Es bleibt fraglich, ob und unter welchen Umständen in der Diaspora Pesach gefeiert wurde. Juden der Diaspora pilgerten nach Jerusalem. E. u. M. vermuten aber nur aufgrund einer Bemerkung von Tacitus (64), dass Pesach auch außerhalb Jerusalems gefeiert wurde. Tacitus erwähnt allerdings nur das ungesäuerte Brot in einer Nacherzählung des Exodus. Menachem Sterns Anthologie[36] zeigt jedoch, dass Pesach den heidnischen Autoren ansonsten unbekannt ist. Des Weiteren zitiert die Pesachhaggada wohl rabb. Texte, ist aber selbst kein rabb. Text. Auch das Gebot, die Geschichte des Exodus zu erzählen, ist nicht nur nach der Zerstörung des Tempels (46–49), sondern auch erst nach der amoräischen Zeit aufgekommen.[37] Die erwähnten judäo-griechischen Haggadot der Geniza sind hebräische Haggadot mit judäo-griechischen Rubriken (129). Ein Hinweis auf ein Pesach in der frühen griechischen Diaspora könnte der Brief des Polykrates vom Ende des 2. Jh.s sein. Er sagt über seine Zeit, dass das Volk (Israel) den Sauerteig zu entfernen pflegt. Es gab offenbar griechisch sprechende Juden der kleinasiatischen Diaspora, die nach 70. u. Z. Pesach feierten. Damit ist erklärt, dass Melito von Sardes keine rabbinischen Vorschriften zum Pesach kennt, obwohl er griechisch-römische Bräuche und Kenntnis biblischer Themen zu einem jüdischen Pesach voraussetzt. Bei der Beschreibung der Entstehung des Gebetsgottesdienstes als fixiertes Gebet (vgl. Ezra Fleischer) werden diejenigen Stimmen der rabb. Literatur unterbewertet, die gegen eine Normierung des Textes sprechen (vgl. 132). Dass Josephus und Philo rabb. Recht nicht kennen (61ff), liegt nicht an der Sprachbarriere, sondern daran, dass es in der Zeit von Philo und Josephus noch keine rabbinische Halakha gab. E. u. M. nehmen an, dass die westliche Diaspora führungsloser und daher offener für die christliche Mission war als der Osten. Der Zeitansatz dieser Entwicklung in apostolischer Zeit setzt aber voraus, dass die mündliche Tora schon lange vor 70 u. Z. das Judentum spaltete. Die Ausbreitung des Christentums kann mit der Struktur der jüdischen Diaspora in Verbindung gebracht werden – allerdings erst für spätere Epochen (daher die Kritik von E. u. M. an Schwartz, vgl. 107). Zuweilen wären direkte Anmerkungen auch zu technischer Terminologie nützlich gewesen: „Heiligung des Neumonds" (26, *kidusch hachodesch* als juridischer Vorgang, nicht *kidusch levana* als spätere Synagogenliturgie, fehlt auch im Glossar). (CL)

Die Hg. des beeindruckenden Sammelbd.es „**Interaction between Judaism and Christianity** […]"[38] wählen als Oberbegriff des zu beschreibenden Sachverhalts „Interaction". Was zunächst vielleicht wie eine Verlegenheitslösung aussehen könnte, ist angesichts des Stands der Forschung eine bemerkenswert kluge Wahl. Denn gerade die Breite der Begriffsbedeutung von Beeinflussung über Wechselbeziehung bis zu Zusammenspiel ermöglicht es, viele verschiedene Stufen der Beziehungen in ihrer Weitläufigkeit, mithin in positiver, neutraler und negativer Ausformung zu behandeln. Der Satz von Abraham Joshua Heschel „No religion is an island"[39] hat nicht nur religionsphilosophisches, sondern auch religionssoziologisches und religionsgeschichtliches Gewicht. Er benennt eine Wirklichkeit von Religionen, die nicht unbedingt ihrer Selbstwahrnehmung entsprechen muss, aber dennoch zu ihnen hinzugehört, nämlich dass das Vorhandensein einer anderen Religion bereits eine wie auch immer geartete Reaktion hervorrufen muss. Die Intention des Sammelbd.es ist es, um es sehr kurz zu fassen, den Nachweis zu erbringen, dass es keine Periode der Geschichte und keinen Bereich der Kultur gab, in der es nicht zu einer Interaktion zwischen den Religionen gekommen wäre. Man hätte sich eigene Abteilungen zur Musik und zum Film gewünscht – imposant bleibt der Bd. auch in der vorliegenden Form.[40]

[34] Doron Mendels / Arye Edrei: Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2009. 159 S. (Toldot, 8), kt € 24,90 ISBN: 978–3–525–35098–0. Engl. A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences: JSPE 16 (2007), 91–137.

[35] Verweis auf Cohen, Jeremy: Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity. – Berkeley: University of California Press 1999.

[36] Stern, Menahem (ed.): Greek and Latin Authors on Jews and Judaism (Registerbd.). – Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities 1984; ders.: From Herodotus to Plutarch (1974); ders.: From Tacitus to Simplicius (1980).

[37] Leonhard 2006; 87, 201.

[38] Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature, hg. v. Marcel Poorthuis / Joshua Schwartz / Joseph Turner. – Leiden: Brill Academic Press 2009. 562 S. (Jewish and Christian Perspectives Series, 17), geb. € 210,99 ISBN: 978–90041–7150–3.

[39] „No religion is an island" in: Union Seminary Quarterly Review 21 (1966), 117–34.

[40] Alon Goshen-Gottstein, Jewish-Christian relations and rabbinic literature: shifting scholarly and relational paradigms: the case of two powers; Eric Ottenheijm, Learning and practising: uses of an early Jewish discourse in Matthew (7:24–27) and rabbinic literature; Tamar Kadari, Rabbinic and Christian models of interaction on the Song of songs; Gerard P. Luttikhuizen, Monism and dualism in Jewish-mysti-

Im Kontext der Sammelbesprechung sind allerdings zwei Beiträge von zentraler Bedeutung: der von Alon Goshen-Gottstein und der von Daniel Stökl Ben Ezra. Beide Artikel reflektieren sowohl in methodischer wie in hermeneutischer Dimension den Paradigmenwechsel in der Erforschung der christlich-jüdischen Beziehungen in der Spätantike und benennen dessen Voraussetzungen und Konsequenzen. Zunächst sei aber wenigstens kurz auf den Beitrag von *Gerard Rouwhorst, A remarkable case of religious interaction: water baptisms in Judaism and Christianity* (103–127) hingewiesen. Dieser Beitrag ist ein gutes Beispiel dafür, welche Bewegung in die historische Rekonstruktion kommt, wenn es erst einmal gewagt wird, anscheinend gelöste Fragen samt ihren Antworten auf den Prüfstand zu stellen. R. tut, so könnte man meinen, etwas sehr Einfaches: Er vergleicht Texte jüdischer und christlicher Provenienz, die die Taufe als Initiationsritus bezeugen. Durch einen chronologischen Abgleich kommt er zu dem Ergebnis, dass, anders als gängig und von altersher angenommen,[41] die Quellenlage für die Annahme spricht, dass die Proselytentaufe nicht die christliche Taufe beeinflusste, sondern genau umgekehrt. Sie entwickelte sich als Antwort auf die ekklesiale Praxis. Sein Fazit ist zugleich wohl auch ein Programm: „To chart the relationship and interaction between Jewish and Christian rituals, for instance baptism, throughout the centuries, a certain dose of courage is needed. Traditional approaches have to be questioned, sources other than the usual ones have to be taken into consideration, and one will not advance without hypotheses and some speculation. Moreover, one comes across not only dialogues and communities borrowing from each other, but also struggle, rivalry, and interreligious competition. Nonetheless, studying Jewish and Christian rituals with a special eye for their (possible) interrelatedness may open up unexpected perspectives, and the widespread view that the ways of both of the liturgical traditions may have radically parted proves to be very questionable." (123)

Größere Zurückhaltung findet sich bei *Alon Goshen-Gottstein, Jewish-Christian relations and rabbinic literature: shifting scholarly and relational paradigms: the case of two powers* (15–43). Zunächst verortet er das verstärkte Interesse an der Frage nach den theologisch-historischen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum in einem gegenwärtigen Identitätsprozess beider Religionen, der nun aber im Diskurs mit der jeweils anderen Religion geschieht. Nicht gering will er auch den Einfluss der akademischen Mechanismen einschätzen, in denen der Dialog geübt wird und damit Wichtigkeit zugesprochen bekommt. Er perpetuiert sich gleichsam selbst. Weiterhin stellt G.-G. drei Modelle der Rekonstruktion der christlich-jüdischen Beziehungen vor, wobei das älteste, *The Competitive-Polemical Model*, als weitestgehend überwunden gilt. Allerdings weist er zu Recht darauf hin, dass dieses Modell vielfach der Haltung der Vertreter der jeweiligen Religionen entsprochen hat und sie ihre Position in die Anfänge reprojizierten. Doch diese Art der Reprojektion stellt der Autor auch bei denen fest, die sich am neuen, gegenwärtig erfolgreichen Entwurf beteiligen, am *Identity Constructing Model*. G.-G. geht davon aus, dass dieses Modell bereits so etabliert ist, dass es sich in zwei Ausformungen entwickelt hat, wovon die eine durch einen Vergleich möglichst viele Gemeinsamkeiten entdecken will, während die andere auf eine historisch-evolutionäre Fragestellung zentriert ist und, wie im Falle von Daniel Boyarin, gleichsam die Frage der Entstehung und Trennung immer weiter nach vorn verlagert. Bemerkenswerterweise meint er, dass für Boyarins These dessen Sympathie für das Christentum zumindest zu berücksichtigen ist. G.-G. schlägt selbst ein Modell vor: *The Parallel Spiritual Activity Model*. Er sieht den Vorteil dieses Modells darin, dass man durch vergleichende Analysen zweifelsohne Parallelen in beiden Religionen finden könnte, ohne aber eine wie auch immer geartete Beeinflussung suchen und finden zu müssen. Er lässt deutlich erkennen, dass er diesen historischen Ansatz auch im Hinblick auf die gegenwärtige Situation für angemessen hält, da er eine Koexistenz in Selbstständigkeit ermöglichte. Die Frage nun, ob und inwieweit die Rabbinen vom Christentum beeinflusst waren, löst er nicht durch einen Einzelnachweis, sondern durch eine grundsätzliche Überlegung zum religiösen Phänomen des Rabbinentums: „Rather than a group of people who are constantly dealing with outside realities (primarily Christians), combatting them, defining themselves in relation to them, and waging an ongoing war for their own existence and self-definition, the rabbis emerge as a class of scholars whose primary concerns are internal to their own religious life and to the value they hold dearest, the study and interpretation of Scripture. Their existence is to a large extent insular, and in the instances considered here, external reality penetrates their world only through its vague and secondary reflections. For the most part, their hermeneutical activity is divorced from the outside world, and it is that which stands at the heart of their inner world and creativity." (37) Man darf gewiss sein, dass G.-G. hier Widerspruch ernten wird. Sollte dabei allerdings auch sein Plädoyer für die stetige hermeneutische Reflexion nicht wertgeschätzt werden, wäre das zweifelsohne ein Verlust.

Auch *Daniel Stökl Ben Ezra, On trees, waves, and cytokinesis: shifting paradigms in early (and modern) Jewish-Christian relations* (127–139) bearbeitet zunächst die Tragfähigkeit der Modelle, wobei er bei deren Metaphorik ansetzt. Er plädiert dafür, die Bedeutung des Stammbaummodells, also des Wachstums aus einer gemeinsamen Wurzel, beizubehalten; dieses Modell schließt auch die Möglichkeit ein, dass unabhängig voneinander, gleichsam zufällig, aber auf der Grundlage der gemeinsamen biblischen Tradition, ähnliche Prozesse stattfanden. Ein Konkurrenzmodell hierzu ist das Wellenmodell, das in der Lage ist, auch je aktuelle Prozesse zu integrieren (129). Nun kann man wohl nach der Nützlichkeit einer solchen Metaphorik fragen, die bisweilen den Blick auf Realitäten verstellen kann, wie das Familienmodell (Mutter-Schwester-Bruderreligion etc.) gezeigt hat, aber das hält S. B. E. nicht davon ab, noch ein weiteres beizusteuern, das er *cytokinesis* nennt, wobei der Begriff aus der Zellforschung entlehnt ist (132). Das ist ohne jeden Zweifel sehr geistreich, aber ob es hilfreich ist, bleibt zu fragen. Angebrachter ist es wohl, Kriterien für die Analyse zu entwickeln statt neue Namen zu (er-)finden. Er selbst zeigt an zwei Beispielen, dass dies durchaus weiterführend ist: „I would like to bring forward two examples from my own recent research that demonstrate that Judaism and Christianity were already clearly two different entities in the late second century at the latest, long before the Constantinian period. Both examples use data pertinent for Christianity and Judaism as collective entities. Collective data seems more useful in this respect than individual data (especially statements by leaders of what would become the two mainstreams)." (133) Sein erstes Beispiel ist der Jom Kippur. Auch wenn es durchaus Christen gegeben haben mag, die diesen Feiertag hielten, so ist doch unabweislich, dass er in keinen christlichen Festkalender aufgenommen wurde. Diesen Tag zu begehen bzw. nicht zu begehen sagt mithin etwas über die Zugehörigkeit zu einer der beiden religiösen Gruppen aus. Ähnliche Funktion hat der „Lesekanon". Nach S. B. E. gab es typisch jüdische Bücher bzw. christliche Bücher, deren Lektüre wieder etwas über die Zuordnung aussagen kann. So zurückhaltend man angesichts der Quellenlage hier sein muss, so wird man durchaus von einem Differenzkriterium sprechen dürfen. Die Menge der gemeinsamen Literatur war Ende des 2. Jh.s signifikant geringer als die der gruppenspezifischen. Folgt man dem Autor, bedarf es nicht der konstantinischen Zeit, die übrigens in diesem Kontext wohl wieder einmal überbewertet wird, um von einer Trennung auszugehen, da sie sich bereits weitgehend im 2. Jh. etabliert hatte. Hier könnte man wohl auch noch andere Beispiele finden; interessant wäre es, ob Christen jemals den *fiscus Judaicus* zahlten.

Der Sammelbd. belegt zweierlei: Einerseits hat sich tatsächlich ein Paradigmenwechsel innerhalb der Erforschung der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehung vollzogen, andererseits bleiben methodische und hermeneutische Fragen weiterhin zu diskutieren. (RK)

Shlomo Sand hat eine Studie vorgelegt[42], die gleichzeitig historische Daten und Analysen zur Entstehung der Vorstellung des Judentums als

cal and Christian-gnostic ascent texts; Gerard Rouwhorst, A remarkable case of religious interaction: water baptisms in Judaism and Christianity; Daniel Stökl Ben Ezra, On trees, waves, and cytokinesis: shifting paradigms in early (and modern) Jewish-Christian relations; Joshua Schwartz, The deserts of Palestine: wilderness in the thought of the rabbis and the desert fathers: geographic reality and the criscrossing of motifs; Sandra Debenedetti Stow, The modality of interaction between Jewish and Christian thought in the Middle Ages: the problem of free will and divine wisdom in Dante Alighieri and Menahem Recanati as a case study; Daniela Mueller, Die Pariser Verfahren gegen den Talmud von 1240 und 1248 im Kontext von Papsttum und französischem Königtum; Syds Wiersma, The dynamic of religious polemics: the case of Raymond Martin (ca. 1220–ca. 1285); Lily Glasner, The Jewish Pardes metaphor as reflected in the magical garden of a Christian knight; Gert van Klinken, Calvinist resistance and Dutch Jewry: the 'pillarized' background; Staf Hellemans, Religious insulation as a mode of interdependence: relating Catholicism and modernity; Judith Frishman, Good enough for the Goyim? Samuel Hirsch and Samuel Holdheim on Christianity; Gershon Greenberg, Sacred death for orthodox Jewish thought during the Holocaust: with a preliminary inquiry into Christian parallels; Yossef Charvit, From monologues to possible dialogue: Judaism's attitude towards Christianity according to the philosophy of R. Yéhouda Léon Askénazi (Manitou); Alexander Even-Chen, Faith and the courage to be: Heschel and Tillich; Paul Post, 'A symbolic bridge between faiths': holy ground for liquid ritual; Marcel Poorthuis / Frank Bosman, Kabbalah on the internet: transcending denominational boundaries in conflicting ideologies; Simon Schoon, 'An indissoluble bond between the church and the people of Israel': historical fact or theological conviction?; Joseph Turner, The anomaly of Jewish ethnicity as a consideration in contemporary interreligious dialogue; Shulamit Laderman / Yair Furstenberg, Jewish and Christian imaging of the 'house of God': a fourth century reflection of religious and historical polemics; Ilia Rodov, The king of the King of Kings: images of rulership in late medieval and early modern Christian art and synagogue design; Bracha Yaniv, The sun rays on top of the Torah ark: a dialogue with the aureole, the Christian symbol of the Divinity on top of the altarpiece; Mirjam Rajner, The iconography of the holy family in Chagall's 1909–1910 works; Hillel Weiss, Notes on Christians and Christianity in Agnon's writings; Yaffa Wolfman, Gide and Sartre on Jews and Judaism.

[41] Vgl. Bengel, Ernst Gottlieb: Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe: Eine historische Untersuchung. – Tübingen: Osiander 1814.

[42] Sand, Shlomo: Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. – Berlin: Propyläen Verlag 2010. 505 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–35490–7376–6 (engl. 2009, hebr. 2008).

Volk oder Nation zusammenstellt, die großen Mastererzählungen zur Geschichte des Judentums einer scharfen Kritik unterzieht und in der gegenwärtigen Problemlage des Nahostkonflikts eine pointierte Stellungnahme für Demokratie und Freiheit aller Bewohner und Bewohnerinnen von Israel/Palästina abgibt. Das Buch zeigt, dass die Ausläufer der Geschichtsschreibung zur Entstehung und Identität von Judentum und Christentum bis in die Gegenwart reichen.

S. setzt mit autobiographischen Beispielen ein, die die Vorstellung eines jüdischen Volkes als Problem wahrnehmen (21–40). Er umreißt das bezogen auf die heutigen Historiker als „implantiertes Gedächtnis" über die eigene Geschichte (40–52). Teil 1 fasst die Entstehung von Vorstellungen über Nation, Volk, Rasse oder Ethnie zusammen, deren naturalistische und essentialistische Implikationen für die folgenden Untersuchungen wichtig sind. Die Geschichte des Nationsbegriffs zeige z. B., dass der Nationalismus die Nationen hervorbringt und nicht umgekehrt (76). Im 2. Teil identifiziert S. in den großen Entwürfen einer Gesamtgeschichte des Judentums Mythen um eine jüdische Nation. Allein die Beobachtung, an welchen Zeitpunkten der Geschichte (Abraham, der Exodus aus Ägypten, die Rückkehr aus Babylon etc.) unterschiedliche Autoren den Beginn der jüdischen Geschichte ansetzen, ist aufschlussreich. S. sammelt Entwürfe von Historikern, die annahmen, dass „ein Großteil der Juden im römischen Imperium nicht von den Einwohnern Judäas abstammte" (138; schon bei Theodor Mommsen) und dass die großen Gruppen der jüdischen Diaspora nicht durch die bloße Ausbreitung von Auswanderern aus Palästina entstanden sind. Ein Phänomen christlich-jüdischer Interaktion zeigt sich darin, dass im Judentum sehr früh der christliche „Mythos von der Entwurzelung und Vertreibung" des Volkes (201, 206: 4. Jh.) übernommen und umgedeutet wurde. Für die ersten Jahrhunderte u. Z. lassen sich keine großen Vertreibungen von Menschen aus dem Heiligen Land nachweisen. Hätte z. B. die Zerstörung des Tempels eine annähernd vollständige Vertreibung der Juden aus Judäa nach sich gezogen, wäre es erstaunlich, dass schon in den 30er Jahren des 2. Jh.s erneut ein mächtiger Aufstand der Juden in derselben Region losbrach (vgl. 216). S. zeigt auch hier, wie stark sich zeitgeschichtliche Kontexte auf historische Ansätze auswirkten. Schon lange vor dem Konflikt mit Rom im 1. Jh. gab es große Diasporagemeinden. Judäer haben somit aus unterschiedlichen Motiven freiwillig das Land verlassen und sich an anderen Orten – in nicht geringer Zahl auch in Ägypten (schon Flavius Josephus, 221f) – angesiedelt. Darüber hinaus gab es in den Augen der Zeitgenossen unterschiedliche Grade der Mitgliedschaft im Judentum. Menschen aus der Umwelt der Diaspora schlossen sich immer wieder dem Judentum an. Auch in der rabb. Literatur werden unterschiedliche Positionen zu Phänomenen der Konversion überliefert. Im 20. Jh. fallen die widersprüchlichen Stimmen zur Haltung gegenüber den im Heiligen Land lebenden Palästinensern auf. Sie wurden (auch 1967) als die genetischen Nachfahren der zum Islam konvertierten Judäer der Antike verstanden (275–286, 384f, 402f). Diese Position wurde von den Zionisten nur bis 1929 intensiv vertreten, dann aber aufgegeben, als sich zeigte, dass die Araber Palästinas nicht zur erwünschten Form der Kooperation bereit waren. Kap. 4. überblickt die Geschichte der großen Konversionsbewegungen zum Judentum (Himjar/Jemen, Berber – das Reich der Königin Kahina, Chasaren, osteuropäisches und spanisches Judentum). Länder, Völker oder Gruppen, die sich als Juden verstanden, seien auf keinen Fall als biologische Nachfahren von Auswanderern aus Judäa zu deuten. Der Großteil der Juden der Diaspora sei daher von ehemaligen Bewohnern des Heiligen Landes genetisch unabhängig. Das letzte Kap. beschreibt die Instrumentalisierung der Geschichte und ihrer Erforschung, der Naturwissenschaft (397–408 zu den zahlreichen Aporien der Präsentation von sog. Ergebnissen der Humangenetik) und der Archäologie im Staat Israel. Während S. einerseits die Gefahren des Rassismus nennt (417), zeigt doch z. B. das Urteil des obersten Gerichts über die Nicht-Anerkennung von Daniel Rufeisen als Jude (und damit seine Ablehnung als Staatsbürger aufgrund des Rückkehrergesetzes), dass seine Zugehörigkeit zur christlichen Religion das biologistische Argument seiner Herkunft überwand (421f). Die letzten Seiten lenken den Blick auf die Konsequenzen der Untersuchung für die gegenwärtige Politik.

Im Horizont der Geschichte der Berberkönigin und der Chasaren fehlt eine Darstellung der *Beta Israel* (*Falasha*) – ein Fall, der noch brisanter das Problem der Konstruktion eines genealogischen Judentums zwischen Religion und Volk, zwischen Brauchtum und Mythos deutlich macht. Immerhin wurden große Gruppen von *Beta Israel* im Staat Israel als Staatsbürger und Juden aufgenommen. Gleichzeitig haben manche von ihnen noch nicht ins Zentrum der israelischen Gesellschaft gefunden. Nach den Studien von Stephen Kaplan[43] und Kay Kaufman Shelemay[44] könnte die Anm. 342 (483) weniger skeptisch ausfallen.

S.s Buch stellt im Horizont der Geschichte von Juden und Christen teleologische Geschichtsdeutungen in Frage. Christliche, theologische Klischees über einen befreienden Charakter von Gedächtniskulturen müssen sich dieser Kritik stellen: „Das nationale Gedächtnis wurde auf den Nährboden eines verordneten Vergessens gepflanzt, daher sein sensationeller Erfolg." (285) S.s engagierte Innenperspektive zeigt die Ambivalenz biblischer und nationalistischer Inhalte solcher Erinnerung (vgl. 41f, 45, 143–147, 156, 159). Mythen wandern auch zwischen Christentum und Judentum hin und her und blockieren Zugänge zu wichtigen Fragen. So schafft z. B. die Vorstellung der abrahamitischen Ökumene mehr Probleme, als sie löst (vgl. 273, 310). Es kann nicht die Aufgabe der christlichen Theologie sein, kollektive Gedächtnisinhalte zu pflegen, sondern sie sind mit den wissenschaftlichen Mitteln der Zeit kritisch zu prüfen.

Im Kontext des Buchs von Boyarin fällt bei S. der unbefangene Umgang mit dem Begriff der Religion auf (vgl. 122f, 222 „jüdische Gläubige" in der mediterranen Welt, 225–269 u. ö. über Konversion und Mission, 397 Religion und Eugenik, 415–421). Nachdem S. den Nations- und Ethniebegriff allgemein und im Besonderen in seiner Anwendung auf die Geschichte des Judentums dekonstruiert, benötigt er andere Merkmale, die den Gegenstand der Untersuchung, das Judentum, als Gegenstand quer durch die Epochen und Orte zusammenhalten. Die Chasaren und Berber sind zumindest zeitweise in ihrem eigenen Selbstverständnis Juden. Wenn Boyarin bei den späten Rabbinen Re-Ethnisierung entdeckt, so bleiben die Rabbinen damit doch weit entfernt vom genetischen und rassistischen Volksbegriff des 19. und 20. Jh.s. Die Rabbinen schreiben im Gegensatz zu christlichen Autoren ihrer Zeit (und jüdischen Autoren des 19. und 20. Jh.s) keine Geschichte Israels und erschweren so das Projekt aller Historiker, ihre Epoche in Mastererzählungen einzubauen. Wie sich die spätantiken Rabbinen am Projekt der Erfindung des Judentums als Volk beteiligten, muss eingehender hinterfragt werden. Die Debatte um die Identität Israels ist nicht abgeschlossen.

Boyarin und Sand scheinen zunächst Theorien zu de(kon)struieren, die ihre eigene politische Umgebung legitimieren. Der in Amerika und damit in der Diaspora lebende Gelehrte zeigt, wie die Rabbinen das Judentum als Nicht-Religion und damit in größerer Unabhängigkeit vom Christentum entwerfen. Der in Israel lebende Gelehrte denkt Israel ohne Rückgriff auf biologisch-genetische Vorstellungen von Volk und Nation. Beiden Ansätzen ist allerdings das Anliegen einer langfristigen Zukunftsperspektive Israels und des Judentums der Diaspora gemeinsam. Vielleicht darf man den beiden Historikern unterstellen, dass Boyarin dem amerikanischen Judentum empfiehlt, weniger bloß eine Religion (wie das Christentum auch) zu sein, während S. meint, dass das Judentum im Staat Israel vital genug ist, um ohne historisch unbegründete Mastererzählungen als Religion in eine gewiss komplizierte, aber gerechte Zukunft zu gehen. Die Debatte ist für das Verständnis der Geschichte des Christentums und seine historischen wie auch gegenwärtigen Beziehungen zum Judentum von unmittelbarer Relevanz. (CL)

In dieser Sammelbesprechung konnten nicht alle in den Debatten der Gegenwart verhandelten Thesen dargestellt werden. Ihr Anliegen ist es, einen Einblick in zentrale Bereiche der Diskussion zu bieten und die Bewegung, in die die Forschung gekommen ist, nachzuzeichnen. Ein Abschluss der Arbeit an diesen Fragen ist nicht in Sicht. Daher gilt gewiss auch hier: „Im übrigen, mein Sohn, lass dich warnen! Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben [...]" (Koh 12,12).

[43] Kaplan, Stephen: The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century. – New York: New York University Press 1994.

[44] Kaufman Shelemay, Kay: Music, Ritual, and Falasha History. – East Lansing, Michigan: Michigan State University Press 1986.

Exegese / Bibelwissenschaft

Groß, Walter: **Richter**. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 896 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 115,00 ISBN: 978–3–451–26810–6

Im Rahmen der von Erich Zenger hg. Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament" legt Walter Groß den ersten deutschsprachigen, wissenschaftlichen und allgemeinen Kommentar zum gesamten ‚Buch der Regentinnen und Regenten' seit 50 Jahren vor. Ein besonderes Kennzeichen des Kommentars ist u. a. die von der DFG geförderte Zusammenarbeit mit Erasmus Gaß, der aktuelle archäologische Ergebnisse einbringt, deren Relevanz für das ‚Buch der Regentinnen und Regenten' nicht unterschätzt werden darf. Ausgehend von der Feststellung, dass „keinerlei Konsens in der historischen Rekonstruktion der vorstaatlichen Epoche vorhanden ist, von der im Richterbuch erzählt wird" (78) und zudem eine allgemeine textgenetische Rahmenhypothese aussteht, beruft sich G. vornehmlich auf ein vielschichtiges, gleichberechtigtes Nebeneinander archäologischer, historischer und literarkritischer Ergebnisse. Diese werden umfassend und anschaulich dargestellt, sodass den Rezipientinnen und Rezipienten in der Rolle der/des ‚kanonischen Leserin/-s' und der/des ‚Endtextleserin/-s', als sich unterscheidenden, hypothetischen Größen, offen die Gewichtung einzelner Erkenntnisse und deren Abwägung überlassen werden. Die Wahrnehmung der/des ‚Endtextleserin/-s' und der/des ‚kanonischen Leserin/-s' unterscheiden sich hinsichtlich des literarischen Zusammenhangs: Ist dem/der ‚Endtextleser/in' das gesamte ‚Buch der Regentinnen und Regenten' vor Augen, rekurriert der/die ‚kanonische Leser/in' auf umfassendere, gesamtbiblische Zusammenhänge.

G. konstatiert für das ‚Buch der Regentinnen und Regenten' folgende literarische Wachstumsphasen: Für den Kernbereich von Ri 2,6–12,15 aus den Großen Regenten macht er isolierbare, nicht vollständig erhaltene Fragmente aus, „die in ihrem Grundbestand von Spuren der späteren Bearbeitungen noch frei sind" (82). Diese Erzählstoffe der Akteure Ehud, Jael, Gideon und Jiftach, die er überwiegend ins 10.–8. Jh. datiert, wurden durch eine/n oder mehrere vordeuteronomistische Autorinnen und Autoren gesammelt und unverbunden ausgebaut, wobei diese Bearbeitung frühestens aus dem Ende des 7. Jh.s und spätestens aus dem 6. Jh. stammt. Der/die erste deuteronomistische Redaktor/in bringt die bis dato unverbundenen Heldenerzählungen „in zeitliche Abfolge, integriert, die Erzählung von Jiftach rahmend, in zwei Teilen Fragmente der Liste Israel in Sukzession regierender Männer […]" und „läßt so die Heldenkämpfe explizit in der vorstaatlichen Zeit spielen" (85). Diese/r Dtr^R deckt sich entweder mit dem/der Vf./in der Erstausgabe eines Dtr^G oder, was G. bevorzugt annimmt: Der/die Dtr^R ist ein/e jüngere/r Autor/in, der/die „die heilvolle Gründungsgeschichte Israels Ex–Jos mit der von den Königsbüchern nach vorn gewachsenen dtr gestalteten Geschichte von Israels Staatlichkeit Sam–Kön zu einer umfassenden Geschichtserzählung verbindet" (86). Ein/e zweite/r jüngere/r, sekundäre/r Redaktor/in, Dtr^S, fügt die Abschiedsrede Josuas in Jos 23 und weitere Zusätze ein. Den Stoff der Abimelecherzählung datiert G. in die zweite Hälfte des 12. Jh.s, wobei die „vorliegend[e] Form erst in der frühen Königszeit formuliert" wurde. Durch die Hinzufügung der Abimelech-Erzählung „erreicht die königtumsfeindliche Linie des Richterbuches einerseits, die Verherrlichung Gideons andererseits ihre höchste Steigerung" (87). Des Weiteren hat ein/e nachexilische/r Autor/in durch Ri 11,12–28 „die Erzählungen von Israels Auseinandersetzungen der Landnahmezeit mit den Amoritern und den Moabitern" (87f) reinszeniert. Für die Simson-Erzählungen datiert G. den aus volkstümlichen Einzelsagen gebildeten Erzählkranz in Ri 14+15* in das 7. Jh. Aus diesem hat ein/e nachexilische/r Autor/in die letzten Regentenerzählungen in Ri 13–16 gestaltet. Ein/e weitere/r junge/r Autor/in lässt in 2,1–5 den JHWH-Boten aus Ex 23,20–25 sowie in Ri 6,7–10 einen namenlosen Propheten auftreten. Zuletzt hat ein/e nachexilische/r Autor/in, als „letze[r] bedeutende[r]" (91), mit Ri 1+17–21 um das ‚Buch der Regentinnen und Regenten' einen Rahmen arrangiert.

Wie in dieser Reihe üblich, wird der Kommentar durch ein allgemeines, sehr ausführliches Literaturverzeichnis (17–74), dessen Titel abermals an relevanter Stelle erscheinen, eröffnet.

Dem folgt eine viergliedrige Einleitung (77–95), die einen Überblick zum Namen des Buches und dessen Stellung im Kanon (77), zur Konzeption des Kommentars (78–82), zu den literarischen Wachstumsphasen (82–94) und zum Text des ‚Buches der Regentinnen und Regenten' und alten Übersetzungen (94f) bietet. Auffällig bei der Auseinandersetzung mit dem Namen des Buches ist, dass G. weiterhin vom Richterbuch spricht, jedoch feststellt, dass diese „juridische Übersetzung […] weder der Bedeutungsbreite und der Verwendungsweise des hebräischen Verbs *schafat* noch im Richterbuch der Tätigkeit der Männer" (77) entspricht, und aufgrund dessen den Terminus ‚Regenten' wählt. Inkonsequent bleibt so die Bezeichnung des biblischen Buches als Richterbuch, aber die Wahl des Terminus ‚Regenten' für die *schafatim*. Des Weiteren findet die eindeutig als solche bezeichnete Regentin Debora (Ri 4,4) keine explizite Berücksichtigung bei der Namensgebung des Buches, noch bei der Übersetzung des *schafatim*-Titels. Daher wird in dieser Rezension vom ‚Buch der Regentinnen und Regenten' gesprochen.

Das in der Einleitung dargelegte Konzept wird im nahezu 800-seitigen Kommentar konsequent umgesetzt, den G. in üblicher Weise, jedoch unter Ergänzung einer personenzentrierten Gliederung, wie sie dem ‚Buch der Regentinnen und Regenten' gerecht wird, arrangiert: Ein echter Buchanfang – die unvollendete Landnahme (98–154); Der JHWH-Bote klagt an (155–178); Ältere Übergänge von Josua zu den Regenten – Programm der Regentenzeit (179–216); Der Regent Otniel (217–223); Der Retter Ehud (224–248); Der Retter Schamgar (249–252); Die Regentin Debora und Barak – Die Prosaerzählung (253–287); Das Lied der Debora (288–349); Der Held Gideon (350–476), der König Abimelech (477–527); Die Regenten Tola und Jair (528–536); Der Regent Jiftach (537–632); Die Regenten Ibzan, Elon und Abdon (633f); Der Regent Simson (635–746), Die Daniten (747–795); Die Schandtat von Gibea und deren Ahndung durch die Gemeinde Israels (796–886). Dabei nehmen die einzelnen Kap. einen bisweilen sehr unterschiedlichen Umfang ein, dies entspricht jedoch dem aktuellen Umfang und Stand der Forschungen: So umfasst das Lied der Debora (Ri 5,1–31b), dem G. ein eigenständiges Kap. widmet, ca. 60 S., die Simson-Erzählungen (Ri 13–16) hingegen ca. 110 S. Grundsätzlich gliedert sich jedes der 16 Kap. in die Kernbereiche Text, Analyse und Auslegung. Diese werden wiederum, so denn nötig, um Spezifika wie bspw. Erläuterungen zu den Entstehungshintergründen, Intentionen der Autorinnen und Autoren und Aspekten der Rezeptionsgeschichte erweitert. Die Analyse nimmt die Aspekte des Textaufbaus und der Textgenese in Form literarkritischer Untersuchungen auf. Ergänzt wird dies um 14 Karten. Die Auslegung geht in gewohnter Weise in einer Satz-für-Satz-Analyse vor und nimmt den umfangreichsten Teil ein. Die sich bei den textumfangreichen Kap.n anschließende Synthese variiert inhaltlich und umfasst bspw. die Intention der Autor/inn/en, Rollen der Akteure, historische Rückfragen und Aspekte der Rezeptionsgeschichte. Zwar bietet Letzteres nur wenige paradigmatische Beispiele zeitgenössischer und religiös-theologischer Fragestellungen, die aufgrund des Umfangs ausschließlich skizziert werden, dennoch können Rezipientinnen und Rezipienten vergangene Ansätze und aktuelle Fragestellungen, so auch aus Bereichen der feministischen Theologie, partiell verfolgen.

Dieser lang erwartete Kommentar muss sich enormen Herausforderungen und überragenden Erwartungen stellen, welche er zu Recht nicht gänzlich erfüllen kann, gibt es doch an einzelnen Stellen kleine Unklarheiten.

Alles in allem schließt der ‚Regentinnen und Regenten'-Kommentar von Walter Groß dennoch eine unentbehrlich zu füllende, langjährige Lücke in der dt. atl. Wissenschaft.

Neuendettelsau Renate Jost / Tina Binder / Jonas Leipziger

Judge, Edwin Arthur: **The First Christians in the Roman World:** Augustan and New Testament Essays. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XIX) 786 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 229), kt € 149,00 ISBN: 978–3–16–149310–2

Der vorliegende Sammelbd. mit 44 Aufsätzen des australischen Althistorikers Edwin Judge schreitet ein weites Feld ab. Der einführende Aufsatz des Hg.s würdigt nach einem biographischen Abriss des Vf.s ausführlich die folgenden Aufsätze, die in vier Teilen erscheinen.

Teil eins bietet 18 Aufsätze zu verschiedenen Aspekten der Herrschaft des Augustus und seiner Zeit (33–45). Der *zweite Teil*, „Das Römische Reich und die ersten Christen" (347–62), ist den Berührungspunkten der ersten Christen mit der sozialen Welt des Römischen Reichs gewidmet. Nur einige Aufsätze können erwähnt werden: „Ethical Terms in St Paul and the Inscriptions of Ephesus" (368-77); „'We Have No King But Caesar': When Was Caesar First Seen as a King?" (395–403); „Was Christianity a Religion?" (404–15); „'Signs of the Times': The Role of the Portentous in Classical and Apostolic Narrative" (416–23); „The Mark of the Beast, Revelation 13:16" (424–26) sowie drei Studien, wie urchristliche Verkündigung von den Zeitgenossen aufgenommen worden sein dürfte: „The Gentile Response to Judaism in the First Century" (427–30); „Judaism and the Rise of Christianity: A Roman Perspective" (431–41); „The Origin of the Church at Rome: A New Solution?" (442–55) und „The Decrees of Caesar at Thessalonica" (456–62).

Im *dritten Teil* befinden sich unter dem Titel „Soziale Innovation in den urchristlichen Gemeinden" die Beiträge J.'s, die teilweise auch in der deutschen ntl. Wissenschaft rezipiert wurden. Schon früh hatte J. sich der sozialen Herkunft und Zusammensetzung urchristlicher Gemeinden und anderen sozialgeschichtlichen Fragestellungen des Urchristentums zugewandt und diese auf eine für die ntl. Wissenschaft oft herausfordernde und erfrischend andere Weise behandelt. Entgegen den Thesen von Deissmann und Kautsky (das Urchristentum als Bewegung der untersten gesellschaftlichen Schichten, sein Hauptprotagonist ein Handwerker am wirtschaftlichen Rand der Gesellschaft) hatte J. gezeigt, dass das Urchristentum, trotz seines Ursprungs im aramäischsprachigen und weitgehend ländlich geprägten Palästina, in den großen urbanen Zentren des östlichen Mittelmeerraums Anhänger sammelte und aufblühte (die neuere Forschung hat zu einer neuen Sicht auf die wirtschaftliche, soziale, politische und religiöse Situation in Galiläa und Jerusalem geführt, sodass der Weg des Urchristentums in die urbanen Zentren heute weniger erstaunlich erscheint). Der erste Aufsatz ist zugleich der einzige deutsche Beitrag im Bd.: „Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft: Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert" (464–525; unter gleichem Titel als kleine Monographie 1964 erschienen; Wuppertal: R. Brockhaus). Andere Beiträge sind: „The Early Christians as a Scholastic Community" (526–52); „The Roman Base of Paul's Mission" (553–67; „One third of those around St Paul bear Latin names, ten times more than we should expect", 553); „Demythologising the Church: What is the Meaning of 'the Body of Christ'?" (568–85); „Contemporary Political Models for the Interrelations of the New Testament Churches" (586–96; zu den hell.-röm. Modellen gehören die Einheit der Republik, Bündnisse von Republiken, die Vereinigung von Völkern und Rassen sowie die Gemeinschaft der Menschheit); „Did the Churches Compete with Cult-groups?" (597–618) und „'On This Rock I Will Build My *ekklesia*': Counter-cultic Springs of Multiculturalism" (619–68).

Der *vierte Teil*, „Die ersten Christen und die Transformation der Kultur", gilt dem Umgang der ersten Christen mit den Curricula klassischer Bildung: „St Paul and Socrates" (670–83); „The Appeal to Convention in St Paul" (684–92), „The Conflict of Educational Aims in the New Testament" (693–708); „The Reaction Against Classical Education in the New Testament" (709–16) und „The Biblical Shape of Modern Culture" (717–32). Eine Auswahl der Veröffentlichungen J.'s und verschiedene Indizes beenden den anregenden Bd.

Es ist zu begrüßen, dass die Aufsätze J.'s, die teilweise in verschiedenen australischen Publikationen nur mühsam zugänglich waren, nun gesammelt vorliegen. Sie bieten nach wie vor interessante und wichtige Perspektiven auf die Geschichte des Urchristentums, seine Zusammenset-

zung, die ntl. Ekklesiologie und die vielfältige Interaktion der ersten Christen mit ihrem Umfeld. Dem Hg. gebührt besonderer Dank, da er neben guten Zusammenfassungen der Beiträge akribisch schildert, wie die einzelnen Aufsätze von J. bis jetzt rezipiert wurden (in der dt. Diskussion u. a. durch G. Theißen), und die Entwicklungen sowie den gegenwärtigen Forschungsstand zu den untersuchten Fragen umreißt, sodass die Einleitung gleichsam einen Forschungsüberblick zu den ersten Christen und der römischen Welt bietet.

Bergneustadt Christoph Stenschke

Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, hg. v. Thomas Schmeller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. (X) 208 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 69), geb. € 54,90 ISBN: 978–3–525–53968–2

Durch die literaturwissenschaftliche Gattungskritik weht seit einiger Zeit frischer Wind. Der Vorstoß von Thomas G. Rosenmeyer, Gräzist und vergleichender Literaturwissenschaftler in Berkeley, der das gesamte Gattungskonzept für die Antike als anachronistisch kritisiert, hat im englischsprachigen Raum eine fruchtbare Diskussion über Grund und Grenzen von Texttypologien ausgelöst. In der deutschsprachigen Bibelwissenschaft herrscht indes noch allzu oft die Vorstellung, die Gattung bündle objektive Seinsmerkmale, die die Zuordnung in ein formgeschichtliches „Postfach" erlauben. Es ist daher zu begrüßen, dass sich die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler bei ihrer Tagung 2007 in Mödling bei Wien dem Wind ausgesetzt, der Gattungskritik zugewandt und dabei gezielt den Kontakt zur klassischen Philologie geknüpft hat. Naturgemäß stehen die Probleme der narrativen Textsorten Biographie und Historiographie im Vordergrund.

Einleitend versucht *Detlev Dormeyer* (1–33) den Einfluss der griechischen Geschichtsschreibung auf die ntl. Erzählbücher darzustellen und vermehrt zu diesem Zweck die biblische Gattungskritik um weitere kategoriale Unterteilungen. Im Anschluss an E. Blum hebt er eine erste von einer im Griechischen beheimateten zweiten Fiktionalität ab: „Diese Differenzierung zwischen Ereigniserzählung mit theologischen ad-hoc-Deutungen (= Fiktionalität 1. Grades) und kritischer Geschichtsschreibung mit reflektierter Fiktionalität 2. Grades trifft m. E. den Unterschied zwischen AT und NT." (3) Die atl. Literatur also erzählt naiv – die ntl. Literatur schreibt kritische Geschichte. Dies scheint allzu vereinfacht gesehen. „Inzwischen" – so D. näher – „besteht ein Konsens, dass der auctor ad Theophilum mit seinen Prologen seine zwei Bücher der griechischen Historiographie, also der fiktionalen Geschichtsschreibung 2. Grades, zurechnet." (17) Diesen Konsens vermag ich nicht wahrzunehmen. Genauer ordnet Lk – wie D. dem Nomen πράγματα in Lk 1,1 entnimmt – sein Opus „explizit der pragmatischen Geschichtsschreibung zu" (17) – und dies „wissenschaftlich verantwortet" (33) –, freilich ohne den „methodischen Atheismus" zu übernehmen, den D. den „Theoretikern der pragmatischen Geschichtsschreibung" zuschreibt (20). In diesem Grundanliegen sei Lk Josephus vergleichbar, aber auch Plutarch, der „[w]egen des Protestes gegen den theoretischen Atheismus" keine pragmatische Geschichte schreibe, sondern Bioi (20). Hier walten aus meiner Sicht anachronistische Prämissen neuzeitlicher Religionskritik. Weder Thukydides noch Polybios (signifikant Pol. 36,17) präsentieren sich (methodisch oder theoretisch) als Atheisten, wenn sie auch der *religio mythica* distanziert gegenüberstehen (nicht aber der *religio civilis* und gewiss nicht der *religio naturalis*). Und gewiss kann das Vorkommen des Lexems πράγμα nicht schon die kategoriale Zuweisung zur pragmatischen Geschichtsschreibung begründen, nach deren Lebenssitz in einer urchristlichen Gemeinde man vergeblich fragt.

Gleichzeitig weist D. das Johannesevangelium wie die Synoptiker der „pathetischen Geschichtsschreibung" zu (31). So sind die Evangelien als Geschichtsschreibung (D. schließt sich hier E.-M. Beckers Vorstoß an) pragmatisch, pathetisch, also auch tragisch (12), und – mit den Wunderhandlungen – mimetisch (13). In der Altphilologie werden diese Typisierungen nur noch sehr behutsam herangezogen. Da, von der pragmatischen Historiographie abgesehen, die Vertreter der genannten Gattungszweige weithin verschollen sind, hätten wir im NT ihre einzigen überlebenden Repräsentanten. Würde dies akzeptiert (woran ich sehr zweifle), wäre die antike Gattungsgeschichte umzuschreiben. Insgesamt wird mir nicht deutlich, welcher literarische Beschreibungsgewinn durch eine Vielzahl von Kategorisierungen dieser Art erzielt wird. Über das, was einst Eckhard Plümacher prägnanter und deutlicher erarbeitet hat, führt der Beitrag leider nicht hinaus. Die gattungsgeschichtlich wesentlichen Fragen nach Verstehenshorizont, Funktion und Rezeption von Textgruppen bleiben außerhalb seiner Reichweite.[1]

[1] Am Rand notiert der Rez. seine Überraschung, dass er die von Gerd Häfner und ihm in Auseinandersetzung mit dem historischen Konstruktivismus geschriebene Studie „Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese" (Neukirchen-Vluyn ²2009) bei D. seinerseits als „Konstruktivismus" („als Paradigmenwechsel gegenüber Produktionen wie denen von Dan Brown") verbucht sieht (11f, Anm. 41). D. kritisiert meine Wendung „hellenistisch-frühreichsrömische Geschichtsschreibung" und argumentiert nachvollziehbar: „Es gibt eine hellenistische, es gibt eine römische Geschichtsschreibung. Die Vertreter der Altertumswissenschaft haben bisher sorgfältig zwischen beiden Typen unterschieden." (ebd.) Vielleicht ist der Hinweis nicht überflüssig, dass ich mit der Wendung nicht „griechisch-lateinisch" meine, sondern versuche, die – auch von D. selbst benutzte – Wendung „griechisch-römische Geschichtsschreibung" zeitlich präziser einzugrenzen. In der Sache scheint mir der Grundgedanke D.s anfechtbar. Wenn irgendwo, so dürfte im Feld der Historiographie die griechische Literatur die lateinische (später auch umgekehrt) beeinflusst haben. Dass die formale wie sachliche Symbiose mit den griechischen Vorbildern „keine periphere und zusätzliche Erscheinung, sondern ein dauerndes konstituierendes Element der römischen Geschichtsschreibung" darstellt, betont etwa *D. Timpe, Memoria* und Geschichtsschreibung bei den Römern (1996), in: Ders., Antike Geschichtsschreibung. Studien zur Historiographie, hg. v. U. Walter, Darmstadt 2007, 64–85: 79f.

Mit erheblich sensiblerem Blick für die Flexibilität der Textsorten bestimmt *Martin Ebner* (34–61) das Verhältnis zwischen Bios und Historia. Sein klar konturierter und auch textpragmatisch aufschlussreicher Beitrag arbeitet jene Gattungskreuzung heraus, die von dem Oxforder Altphilologen Christopher Pelling – mit breitem Echo in der britischen Forschung – die *bio-structure* der hellenistisch-frühreichsrömischen Geschichtsschreibung genannt worden ist: Ein von einzelnen Handlungsträgern dominierter Geschichtsverlauf fördert die aktantenzentrierte Geschichtsschreibung (oder Herrscherpanegyrik); die (aus ihm resultierende) Privatisierung der Lebenswelten lässt ein individualethisches Interesse am Bios wachsen. Viten sind daher politisch brisant, namentlich in der von senatorischer Seite als repressiv empfundenen Ära Domitians, in der das Interesse an „alternativen" Bioi Freiheit und Leben kosten konnte. Am Beispiel der Bios-Historia des *Agricola* zeigt E. auf, wie Tacitus nicht zuletzt im Modus der Gattungskreuzung das Geschichtsmonopol des Herrschers bestreitet. Wie von selbst ergibt sich daraus die Relevanz für das älteste Evangelium als Kontrastvita und das lukanische Doppelwerk als biosbasierte und -strukturierte Geschichtsschreibung.

Christoph Heil (62–94) fragt nach dem Texttyp Evangelium als solchem und plädiert für die zwei Teilgattungen Erzähl- und Spruchevangelium. Er geht die diskutierten Bestimmungen des Erzählevangeliums (analogielose Kleinliteratur, Aretalogie, Historiographie, fachwissenschaftliches Handbuch, Biographie, Roman) durch und gelangt zu einem triftigen Ergebnis: Biographie mit romanhaften und historiographischen Erzählelementen und in jüdischer Traditionskontinuität. Aufmerksamkeit verdient die Teilgattung Spruchevangelium, der H. das Thomas-Evangelium und die Spruchquelle Q – ein Forschungsschwerpunkt von H. – zurechnet. In der Tat sind die Bedenken gegen die Auffassung von Q als Evangelium, sofern sie theologischer Natur sind, nicht tragfähig: Was ein Evangelium ist, kann sich nicht an seinem kerygmatischen Gehalt (also etwa paulinischer Soteriologie oder der Präsenz eines Passionsberichts markinischer Art) messen. Träfe es zu, dass Q „sich selbst als Evangelium verstand", wie H. auf der Grundlage von Q 7,22 behauptet (74; vgl. 70f), wäre das Problem gelöst. Da aber der Begriff hier nicht zur literarischen Selbstbeschreibung eingesetzt wird, taugt er m. E. nicht als Gattungsqualifikant. H. betont, dass Funktion und Rezeption zur Gattungsbestimmung gehören, aber diese wie jene bleiben für Q allzu undeutlich. Die Parallele zum Thomas-Evangelium, das sich zwar nicht selbst Evangelium nennt (so wenig wie die kanonischen Evangelien), das aber in der frühen Kirche und durch die titularen *subscriptiones* als solches bezeichnet wurde, mag weiterhelfen.

Maßgeblich ist am Ende das definitorische Gewicht, das man der narrativen Grundstruktur und der Kommunikabilität geben will. Aus meiner Sicht sollte das Evangelium als (episodisch-)biographische Erzählung (mit religiös-sinnstiftender – „kerygmatischer" – Wirkabsicht) der Bios-Literatur, Q dagegen als instruktive Spruchsammlung (mit religiös-sinnstiftender – „kerygmatischer" – Wirkabsicht) den Gnomologien zugeordnet werden (vgl. 79f). Der Übergang zum Biographischen, „Kerygmatischen", spezifisch Urchristlichen ließe sich mit dem Beiwort „*evangelische* Spruchsammlung" markieren. Der Vorteil liegt m. E. darin, dass so das Schnittfeld mit anderen Spruchsammlungen (alttestamentlichen, frühjüdischen, paganen) zur Geltung kommt. Für die Teilgattung Spruchevangelium im Sinne H.s haben wir jedenfalls nur einen klaren Kandidaten: das Thomas-Evangelium. Im Verein mit Q daraus eine Gattung zu generieren, ließe weder die antike Lektüre-Erwartung noch die exegetische Beschreibungssprache fassbarer werden. Die von H. angeregte Zuordnung scheint mir daher zwar möglich, aber kaum empfehlenswert.

Dem die Gattungsdiskussion besonders bewegenden lukanischen Doppelwerk wendet sich *Christoph Gregor Müller* (95–126) zu, der sich durch seine wegweisende Habil. über die biographische Synkrisis bei Plutarch und in Lk 1f für diese Aufgabe empfiehlt. Bereits im Proömium Lk 1,1–4 stößt er auf einen historiographischen Geltungsanspruch, der freilich bereits einen Vers weiter deutlich an die biblische Erzähltradition anknüpft. In engem Kontakt zur aktuellen Altphilologie nimmt M. die Verflüssigung hellenistisch-frühreichsrömischer Textsorten wahr: Lk schließt sich nicht an eine bestimmte Richtung der antiken Historiographie an, sondern variiert die Gattungsmöglichkeiten. Aus dem biographischen Erzählen hebt M. besonders die episodische Charakterzeichnung durch Plutarch heraus. Besonders fruchtbar für die Exegese des lukanischen Doppelwerks ist der Hinweis auf die strategische Funktion des exemplarischen Erzählens, das das Evangelium konkret erdet, das Ethos der Leser ausrichtet und deren Identität formt (116–119). Zwischen biblisch-jüdischer Kontinuität und universaler Weitung siedelt Lk im Modus von Bios und Historia und in personaler Fokussierung das Heil an. Eine klare und überzeugende Gesamtinterpretation!

Stefan Schreiber (127–154) ordnet das vierte Evangelium der – insgesamt sehr flexiblen – Bios-Literatur zu und hebt dabei den politisch brisanten Gesichtspunkt einer Königsbiographie im Kontrast zur zeitgenössischen Herrschervita hervor. Er sieht gattungstypisch die Herkunft des Hauptaktanten im Prolog markiert, die leitbildliche Charakterzeichnung und den narrativen Spannungsbogen in der gesamten personenzentrierten Darstellung, die Synkrisis etwa im Vergleich mit dem Täufer Johannes oder mit Mose. Da S. auch in der antiken Vitenliteratur Nachträge findet, plädiert er dafür, die beiden johanneischen Epiloge perspektivisch aufeinander zu beziehen und Kap. 21 als Versuch zu lesen, die eigene Dignität der in Joh 20,30f abgeschlossenen Tradition und die integrative Kraft des petrinischen Urchristentums auszubalancieren. Die einzelnen gattungstypischen Vitenelemente begründet S. im Vergleich durchaus triftig. Jedoch bleibt ein Unbehagen, da es eben nicht mehr als einzelne Elemente sind. Die Lektüre-Erwartung des intendierten Lesers bezieht sich aber gerade im vierten Evangelium weniger auf den nachgezeichneten Bios als auf die Präsenz des Offenbarers. Dieser offenbarungstheologische, höchst präsentische Grundzug wird in der Gattungsbeschreibung nicht erfasst. Insofern Gattungen Schreib- und Lektüremuster darstellen, wirkt diese Leerstelle irritierend.

Mit ernüchternden Einsichten taxiert der Beitrag von *Ingo Broer* (155–178) das Verhältnis zwischen Historiographie und Autobiographie. Der Titel „Autobiographie und Historiographie bei Paulus" führt etwas in die Irre: Von 24 Seiten sind fünf

dem Apostel (bes. Gal 1f) gewidmet. B. skizziert die Entwicklung der Autobiographie von den Anfängen bis in die Moderne. Die Unterscheidung zwischen Bios und Historia scheint mir schwieriger zu sein, als B. im Anschluss an H. Sonnabend annimmt. Dass die Historia nach den Vorstellungen der Antike eine „streng an den Tatsachen orientierte Darstellung" zu sein habe (167), halte ich für einen Anachronismus. Insgesamt wird deutlich, dass die Autobiographie einen hohen Grad von Selbstlegitimation, Selbstidealisierung und Fiktionalität birgt. Für die Deutung des Paulus ergibt sich aus den Ausführungen eine methodologische Reserve gegenüber dessen Selbstdeutungen.

Gerd Häfner (179–207) widmet sich den biographischen Elementen in der Paulus-Rezeption. Sie sind schwach ausgeprägt in den Deuteropaulinen (Eph, Kol, 2 Thess) und den Patres Apostolici (1 Clem, PolPhil, IgnRöm). Hier wird jeweils der Dienst des Apostels samt seinem Leiden hervorgehoben. In den Pastoralbriefen – ein Forschungsschwerpunkt H.s – nimmt der Bios schärfere Konturen an und gewinnt in der Brieffolge auch den eindrücklichen Wert einer linearen Darstellung der letzten Reise des „sterbenden Apostels". Gerade 2 Tim ist als abschiedliches Vermächtnis geeignet, die Abwesenheit des Apostels aus seiner Gemeinde ordnend vorwegzunehmen. Aufschlussreich sind die Beziehungen zwischen dem Apostel und seinen Mitarbeitern und Gegnern: Hier verschafft sich weniger individuelles Vergangenheitswissen als das aktuelle Interesse an theologischen Konstellationen Geltung. Die Rolle des Titus (2 Tim 4,10) deutet H. in einer ungewohnten, aber einleuchtenden Weise negativ: Auch er hat den Apostel verlassen. Insgesamt tritt Paulus weniger als historisches Individuum denn als Exempel vor Augen: der bis in den Tod vorbildlich Glaubende, Lehrende, Handelnde – der bekehrte Sünder – der prototypische Amtswalter im Angesicht der Falschlehre – der Gründervater und Traditionsstifter. Die paradigmatische Funktion des Paulus wird so weit getrieben, dass er als Beispiel für eine von den Vorfahren rührende christliche Frömmigkeit angeführt werden kann (2 Tim 1,3). Kurzum: Paulus ist nicht historisches Individuum, sondern Zeit übergreifender Charakter, der in seiner ganzen Existenz das Evangelium einladend verkörpert. Die biographischen Elemente stehen im Dienst der personalen Inszenierung des Kontinuitätsanspruchs. Hier ergibt sich ein bezeichnender Kontrast zu den Thekla-Akten, die auf die Lebenszeit vor den Pastoralbriefen zurückblenden und ihnen, abermals mittels biographischer Elemente, namentlich personalen Beziehungsspiegeln, eine theologische Alternative entgegensetzen: „Die Biographie gerät in den Sog des *Kampfes um das Paulus-Erbe*" (206).

Die Dokumentation einer thematisch konzentrierten Arbeitstagung vereint mit einer für Sammelbd.e ungewöhnlichen sachlichen Geschlossenheit die spezifischen Zugangsweisen jener Kompetenzträger, die der verhandelten Sache besonders nahestehen. Deshalb hätte sich die Risikobereitschaft gelohnt, den Bd. mit einem kritischen Forschungsfazit zu beschließen. Insgesamt treibt er die exegetische Gattungskritik deutlich voran und belegt mit fast allen Beiträgen, dass sie alles andere als ein ästhetisches Sortierspiel ist. Indem sie den kulturellen Kontext und damit die literarische wie theologische Leistung der ntl. Literatur verortet, legt sie – sehr konkret – den Grund für das Verstehen der christlichen Botschaft.

München Knut Backhaus

Ebner, Martin: **Das Markusevangelium**. Neu übersetzt und kommentiert. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2008. 176 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–4600–32072–7

Das MkEv ist die älteste Jesusgeschichte des frühen Christentums. Der Evangelist war der erste, der eine kohärente Erzählung von Jesus von Nazaret geschaffen hat. Seine Pioniertat wurde durch die Bedeutung, die v. a. das erste Evangelium in der altkirchlichen Literatur und Theologie gewann, bereits früh verdeckt. Vom MtEv, aber auch vom LkEv her betrachtet, wirkte das zweite Evangelium stets „defizitär", schon durch seine geringere Länge und geringere Anzahl an Jesusworten, die es enthält, und durch seinen Schluss, welcher nicht mehr von Erscheinungserzählungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern berichtet. Die textliche Überlieferung des MkEv war von früher Zeit an durch Paralleleinfluss vom Text der Großevangelien her gekennzeichnet. Man suchte im Licht der „vollständigen Evangelien" zu implementieren, was man bei Markus vermisste. Schon früh wurde auch immer wieder das im Vergleich zu den Großevangelien scheinbar schlechtere Griechisch bemängelt. Bis heute ziehen sich entsprechende Urteile durch die Forschungsliteratur.

Doch gilt es die Perspektive umzukehren. Markus stand am Anfang. Und dieser frühchristliche Autor war nicht lediglich ein Sammler und Tradent von Überlieferungen, die er mehr oder minder additiv zusammenfügte, wie die ältere Formkritik meinte. Er war ein begabter Schriftsteller, der planvoll ein literarisch und theologisch äußerst ambitioniertes Ganzes schuf.

Insofern ist es ein wichtiges und spannendes Unterfangen, das zweite Evangelium *als Text in neuer Übersetzung* in der Gestalt eines eigenen Buches aus seiner späteren kanonischen Umklammerung freizusetzen und als solches zu analysieren. Martin Ebner, Neutestamentler an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, tut dies in äußerst kundiger und umsichtiger Weise auf der Grundlage zahlreicher eigener Forschungsbeiträge, die ihm die Markusforschung verdankt. Wer sich etwas in der Markusforschung auskennt, sieht Seite für Seite, wie E. auf sehr breiten und fundierten Kenntnissen bzgl. einzelner exegetischer Fragenkreise aufbaut (z. B. 34 zu den Zöllnern; 39 zu den Herodianern; 75–77 zur pharisäischen Reinheitstora u. v. a. m.).

Eine kurze Einleitung (5–16) steht am Beginn; sodann folgt das Buch abschnittsweise den episodischen Zusammenhängen des markinischen Textes. Hierbei werden Phasen unterschiedlichen Umfangs und unterschiedlicher Reichweite erkannt. Konstitutiv ist nach E. ein Aufbau in fünf Hauptteilen, die jeweils mit einem geographischen Stichwort in Zusammenhang gestellt werden: Mk 1,1–15 wird mit „in der Wüste" überschrieben; Mk 1,16–8,21 ist dem „Meer von Galiläa" zugeordnet; Mk 8,27–10,52 spielt „auf dem Weg" und wird durch die beiden Blindenheilungen in Mk 8,22–26 sowie 10,46–52 gerahmt. Den Jerusalem-Teil der Erzählung Mk 11,1–15,41 bezieht E. auf die beiden Brennpunkte „Berg" und „Tempel"; der letzte kurze Erzählzusammenhang Mk 15,42–16,8 wird mit „im Grabmal" tituliert. In der episodischen Einzelinterpretation sind Zwischenabschnitte im Kursivdruck eingeblendet, die jeweils Orientierung im Erzählaufriss schaffen.

Konzentriert auf das Wesentliche, fördert das Buch die hohe und vielfältige Kunst der narrativen Dramatik und ihrer Öffnung hin zur Leserschaft zutage. Auf der Ebene der Koordination von Einzelepisoden sind die Mittel der Verschachtelung („sandwich"; z. B. Mk 14,54.55–65.66–72) und des Kontrasts durchgängig beachtet (z. B. bei Mk 6,14–29.35–44). Es gehört zu den ausgesprochenen Stärken der Kommentierung, dass die Techniken der Bildung von Ebenen und Phasen der Erzählung nicht simplifiziert werden. Oft findet sich dagegen in der Literatur der Hinweis auf die einfache Linienführung dieser Jesusgeschichte. Dass es so „einfach" nicht ist, lernt man bei E. und kann es etwa exemplarisch an den mit Boot und Brot befassten Szenen im Galiläa-Teil der Erzählung studieren. Erstaunlich ist, wie vielfältig und multifunktional der Evangelist das Boot als Mittel der Inszenierung von Missionserfolg, der Distanzierung und der Generierung ekklesiologischer Räume und „Übergänge" hin zur heidnischen Leserschaft nutzt (vgl. zu Mk 6,45–52 u. a.; vgl. die „Theologische Landkarte": 176).

Nutzerinnen und Nutzer des Buches werden nicht in Welten ihnen fremder Fachdiskussionen entrückt, sondern stets beim markinischen Text gehalten. Grundentscheidungen der Interpretation sind in durchweg verständlicher, griffiger und plastischer Sprache präsentiert, auch wenn in Anbetracht des begrenzten Raums nicht alle Fragen der Textinterpretation ausgeleuchtet werden können.

Die Übersetzung, die eine Arbeitsübersetzung ist und die Nähe zum griechischen Text wahrt (172), wird nur an wenigen Stellen unnötig sperrig. So hätte vielfach ohne größeren Sinn- und Profilverlust die im Deutschen angemessene Satzstellung gewählt werden können; vgl. z. B. bei Mk 6,52.55; 9,47 u. v. a.; ist „einen Mord machen" in der Übersetzung besser als: „einen Mord begehen" (157)? Etc. Grundsätzlichere Fragen: Soll man sich in der Übersetzung wirklich vom „Gleichnis" verabschieden, und ist „Vergleich" ein besserer Begriff (zu Mk 4 u. a.)? – Dies scheint aus vielerlei Gründen fraglich, zumal in der Überschrift der Kommentierung von Mk 4,26–29 dann doch „Gleichnis" steht (53) und bei Mk 4,1–9.13–20.30–32 – unerklärt im Unterschied – der *terminus* „Parabel" eingeführt ist (47, 50, 53). Die „Jünger" werden durchgängig als „Schüler" wiedergegeben. Dies kommt einerseits sowohl der Etymologie als auch der markinischen Konzeption nahe; andererseits erfasst es nur einen Teil der im zweiten Evangelium sehr weit gefassten und wichtigen Vorstellung und weckt zielsprachlich Missverständnisse. Die Kommentierung selbst stellt immer wieder heraus, dass Jesus bei Markus als „Lehrer" auch Dämonenbanner und Wundertäter ist (26) und sich seine „neue Lehre in Vollmacht" nicht auf Aspekte schulischer Paideia reduzieren lässt.

Trotz des begrenzten Raumes gelingt es der Kommentierung, das Evangelium in seinem besonderen Profil zu erschließen und dem Text, den E. der antiken Vitenliteratur zurechnet, zugleich Aktualität zu verleihen. Dies betrifft zu allererst die *lectio politica*.

Die markinische Erzählung, wie E. sie erschließt, entwirft eine soziale Konzeption, die sich kontrafaktisch zu Verhaltensmustern der zeitgenössischen römischen Mehrheitsgesellschaft verhält. Kreuzesnachfolge wird im zweiten Evangelium „in sozialen Kategorien gedacht […], die im Kontrast zu gesellschaftlichen Wertmaßstäben stehen. Der ‚Dienstweg' besteht im freiwilligen Statusverzicht, wie er am Weg des Menschensohnes abgelesen werden kann." (114) Etabliert wird ein Modell von *communio* bzw. *societas* als Kontrastgesellschaft, das im Unterschied zu bestimmenden Vorstellungen der Mehrheitsgesellschaft nicht hierarchisch bzw. patriarchalisch organisiert sein kann (vgl. u. a. die starke Gewichtung von Mk 10,42–44 am Ende des narrativen Spannungsbogens Mk 8–10).

Die Geschichte der Hauptfigur aber – E. arbeitet die christologische Leitfrage durchgängig als die die Erzählung bestimmende heraus – gewinnt ihre besondere Signatur vor dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen bzw. politischen Gegebenheiten und Entwicklungen des römischen Prinzipats. Nicht nur gilt, dass der Verfasser des zweiten Evangeliums sich auf Vorstellungen und Sprachelemente der griechisch-römischen Kultur einlässt, um seine Jesusgeschichte kommunikabel zu machen. Vielmehr folgt seine Christologie im Kern einer anti-royalen Logik. Diese ergibt sich insbes. aus der postulierten Situation: Verfasser und Adressaten blicken nach E. auf die Verfolgung der stadtrömischen Christen unter Nero und auf die Wirren des Drei-Kaiser-Jahres (68/69 n. Chr.) zurück. Besonders fokussiert sei Vespasian als Beender der Krise.

Vom ersten Vers an kann das zweite Evangelium so als eine Kontrastgeschichte zu römisch-royalen Konzepten und ihren Terminologien gelesen werden (Evangeliums-Begriff in seinem politischen Sinn). V. a. der Jerusalem-Teil der Erzählung stellt die entsprechenden Bezüge sicher. Mk 13,9–13 wird auf dem Hintergrund der Maßnahmen gegen die Christen in der Stadt Rom unter Nero erklärt. Insbes. schließt E. Mk 13,13 mit dem *odium humani generis* bei Tacitus kurz (hier und an anderer Stelle möchte man fragen, ob die Problemstellung nicht zu sehr vom späteren Bild

im Plinius-Brief X 96 her formuliert ist; vgl. auch 155 zu Mk 14,71). Den Passionsbericht interpretiert E. konsequent als eine anti-royale Erzählung: Mk 14,3–9 zeichne das Gegenbild einer Königssalbung, in dem der Christus ein Todgeweihter ist; auch Mk 14,17–21, die Ansage der Auslieferung, spiegelt möglicherweise Erfahrungen während der neronischen Verfolgung (147), die royale Sinnwelt wird auf dem Kopf gestellt, wenn der König von Dienern geschlagen wird (Mk 14,65; 154), die Verspottung Jesu in Mk 15,16–20a parodiere die Königsinvestitur, und der Kreuzweg Jesu konterkariere einen römischen Triumphzug: in einem „surreale[n] Rollentausch" werde der Triumphator selbst gekreuzigt (162). Mk 16,1–8 deute am Ende eine Apotheose an, wie sie nur dem Kaiser zustehe (168f). Insgesamt ergibt sich ein faszinierend geschlossenes Bild, das wesentliche Potentiale der Erzählung entfaltet, und dies selbst dann, wenn man die These einer Lokalisierung des zweiten Evangeliums in Rom nicht so zuversichtlich zu teilen vermag – sie lässt sich unabhängig vom altkirchlichen Zeugnis nicht beweisen – und an mancher Stelle bei der Verknüpfung mit zeitgeschichtlichen Ereignissen und auch philologischer Bewertung von scheinbar politischen Bezügen zurückhaltender urteilen kann (beim Kreuzweg Jesu; bei den möglichen Apotheosebezügen in Mk 16; auch beim Tempelvorhang in Mk 15,38 – vgl. Josephus Bell V 214; das dritte Verb in Mk 10,42b *muss* vom Grundsinn her nicht *eo ipso* auf den *Missbrauch* von Herrschaft zielen [so 9, 113]).

Zuletzt sei eine wichtige Frage hervorgehoben, auf die E.s Interpretation insgesamt zuläuft, die aber im Kommentar in eigenartiger Weise in der Schwebe bleibt: Die Frage nach der markinischen „Kirchen"-Konzeption. Der Kommentar stellt zunächst das kognitiv-pragmatische Scheitern des Petrus und der Zwölf in episodischer Interpretation immer wieder scharf heraus. Die Zwölf übernehmen bei Markus „die ihnen zugedachte Aufgabe" tatsächlich nicht (43). Sie werden, obwohl sie Einsicht in das „Geheimnis der Gottesherrschaft" (Mk 4,11) haben, im Vollzug der Erzählung mehr und mehr zu „Nicht-Verstehenden" (49; vgl. 83f zu Mk 8,14–21; 90–92 zu Mk 8,34–9,1). Mk 13 markiert dann als letzte große Lehrrede Jesu den Verstehenshorizont für das völlige Versagen der Erstjünger angesichts der Passion: In der Rede sagt Jesus den Jüngern, dass sie Verfolgung und Tod erleiden werden und dass sie bis zum Ende standhaft bleiben müssen (Mk 13,9–13). Er ermahnt sie (und die Leser; vgl. Mk 13,37), wachsam zu sein und nicht schlafend angetroffen zu werden (Mk 13,33–36). Die Passionsgeschichte stellt dann im scharfen Kontrast dar: Einer der Jünger liefert Jesus aus, die Jünger bleiben in Getsemani nicht wachsam und verleugnen Jesus „in jener Stunde" (vgl. Mk 13,11), nachdem sie allesamt beteuert haben, genau dies nicht tun zu wollen (Mk 14,30f). Dies geschieht dreimal im Fall des Petrus. In erzählerischer Rahmentechnik wird in Mk 14 geschildert, wie Jesus vor dem Synhedrium furchtlos bekennt – also diejenige Situation, die in Mk 13,9 den Jüngern vorhergesagt wird –, Petrus folgt dagegen bei der Verhaftung Jesu in Mk 14 nur „von weitem" (Mk 14,54), um schließlich am Ende seines Verleugnens einen Fluch auszusprechen und zu schwören, Jesus nicht zu kennen (Mk 14,71). Insofern in diesem Versagen und Verleugnen, welches die Spitze des Unverstehens und Missverstehens der Jünger bedeutet, nach Mk 13,9 das *Christsein* als solches zur Disposition steht (so auch E.: 155), gibt es in der Erzählung eine beträchtliche Widerständigkeit gegenüber einer Interpretation, die eine „positive Zukunftsaussicht" des Petrus und der Zwölf stark betont (zu Mk 14,28). Auch bei Mk 16,7 steht die postulierte neue Chance für die „Versager und Gestrauchelten" (169) in erheblicher Spannung zum von E. so weit herausgearbeiteten Bild von Petrus und den Zwölf. – Beide Impulse sind ja auch nicht mehr in Erzählung umgesetzt. Das kirchliche Konzessionsmodell, das die Interpretation hier etabliert („Weder für Petrus noch für die schwach gewordenen Christen kommt die Reue nach der Tat [...] zu spät"; 155), gerät insgesamt in starke Spannung zur Ernsthaftigkeit der Lage, wie sie sich in E.s Interpretation gerade mit den engen politisch-zeitgeschichtlichen Bezügen darstellt.

Wer sich auf E.s Auslegung einlässt, gewinnt demgegenüber das Bild, dass die markinische Erzählung ihre „Helden" nicht im petrinischen Christentum bzw. bei den Aposteln findet, sondern in den *figurae minores*, bei Gestalten wie dem blinden Bettler Bartimäus, der in die Nachfolge Jesu eintritt, der namenlose Frau von Mk 14, die Jesus salbt und damit die kommende Passion richtig begreift, Simon von Kyrene, der im Unterschied zu den Jüngern das Kreuz trägt – gleiches Verb wie in Mk 8,34 –, dem heidnischen *centurio* unter dem Kreuz, der im Unterschied zum verleugnenden Petrus ein Bekenntnis spricht, das die Leserinnen und Leser als adäquat begreifen können, und Joseph von Arimathäa, der sich als erster nach der Kreuzigung vor dem *praefectus Iudaeae* zu Jesus bekennt (166).

Zusammengefasst: Der „Paukenschlag"-Charakter (168), den der Kommentar dem Schluss des MkEv attestiert, wird vorrangig christologisch begriffen, dagegen – in einer deutlichen Spannung zur Kommentierung des Gesamttextes – kaum auf das „Kirchen"-Verständnis bezogen. Wird so aber nicht ein „Happy-End", das E. zu Recht als der markinischen Christologie nicht angemessen begreift (171), ekklesiologisch interferiert? Müsste nicht auch hier stärker historisch gefragt werden, inwieweit die markinische Erzählung in der dritten frühchristlichen Generation ggf. als ein bewusster Alternativentwurf zu einer an Petrus und den Aposteln (sowie am Bruder Jesu; vgl. Mk 3,31–34) orientierten Kirche interpretiert werden muss?

Bochum Reinhard von Bendemann

Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, hg. v. Jörg Frey / Clare K. Rothschild / Jens Schröter. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2009. (X) 703 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 162), ln € 149,95 ISBN: 978–3–11–021631–8

Dieser Sammelbd. ist ein Ereignis. Von den 25 Beiträgen sind die meisten hochkarätig. Einige besitzen das Potential, die Lukas-Forschung nachhaltig zu verändern. Den Lesern wird am meisten genützt sein, wenn der Rez. den Inhalt als solchen sprechen lässt.

Hinführung: Jörg Frey (Zürich) gibt einen problemsensiblen Überblick über den forschungsgeschichtlichen Hintergrund der derzeit meistdiskutierten Fragen: das Verhältnis zwischen dem dokumentarischen Abbildungs- und dem intentionalen Deutungsanspruch der antiken Geschichtsschreibung – die theologische Valenz des lukanischen Programms (dem Bultmann zwei Seiten seiner „Theologie des NT" gewidmet hat!) – die lebhafte Gattungsdiskussion – die Rehabilitation der Heilsgeschichte als notwendiges Ineins von Anfangsmemoria und sinnstiftendem Ordnungswissen. *Jens Schröter* (Berlin) rekontextualisiert die Apg in der hellenistisch-reichsrömischen Historiographie und arbeitet auf diese Weise ihre synthetische Gesamtleistung heraus: In den Formen zeitgenössischer Geschichtswahrnehmung und -darstellung (die nicht mit den Triftigkeiten des 19. Jh.s zu verwechseln sind) meißelt Lukas ein Geschichtsbild, das die biblische Kontinuität wahrt, einen heilsgeschichtlichen Richtungssinn von Israel auf Christus und von dort auf die Welt gewinnt, ein kulturelles Programm, das sich nicht zuletzt in der lukanischen Gattungswahl ausspricht.

I. Israelitische und frühjüdische Kontexte: Thomas Römer (Paris/Lausanne) wagt sich – den Fährnissen atl. Quellenkritik die trotzige Stirn bietend – an das deuteronomistische Geschichtswerk, dessen Verschriftlichung er an das Ende der babylonischen oder den Anfang der persischen Zeit stellt. Es dient als erste Geschichte Israels und Judas: epochal gegliedert, intentional kohärent, auf ein normatives Vergangenheitsbild hin entworfen, zur Krisenbewältigung (nach 587 v. Chr.) eingesetzt, mit einer Strategie des offenen Endes. Es ist anregend, Einblick in ein theologisches Geschichtswerk zu nehmen, das Lukas zweifellos selbst gekannt hat – freilich in einer Septuaginta-Fassung. Deren historiographischen Tendenzen widmet sich der behutsam abwägende Beitrag von *Martin Meiser* (Erlangen). Vor dem Hintergrund der frühjüdischen Literatur (chronistisches Geschichtswerk, Demetrios der Exeget) und der Homer-Philologie wird das Bemühen deutlich, das Geschichtsbild der biblischen Vorgabe zu klären und zu ordnen, es dem gegenwärtigen Wissensrahmen und (v. a.) Deutungsstand anzupassen und die Sinndynamik theologisch aufzuhellen, namentlich die Gottesvorstellung und das Ideal- oder Kontrastmuster bedeutsamer Handlungsträger. Der heuristische Ertrag für die Apg ist, wie Meiser selbst sieht, mager, nicht zuletzt wohl deshalb, weil die Apg anders als die LXX keinen Vergleich mit Vorgaben zulässt. Immerhin lernen wir, welche Freiheiten sich frühjüdische Theologen im Umgang mit Quellen nehmen konnten – aber durchaus nicht immer nehmen mussten, denn eine stringente Gesamtlinie wird nicht wahrnehmbar. *Gregory E. Sterling* (Notre Dame, Ind.) zeigt erhellend am Beispiel der Rede des Paulus im pisidischen Antiochien (13,16–41) und im Vergleich mit der LXX (bes. ψ 77) und dem *Liber Antiquitatum Biblicarum*, wie die *re-narratio* von Geschichte in einem kurzen Abriss das Vergangenheits- und Herkunftswissen auszudrücken und zu prägen vermag. *Daniel R. Schwartz* (Jerusalem) dehnt den Vergleich auf einen vielversprechenden Bereich frühjüdischer Historiographie aus: die beiden ersten Makkabäerbücher. Wie die Apg bieten sie ein teleologisches Konzept der Vergangenheit und ein Verortungsangebot für die Gegenwart an: Lukas respektiert den Eigenraum des reichsrömischen Staates wie 2 Makk, aber wie 1 Makk möchte er die Realität transformieren; dabei denkt er – wie abermals 2 Makk – deutlich theozentrisch und universalistisch. Dieses Dreieck jüdisch inspirierter Geschichtsoptionen eröffnet manche weiterführende Vergleichsperspektive auf den Historiographen Lukas, dessen Erzählwerk allerdings auch mit Blick auf das Judentum facettenreicher ist, als dies Schwartz' Leitwort „undermining" (123f) nahelegt. Der erste Teil, in dem jedes betrachtete Werk heuristisch relevanter für die Acta-Forschung wurde, schließt folgerichtig mit Josephus, dem *Manuel Vogel* (Jena) einen kundigen Vergleich zum Thema der Traumoffenbarung bzw. Vision widmet. Bekanntlich kommt der Divination und Offenbarungsträumen auf vielen Ebenen der griechisch-römischen Geschichtsschreibung besondere Bedeutung zu. Die atl. Tradition tut das Ihre, um die erzählerische Neigung des Josephus zu Traumbotschaften zu verstärken. Lukas dagegen geht zurückhaltend, ethisch behutsam und theoretisch desinteressiert mit Träumen um: Sie sind meist eine Nuance seines Gottesbildes und Auswirkung der pneumatischen Wirklichkeit der Anfangszeit (vgl. Apg 2,15–21).

II. Griechisch-römische Kontexte: Auch der zweite Teil nähert sich dem Doppelwerk in konzentrischen Kreisen. Es ist v. a. das Geschichtsbild, das *Joachim Molthagen* (Hamburg) bei Herodot, Thukydides und Polybios einerseits und bei Lukas andererseits interessiert. Eine Hauptparallele findet er darin, dass die drei Klassiker ebenso wie Lukas ein (aus ihrer Sicht) großes Thema wählen. Der wesentliche Unterschied ist darin zu sehen, dass Lukas – statt auf politische und humane Kausalfaktoren und Aktanten – in biblischer Tradition auf die göttliche Handlungsführung in der Geschichte setzt. Es ist bemerkenswert, mit welcher Selbstverständlichkeit hier ein Althistoriker Lukas „auf gleicher Augenhöhe" mit den drei Großen der antiken Historiographie behandelt. Hier bringen sich jüngere Einsichten zur Geltung: die Intentionalität *aller* Geschichtsschreibung und der je eigene Anspruch schichtenspezifischen Erinnerns. Stärkere Relevanz für die gattungsgeschichtliche Verortung des lukanischen Werks besitzt die späthellenistisch-frühreichsrömische Historiographie. Sie leidet allerdings unter dem Nachteil, dass wir sie kaum kennen: 600 Werke weiß man zu nennen, die Dunkelziffer wird höher liegen, doch nur drei griechische Autoren liegen vor, und auch das nur unvollständig. *Martin Hose* (München) begeht diese Ruinenlandschaft und ringt den Fragmenten Erkenntnisse ab, die sowohl für die gattungsgeschichtliche Verortung als auch für die Auslegung der Apg außerordentlich bedeutsam sind. „Exzentrisch" sind die von ihm behandelten Historiographen nur, wenn man sie am Maßstab dessen misst, was seit dem 19. Jh. als Idealfall gilt, ohne je der antike Normalfall gewesen zu sein (Thukydides galt allein um seines Stils willen als vorbildlich, Polybios wurde als öde Lektüre empfunden). Was Hose über die Bios-Struktur, die topographische Anordnung, die *historia continua* mit je offenem Ende, den universalhistorischen Anspruch, die Teleologie, die Binnenkonkurrenz von literarischem und dokumentarischem Anspruch und die perspektivische Einheit griechischer und römischer Geschichtsschreibung sowie die „Beglaubigungsapparate" ausführt, lässt sich unmittelbar und mit Gewinn für die Acta- (wie übrigens auch für die Josephus-)Forschung umsetzen. Mit Blick auf die generische Varianz und Dynamik erinnert er an den aktuellen Forschungsstand. Nimmt man diese Erinnerung wahr und ernst, so sind Beiträge wie die von Detlev Dormeyer im gleichen Bd. kaum anders denn als ortlos einzustufen. Nicht zuletzt ist zu beherzigen, mit welcher Entschlossenheit Hose sich von den Vorlieben des 19. Jh.s löst. Auch die Acta-Forschung neigt ja gelegentlich der Ansicht zu, Lu-

kas müsse eine Art „getaufter Thukydides" sein oder doch zumindest „kritische Pragmatik" bieten. *Stefan Krauter* (Tübingen) tadelt die Zurückhaltung der Exegese, das lukanische Doppelwerk mit dem antiken Epos zu korrelieren, prüft die Bezüge zur Aeneis und gelangt zu dem Urteil, einer Korrelation sei mit Zurückhaltung zu begegnen. In Auseinandersetzung mit dem produktionsorientierten Erklärungsansatz von M. Palmer Bonz zeigt Krauter methodologisch umsichtig auf, dass Lukas die Aeneis wahrscheinlich nicht kennt, kein Prosa-Epos schreibt und die Septuaginta anders „imitiert" als Vergil Homer. Insofern intentionale Geschichtsschreibung allerdings nicht gattungsgebunden ist, lohnt sich der textorientierte Vergleich, und er stößt im Feld der religiös konnotierten Gründungs- und Herkunftsmemoria auf heuristisch wertvolle Analogien. Auch im folgenden Beitrag wird die lateinische Literatur intertextuell herangezogen, und zwar der *Agricola* des Tacitus, der wie kein anderes zeitgenössisches Opus die offenen Seiten des Bios zu Ethnographie, historischer Monographie, *laudatio funebris*, Kommentarliteratur und politischem Traktat dokumentiert. *Manfred Lang* (Halle) beschreibt triftig, wie in diesem Gattungsamalgam die einzelnen generischen Züge dem – nicht zuletzt psychagogischen – Kommunikat des Gesamtwerks dienen, und wendet seine Erkenntnisse auf das lukanische Paulusbild an. *Clare K. Rothschild* (Romeoville, Ill.) geht von der überraschenden Vermutung aus, die beteiligten Forscher neigten dazu, die einzig überkommene historiographie-theoretische Monographie der Antike, *Quomodo historia scribenda sit* des Lukian von Samosata, zu zitieren, um die Geschichtsschreiber selbst nicht lesen zu müssen (282f). Die Autorin selbst hat Lukian gelesen und gelangt zu dem Schluss, er meine, was er schreibe, gar nicht wirklich, sondern ironisiere. Diese Vermutung ist nicht minder überraschend: Ungeachtet der kaustischen Scherze über die zeitgenössischen Hobby-Historiker, die eher satirisch als ironisch sind, liest sich der normative Teil der Theorie ausgewogen, nüchtern und nuanciert. Auch will sich mir nicht erschließen, welchen Zweck eine solche Ironie – genauer wohl: Parodie – haben mag, die immerhin fast zwei Jahrtausende unbemerkt blieb. Wo Lukian nicht meint, was er schreibt – wie in den *Verae historiae* –, lässt er daran keinen Zweifel, sondern erklärt sich überdeutlich (vgl. ver. hist. 4). So lässt die Lektüre des eher merk- als denkwürdigen Aufsatzes den Leser ratlos zurück.

III. Frühchristliche Kontexte: Heike Omerzu (Kopenhagen) untersucht methodisch sorgsam kontrolliert die kontroverse Frage nach der ephesischen Haft des Apostels Paulus, wertet dabei neben der Korrespondenz auch die Apg aus und verstärkt auf diese Weise die Wahrscheinlichkeit einer solchen Haft. *Roland Kany* (München) geht in einem originellen und vergnüglich zu lesenden Möglichkeitsspiel in elf Thesen dem Problem nach, warum die Apg keine antike Fortsetzung gefunden hat. So rechtfertigt sich die Titelangabe des Sammelbd.es „im Kontext […] frühchristlicher Historiographie" zumindest insofern, als wir erfahren, warum dieser Kontext gänzlich fehlt. Zwar ist die Apg durchaus auf eine *historia perpetua* angelegt, aber das Erzählprogramm hat ein (zumindest epochales) Ende gefunden, die kanonische Selbststilisierung ermutigte nicht zur Fortsetzung; es gab kein Gattungsmuster (von allen Argumenten das anfechtbarste) und Gedächtniszentrum; es fand sich weder geeignetes Quellengut noch geeignetes Publikum. Nicht zuletzt befand sich die Geschichtsschreibung an einem (vorerst kulturell entmutigten) Wendepunkt; es fiel Lukas als Gedächtnisspezialisten einer Minderheit in deren Schwellenzeit leichter, diesen zu überwinden. Ein sehr inspirierender Beitrag! *François Bovon* (Harvard, Mass.) vergleicht, ein wenig pointenlos, die Apg mit den apokryphen Apostelakten. *Christopher Mount* (Chicago, Ill.) vertritt umso pointierter die These, Lukas transformiere als Theologe des 2. Jh.s in der auktorialen *persona* des Historikers die frühe Jesus-Überlieferung zu einem auch politisch versierten christlichen Geschichtskonzept und lege damit den Grund zum apostolischen Erinnerungsgemälde seit Irenäus. Rezeptionsgeschichtlich aufschlussreich verfolgt *Andreas Müller* (Bethel) die Beziehungen der *Vita Constantini* des Euseb zur Apg, die sich v. a. in der Übertragung von Motiven lukanischer Heilsgeschichte auf die panegyrische Darstellung des apostelgleichen Kaisers zeigen. *Paul A. Holloway* (Sewanee, Tenn.) demonstriert am Beispiel von 1–2 Chr, 2 Makk sowie den Kirchengeschichten von Euseb und Theodoret von Kyrrhos, dass das Ende der *story* bisweilen den Fortgang der *history* verschämt bemäntelt – eine plausible Stütze für eine gängige Erklärung des Abbruchs der Apg, die allerdings wohl noch zu ungeprüft voraussetzt, dass ein abruptes Ende in der antiken Historiographie überhaupt erklärungsbedürftig ist.

IV. Zu Gattung und Konzeption der Apostelgeschichte: Einleitend nimmt *Detlev Dormeyer* (Dortmund) zur Gattung der Apg Stellung[1]. Die reife Frucht eines großen Kommentars bietet *Michael Wolter* (Bonn), der die wechselseitige Beziehung der beiden Proömien des Doppelwerks untersucht, Lk 24,52f als Öffnung auf den folgenden Teil und Vorbereitung des Protagonistenwechsels deutet und mit luziden Beobachtungen Lk 1,1–4 als perspektivische Eröffnung des Gesamtwerks liest. Wolter wendet sich gegen das Urteil, das Proömium sei nach der Abfassung des Werkes – dieses bereits als Ganzes in den Blick nehmend – geschrieben worden. Er hält dies für eine Reprojektion moderner Publikationsgepflogenheiten (484f). Diodorus Siculus freilich dokumentiert das „moderne" Vorgehen wünschbar deutlich (Diod. 1,4,6; vgl. auch Ios. bell. Iud. 1,30). Gleichwohl wirken Wolters Argumente stichhaltig. Mit Blick auf die narrative und theologische Einheit der beiden Logoi dürfte hier Bleibendes gesagt sein. Eine (im tieferen Sinn) anstößige These präsentiert *A. J. Droge* (Toronto): Das Doppelwerk ist als implizite Pseudepigraphie zu lesen. Es gehört in die hadrianische Zeit und datiert sich, Autopsie suggerierend, künstlich vor. Es sprengt die ohnehin undefinierbaren Kategorien von „hellenistischer Historiographie" und „Roman" und erhebt einen Identitätsanspruch, der sich selbstbewusst in die Entdeckung des kulturell Anderen im 2. und 3. Jh. fügt. Der kraftvolle Aufsatz weckt Lust am Streit, der aber für die Verteidiger der herkömmlichen Forschungsposition – zu denen sich der Rez. zählt – schwerer auszufechten sein dürfte, als es zunächst scheinen mag: Der Sieg ist ungewiss. Erfreulicherweise lässt sich *Hubert Cancik* (Tübingen) durch die theologisch besorgte Kritik von Mark Reasoner an seinem institutionengeschichtlichen Ansatz nicht beirren und vertieft diesen sehr instruktiv, auch unter wissenssoziologischem Aspekt und mit vergleichendem Blick auf die Geschichte der pythagoreischen Bewegung bei Diodorus Siculus und Aristoxenos. Angesichts der Tatsache, dass Jesus Christus in der Apg nur in Gestalt der Himmelfahrt „auftritt", scheint es kühn, wenn *Friedrich Avemarie* (Marburg) Jesu Wirken im zweiten Logos beschreibt. Dies gelingt aber überzeugend, indem er in aufmerksamer Textbeobachtung die *absentee christology* (C. F. D. Moule) am Beispiel der Wundertaten als Acta Jesu Christi erläutert. Unverbesserlich scheint freilich die sich ihrer konfessionellen Engführung gar nicht bewusste Herabsetzung von „Magie" und deren Beschreibung mit der sakramentenchristologischen Wendung *ex opere operato* (556). In einer gründlichen Untersuchung widmet sich *Bettina Rost* (Leipzig) dem Aposteldekret und setzt neue, wichtige Akzente: Zur Erklärung der vier Auflagen genügt der Rekurs auf den biblischen Glauben an den einen Schöpfer, sei es mit noachitischem Bezug oder als Abgrenzung von paganem Lebensstil; die Konzentration auf Lev 17f ist demgegenüber irreführend. Die Nichtjuden formen einen gleichberechtigten λαός mit eigener Erwählungswürde; das Dekret regelt nicht das Verhältnis zu Israel, sondern zum heiligen Gott. Zuletzt: Der eigentlich offene Schluss der Apg liegt weniger in 28,30f als in 28,25–28. *Enno Edzard Popkes* (Jena) analysiert diese *crux interpretum* und vergleicht das Verstockungsmotiv in seiner jeweiligen Einbettung im lukanischen Opus und in der Paulus-Korrespondenz. Mit Jes $6{,}9f^{LXX}$ mündet die Apg an einem mehrdeutigen Wendepunkt, während Paulus die Verstockung theozentrisch begründet (vgl. Jes $6{,}9f^{MT}$) und heilsuniversalistisch aufhebt (vgl. Röm 11,7–10.25–27.32). Während dieser Biographie zu verarbeiten hat, ordnet jener Herkunftswissen.

Der klar strukturierte und durchdachte Bd. stellt mustergültig die interdisziplinäre Vernetzung historischer Exegese vor Augen. Mit fast allen Beiträgen trägt er – teils abwägend, teils verwegen – zum Fortschritt der Acta-Forschung wesentlich bei. Sein komparativer Schwung hindert nicht an der wachen Wahrnehmung des Einzeltextes, sondern eröffnet Sinnbezüge, die dessen Fragehorizont, Antwortstruktur und Handlungsimpulse wahrnehmen lassen. Der Text ist auch für den Exegeten nicht Selbstzweck, sondern Teil eines Echoraums.

München Knut Backhaus

[1] Der Beitrag entspricht in manchen Grundzügen und Einzelheiten dem breiter gefächerten Aufsatz von D. Dormeyer, Pragmatische und pathetische Geschichtsschreibung in der griechischen Historiographie, im Frühjudentum und im Neuen Testament, in: Th. Schmeller (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, Göttingen 2009 (NTOA/StUNT 69), 1–33, auf den ich bereits in dieser Zeitschrift (Sp. 289) eingegangen bin.

Holloway, Paul A.: **Coping with Prejudice**. 1 Peter in Social-Psychological Perspective. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XV) 310 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 244), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–149961–6

Der Autor der vorliegenden Monographie, Paul A. Holloway, ist seit 2009 Associate Professor of New Testament an der School of Theology, Univ. of the South, Sewanee (Tennessee). Sein Doktorat hat er 1998 an der Univ. in Chicago absolviert. Die folgenden Stationen waren Birmingham (Alabama) und Glasgow.

Mit der vorliegenden Studie widmet er sich einem neuen hermeneutischen Zugang zum 1. Petrusbrief, der eine sozial-psychologische Perspektive auf den Brief wirft. Seine These lautet: 1 Petr ist einer der frühesten Versuche (evtl. der früheste) eines christlichen Autors, der eine mehr oder weniger umfassende Antwort auf antichristliche Vorurteile und ihre Folgen bietet. Im Unterschied zu den Apologeten will 1 Petr nicht die feindseligen Gedanken und Handlungen der christlichen Gegner direkt beeinflussen, sondern richtet sein Schreiben stattdessen an die bedrängten Christen, indem er sie in ihrem Leiden tröstet und ihnen rät, wie sie mit den populären Vorurteilen und der erzeugten Verfolgung zurechtkommen können. Die empfohlenen Bewältigungsstrategien haben auffallende Ähnlichkeit mit denen der modernen Vorurteilsforschung der sozialen Psychologie.

Die Monographie gliedert sich in zwei Hauptteile: Teil 1 handelt von Anlass und Hintergründen des 1 Petr, Teil 2 von Bewältigungsstrategien im Umgang mit Vorurteilen. Der in 1 Petr zu erkennende grundlegende Konflikt wurde in der Exegese im Wesentlichen durch zwei Modelle erklärt: 1. durch eine von der Regierung veranlasste Verfolgung oder 2. durch eine populäre Feindseligkeit. H. unterscheidet nicht zwischen diesen beiden Möglichkeiten; er benutzt stattdessen den Terminus „social prejudice", um beide Aspekte miteinander zu verbinden.

Teil 1 der Untersuchung besteht aus drei Kap.n: Kap. 1 klärt die Einleitungsfragen zum 1 Petr. Der Vf. schließt sich dem Forschungskonsens an, dass 1 Petr eine Antwort auf einen Konflikt zwischen den Lesern des Briefes und ihren nichtchristlichen Nachbarn ist. Ergänzend nimmt er an, dass die Adressaten Ziel von sozialen Vorurteilen sind. Er geht mit der Mehrheit der Exegeten von der Einheitlichkeit des Briefes aus. Als Verfasser des 1 Petr postuliert er Pseudepigraphie durch einen Heidenchristen aus dem östlichen römischen Imperium, dem Petrus als römischer Märtyrer ein guter Gewährsmann für den Inhalt seines Schreibens gewesen zu sein scheint – seine Wahl hätte aber genauso gut auf Paulus fallen können. Eine sichere Identifikation des Autors lässt sich nicht vornehmen. Als Abfassungsdatum nimmt der Vf. das Ende des 1. Jh.s oder das frühe 2. Jh. an. Die Adressaten von 1 Petr sind Christen, die als Erwachsene konvertiert sind und getauft wurden. Die Gemeinde kannte bereits Leitungsgremien und blickte auf Streit zwischen den Generationen zurück, was auf eine längere Gemeindegeschichte hindeutet.

Kap. 2 fragt nach der Natur sozialer Vorurteile und nach ihren Effekten. Der Vf. geht von der Definition aus, dass Vorurteile eine negative soziale Haltung gegenüber einem Mitglied einer sozialen Gruppe sind, die sich aus der einfachen Mitgliedschaft heraus begründet. Zu ihr gehören kognitive (Stereotypisierung) und affektive Elemente (voreingenommene Gefühle) sowie Verhaltensweisen (Tendenz zu negativer Handlung). Die extremste Form des Vorurteils ist es, jemanden zum Sündenbock zu machen.

Kap. 3 überträgt den Begriff sozialer Vorurteile und Verfolgung auf den Inhalt des 1 Petr. Das Christentum wurde im 2. Jh. als Verbrechen angesehen (Plinius); den-

noch wurden Christen nicht systematisch vor Gericht gestellt (don't-ask-don't-tell-policy). Dadurch kam es zu populären Verfolgungen noch vor Einsetzen der ersten offiziellen Christenverfolgung (250 n. Chr.). Die klassischen Gründe für Vorurteile sind dabei auszumachen (realistic threat, symbolic threat, social threat, scapegoating). Den Christen war bewusst, dass Vorurteile die tiefste Ursache ihrer Probleme waren (Apologeten, Martyrologien). Sie haben vielfältige Bewältigungsstrategien entwickelt, um mit der Situation umzugehen (apokalyptische Flucht, gegenseitige Ermutigung, materielle Unterstützung inklusive Bestechungen). 1 Petr belegt, dass die Leser eine auffallende religiöse Minderheit sind, sozial stigmatisiert durch ihre religiöse Identität. Negative Stereotypisierung und verbale Beschimpfung waren die häufigsten Erfahrungen antichristlicher Vorurteile.

Teil 2 stellt den Hauptteil der Überlegungen dar, bestehend aus sieben Kap.n. Kap. 4 nimmt antike Theorien und Praktiken des Trostes in den Blick. Dazu werden griechisch-römische sowie jüdische Troststrategien untersucht. Unterschiedliche literarische Gattungen wie philosophische Schriften, weisheitliche, prophetische und apokalyptische Traditionen werden dazu in den Blick genommen. Für die Frage nach den Bewältigungsstrategien von sozialen Vorurteilen kann der Vf. in Kap. 5 nicht mehr auf antike Quellen zurückgreifen, sondern bedient sich der Ergebnisse der modernen Sozialpsychologie. Die Vorurteilsforschung lässt drei zentrale Ergebnisse erkennen: 1. Bewältigung ist eine freiwillige Reaktion. Zu den unfreiwilligen Reaktionen auf Vorurteile gehören: Gefühlslähmung (emotional numbing), bedrängende Gedanken (intrusive thoughts), verschiedene physiologische Reaktionen (various physiological reactions), verschiedene Formen emotionaler Beunruhigung (different forms of emotional arousal). 2. Es werden immer mehrere Bewältigungsstrategien angewandt und zur gleichen Zeit miteinander kombiniert. 3. Bewältigungsstrategien sind dynamisch, facettenreich und voneinander abhängig.

Die Bewältigungsstrategien systematisiert der Vf. in problemorientierte und gefühlsorientierte Strategien: Zu den problemorientierten Strategien gehören solche, die auf die eigene Person ausgerichtet sind (concentrate on the self), wie z. B. Reduktion und Kompensation. Weiters sind Strategien zu nennen, die auf andere Personen ausgerichtet sind (concentrate on others), zu denen Erziehung, legale und politische Aktionen gehören. Schließlich sind solche Strategien zu nennen, die auf die Situation ausgerichtet sind (concentrate on the situation) und durch die Vermeidung von Orten und „support groups" funktionieren. Zu den gefühlsorientierten Strategien gehören solche, die soziale Vergleiche betreffen (personal identity, social identity) sowie Strategien, die die Zuordnung angehen. Schließlich sind Strategien zu nennen, die eine Neuorganisation des Selbstverständnisses beinhalten.

Angesichts dieser vielfältigen Bewältigungsstrategien stellt sich die Frage, wie die jeweilige Strategie gewählt wird. Diese ist jeweils abhängig von einigen Faktoren: 1. von der Dauer des Stigmas; 2. der Gruppenidentität; 3. der Verborgenheit des Stigmas; 4. der Fähigkeit zur Kontrolle über Folgen des Stigmas; 5. den verfügbaren kulturellen Ressourcen.

Die weiteren Kap. 6–10 wenden die Ergebnisse der modernen Sozialpsychologie auf den Text des 1 Petr an. Kap. 6 versteht 1 Petr 1,1–12 als Eingangstrost. Kap. 7 nimmt 1 Petr 1,13–2,10 aus der Perspektive apokalyptischer Disidentifikation wahr. Kap. 8 untersucht 1 Petr 2,11–3,12 unter dem Aspekt der Gegenleistung (behavioral compensation). Kap. 9 wendet die Bewältigungsstrategie der zugeordneten Zweideutigkeit (attributional ambiguity) auf 1 Petr 3,13–4,11 an. Schließlich wird in Kap. 10 der Schlussteil 1 Petr 4,12–5,14 als Abschlusstrost verstanden.

Die zentralen Ergebnisse dieser Studien sollen nun noch einmal konzentriert vorgestellt werden:

Das Christentum ist zu Beginn des 2. Jh.s zu einer verachteten Religion geworden. Feindselige Gefühle und weit verbreitete schädliche Stereotypen lassen sich in Äußerungen antiker Schriftsteller finden (z. B. Tacitus, Plinius). In Folge dessen ist es zu lokalen und sporadischen Verfolgungen gekommen. 1 Petr ist eine Antwort auf diese sich verschlechternde Situation der Christen. Der Verfasser, im römischen Anatolien lebend, stellt sich als ein Apostel vor, der in Kürze den Märtyrertod erleiden wird und der von Rom aus den bedrängten Christen schreibt. Er kennt sich nachweislich gut in den griechischen Schriften des Judentums und des Christentums aus, wie die Anspielungen und Zitate in seinem Brief zeigen. Er interpretiert diese mit Bezug auf zeitgenössische apokalyptische Spekulationen und mischt heidnische Motive und Metaphern zur Unterstützung seiner Argumentation bei. Der Brief beginnt mit dem Trost seiner Adressaten. Er versichert ihnen himmlische Belohnung gemäß jüdisch-apokalyptischer Vorstellung. Das Hauptaugenmerk des 1 Petr liegt auf der Bewältigung der Notlage. Dazu bietet er drei Strategien an, die deutlich denen ähneln, die auch heute von stigmatisierten Gruppen angewandt werden:

Die erste kann als Meta-Strategie bezeichnet werden, die die Vorstellung einer Neugeburt der Christen in eine apokalyptische Familie Gottes einschließt. Die Eigenidentität der Adressaten wird so gestärkt und stellt erneut ihre Hoffnungen und Werte in den Mittelpunkt. Die moderne Psychologie beschreibt diesen Vorgang der Neuorientierung von Werten und die Ablehnung von weltlichen Gütern zugunsten einer himmlischen Entlohnung als Disidentifikation. Damit ist eine grundlegende Antwort der Christen auf die harte Realität von Vorurteilen gegeben. Die beiden weiteren Strategien sind nicht so weitreichend wie die erste, sondern haben zwei bestimmte Situationen im Blick.

Die zweite Strategie richtet sich auf die Vermeidung von Gewaltsituationen aus. Moderne Psychologen bezeichnen diese Strategie als Kompensation, in der Ziele der Vorurteile genutzt werden, um die soziale Distanzierung, die durch ein Stigma ausgelöst worden ist, zu kompensieren.

Die dritte Strategie stellt sich genau der gegenteiligen Situation, in der Versöhnungsversuche gescheitert sind und es zu physischer Verfolgung gekommen ist. Da nichts die Situation verbessern kann, müssen die Leser mit den negativen Konsequenzen innerlich und emotional leben. Angesichts dessen ermutigt der Verfasser von 1 Petr dazu, ein gutes Gewissen zu haben, indem er die Verantwortlichkeit für die Verfolgung den Verfolgern zuweist. Dies ermöglicht es den Adressaten, sich ihr Leiden als Ausdruck von Rechtschaffenheit – wie das Vorbild Christus – selbst zu erklären. In der modernen Psychologie wird dieses Modell, mit dem persönliche Verantwortung und Schuld abgewiesen werden, als „attributional ambiguity" bezeichnet.

1 Petr endet, wie er begonnen hat: mit Trost. Dazu dient dem Verfasser am Ende ein populärphilosophisches Argument. Schließlich wendet er sich an die Ältesten der Gemeinde, die als Vorbild der leidenden Gemeinde dienen sollen; er versichert ihnen Gottes Unterstützung und Lohn.

Das zentrale Anliegen H.s ist es, das Leiden der Christen aufgrund von antichristlichen Vorurteilen – und nicht nur aufgrund von Verfolgungen – ernst zu nehmen. Dazu bedient er sich sowohl antiker Texte, die vom Trost handeln, als auch der modernen Verhaltenspsychologie. Wenn auch die Klassifizierung und Kategorisierung von Verhaltensweisen Teil moderner Erkenntnisse sind, so sind die untersuchten, zugrundeliegenden Bewältigungsstrategien bereits in antiken Texten nachweisbar – so in 1 Petr. Die Untersuchung eines biblischen Textes mit Hilfe moderner psychologischer Theorien ist daher ein Gewinn für die Erforschung des 1 Petr und stellt keinen Anachronismus dar. Die Ergebnisse ergänzen bisherige Studien, führen diese weiter und eröffnen zudem Horizonte für eine differenzierte Analyse der gegenwärtigen Lage des weltweiten Christentums.

Dortmund Beate Kowalski

Wiemer, Axel: **Lernkarten Bibelkunde.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 102 Karten (UTB, 3207), € 24,90 ISBN: 978–3–8252–3207–8

Sie gehören auch in Zeiten komplexer, computerbasierter Lernprogramme nach wie vor zum Studierendenalltag: kleine Lernkarten, manchmal liebevoll in Handarbeit hergestellt, auf denen Studierende Wissensbestände aller Fachrichtungen in komprimierter Form aufbereiten und die dann weidlich zur Prüfungsvorbereitung genutzt werden. Einen handlichen Satz solcher Lernkarten zum Themenfeld *Bibelkunde* hat nun Axel Wiemer, Akad. Rat für Ev. Theol./Religionspädagogik an der PH Schwäbisch Gmünd, vorgelegt. Mit seinem Kartenwerk verfolgt W. ein doppeltes Ziel. Er will durch die bewusst fokussierte Informationsdarbietung auf den Karten zur Lektüre des Primärtextes, der zweigeteilten christlichen Bibel, „verführen". Und er möchte Studierende animieren, die freien Rückseiten der Karten mit weiteren, für sie wichtigen Informationen zu komplettieren und den Kartensatz entsprechend zu ergänzen. Dass die Karten über diese hehren Ziele hinaus auch als Lerninstrument gedacht sind, versteht sich von selbst.

Die Karten 6–54 widmen sich dem AT und bieten, der Gattung Lernkarte entsprechend, sehr knappe Informationen zur Geschichte Israels, zum Gottesbild des AT, zu den verschiedenen Kanonformen sowie zu den einzelnen literarischen Werken. Hier finden sich dann wesentliche Informationen zum Aufbau des jeweiligen Buches, zur Gattung, zeitgeschichtlichen Situierung und Intention sowie im Blick auf die übrigen klassischen Einleitungsfragen. Dieses Muster setzt sich auf den Karten 55–90 zum NT mehr oder weniger fort, wobei im Anschluss an die v. a. auf die Gliederung fokussierte Darstellung der Synoptiker zunächst ein Querschnitt durch wichtige Themen innerhalb der ersten drei Evangelien geboten wird (von der Reich-Gottes-Botschaft bis zur Frage nach den christologischen Titeln dieser Evangelien). Die Karten 91–102 verlassen schließlich den Bereich der klassischen Bibelkunde und bilden gleichsam als Surplus eine exegetische Methodenlehre *in nuce*: Vorgestellt werden die Textkritik, die synchronen Methoden der syntaktischen, semantischen und pragmatischen Analyse, die Formgeschichte, Zeit- und Traditionsgeschichte, Synoptischer Vergleich, Literarkritik, Redaktions- und Überlieferungsgeschichte sowie die wirkungsgeschichtliche Analyse eines Textes. Auch wenn es sich nur um einen kurzen Abriss dieser exegetischen Methoden handelt, so fällt er doch instruktiv aus und gibt hilfreiche Hinweise zur praktischen Anwendung der Methoden.

Dass man darüber hinaus im Blick auf Einleitungsfragen oder Gliederungsvorschläge zu biblischen Schriften, also die eigentlich bibelkundlichen Anteile des Werkes, immer unterschiedlicher Meinung sein kann, versteht sich von selbst. Die Lernkarten spiegeln dabei die einleitungswissenschaftlichen Positionen des Autors wider (als Gewährsleute im Hintergrund stehen ausweislich der Karte 2: C. Westermann, H. Merkel, M. Albani/M. Rösel und J. Roloff), ja sie bilden gleichsam ein „Einleitungswerk" in Miniatur. Das ist völlig in Ordnung, auch wenn, dem Umfang der Karten geschuldet, auf Begründungszusammenhänge für die eigenen Positionierungen weitgehend verzichtet worden ist. Insofern befreien die „Lernkarten Bibelkunde" in keiner Weise von der genaueren Lektüre einleitungswissenschaftlicher Literatur, der Überprüfung der jeweiligen auf Textbeobachtungen beruhenden Argumentation und der kritischen Korrelation der begründeten Thesen über die biblischen Texte mit ebendiesen. Dass man im Anschluss zu anderen Gliederungen und Einordnungen der biblischen Texte kommen kann als der Vf., erscheint mir

fraglos möglich. Ein gewisser Nachteil im Blick auf den atl. Teil des Werkes besteht darin, dass der Vf. den Kanon Martin Luthers zur Grundlage gewählt hat und entsprechend die sog. apokryphen Schriften nicht behandelt werden, was für all diejenigen „Lücken" mit sich bringt, deren Bibelausgaben aus einer anderen Kanontradition stammen. Im Blick auf den didaktischen Nutzen der Karten sollte schließlich nicht übersehen werden, dass ein möglicher Lernerfolg beim Einsatz von Lernkarten wohl v. a. darauf beruht, dass der Lernende selbst die komplexen Wissensbestände im Wortsinne handlich auf Kartengröße zusammenfasst und diese Informationen den eigenen kognitiven Bahnen entsprechend strukturiert. Diese Arbeit wurde indes – auch unter Verwendung anschaulicher Graphiken – bei diesen Lernkarten bereits erledigt, was zugleich Vor- und Nachteil sein kann. Insgesamt erscheinen die „Lernkarten Bibelkunde" daher für alle hilfreich, die sich einen ganz schnellen Überblick zur Bibel verschaffen wollen und denen diese Form der Informationsaufbereitung entgegenkommt. Wer (hoffentlich) mehr wissen will, wird um weitere Lektüre nicht herumkommen.

Fribourg Markus Lau

Kirchengeschichte

Barth, Hans-Martin: **Die Theologie Martin Luthers**. Eine kritische Würdigung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009. 568 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–579–08045–1

Der emeritierte Marburger Systematiker Hans-Martin Barth hat eine umfangreiche Darstellung der Theologie Martin Luthers vorgelegt, die dezidiert nach einem Luther sucht, der nicht einfach als Autorität gilt, sondern kritisch beurteilt und ins Gespräch gezogen wird. Er nimmt damit teil an der wichtigen Debatte darüber, welche Rolle in der „Lutherdekade" auf dem Weg nach 2017 L. im Protestantismus zukommen kann, und setzt einen begrüßenswerten Akzent zur Befreiung von falscher Autoritätshörigkeit.

Dem Anliegen entspricht der Aufbau im Großen wie im Detail: Die Einleitungspassagen enthalten nicht nur den in vielen Büchern zu findenden Abschnitt „Zugänge", sondern, hermeneutisch naheliegend, auch „Zugangsschwierigkeiten", worunter B. dann L.s Stellung zum Judentum, Islam, Bauernkrieg und Hexenwesen sowie zur Dämonologie rechnet. In ökumenischem Horizont hätte man hier wohl auch L.s Identifikation von Papsttum und Antichrist erwartet, aber hierüber stolpert B. offenbar kaum, sei diese doch „nicht ein böswilliger Akt, sondern Ausdruck einer tiefen Sorge um die Botschaft des Evangeliums" (417). Damit nutzt B. an dieser Stelle historische Einordnungen zur Exkulpierung L.s – was erklären mag, warum er dazu neigt, historische Erklärungen von L.s Judenschriften ebenfalls rasch unter Exkulpationsverdacht zu stellen (57–60), statt sensibel historisches Argument und systematisch-theologisches Urteil zu unterscheiden. Dass Letzteres L.s Haltung zu den Juden nur verurteilen kann, hält er zu Recht fest, wobei die Rede von „Bedauern und [...] Klage" (60) freilich eher dazu angetan ist, die theologische Auseinandersetzung zu umgehen, als sie mit aller nötigen Klarheit zu führen.

Das Problem einer methodisch unzureichenden Unterscheidung zwischen historisch rekonstruierbarem L. und systematischem Urteil durchzieht das Buch, das die Theologie L.s anhand von Begriffspaaren aufzuschlüsseln sucht, deren Verhältnis wiederum jeweils auf spezifische Weise bestimmt wird: B. setzt mit dem „Konflikt" zwischen Theologie und Philosophie ein. Es folgt die „Rivalität" zwischen Hl. Schrift und menschlicher Tradition – wobei nicht deutlich wird, welche Differenz in der Verhältnisbestimmung „Konflikt" und „Rivalität" eigentlich ausgedrückt sein soll. Das gilt grosso modo auch für die weiteren Bestimmungen: die Alternative zwischen Kreuz und Selbstbestimmung, der „Durchbruch" vom verborgenen zum offenbaren Gott, die „Spannung" zwischen Gesetz und Evangelium, die „Identität" des *Simul iustus et peccator*, die „Dialektik" von Freiheit und Gebundenheit, die „Komplementarität" von Wort und Sakrament, die die klare Zuordnung des Sakraments zum Wort bei L. verwischt, den „Kampf" zwischen „wahrer" und „falscher" Kirche, die (etwas flapsige) „Arbeitsteilung" zwischen Gottes linker und rechter Hand, die „christliche Existenz" im Blick auf säkulares und spirituelles Leben und die „Verschränkung" von Zeit und ewigem Leben.

Alle diese Abschnitte sind auf ähnliche Weise binnengegliedert: B. setzt jeweils mit „gegenwartsbezogenen Fragestellungen" ein, rekonstruiert dann, was L. zum jeweiligen Thema sagte, um schließlich in eine „kritische Würdigung" überzugehen. Die hierbei leitende Grundidee ist einleuchtend und könnte zur Klärung des Gesprächs dienen: Hermeneutisch von der Gegenwart kommend, soll L. von ihr aus kritisch befragt, gerade darin gewürdigt und zum Gesprächspartner gegenwärtiger Theologie gemacht werden. Gegenüber so manchem L.-Heroismus ist das im Ansatz begrüßenswert.

Aber die Durchführung, die B. bietet, leidet darunter, dass der hermeneutische Zirkel, den er so nachzeichnen will, ihn nicht dazu bringt, L. tatsächlich in angemessener Distanz als Gegenüber zu rekonstruieren. Der L., den er bietet, ist in aller beeindruckenden Materialfülle eben einer, der auch zwischen „gegenwartsbezogenen Fragestellungen" und „kritischer Würdigung" den Dolmetscher B. in einer Intensität in Anspruch nimmt, die ihn verfremdet. Wer Sätze von „einer Erfahrung, die ohne und gegen Erfahrung lebendig wird, [...] einer Erfahrung höherer Ordnung" (145) liest, hört den Ton, wie er seit Ebeling in der deutschen L.-Deutung üblich ist, eine existentialisierende Deutung, die den Quellen mehr nahegebracht als aus diesen erhoben wird. Und wer dann auf derselben Seite und öfter „Schwärmer" ohne Anführungszeichen liest, dafür aber von der Auseinandersetzung mit diesen ganz glatt zurück in die Römerbriefvorlesung von 1515 geleitet wird, muss sich notgedrungen fragen, welcher L. hier eigentlich behandelt wird, wenn so wenig unterschieden wird, aus welcher Zeit oder welchem Kontext Aussagen eigentlich stammen. Es gibt nicht wenige Deuter, die den L. von 1515 noch für „vorreformatorisch" halten. Das wäre zumindest zu reflektieren.

Auch an anderen Stellen werden die Forschungsstandards der Debatte über L.s Entwicklung massiv unterlaufen: Nach hundert Jahren des Hin- und Herwälzens von L.s Rückschau auf seine „reformatorische Entdeckung" aus der Vorrede zu den lateinischen Werken zu erklären, hier habe „der Reformator präzise Auskunft darüber" gegeben, „wie seine Theologie zustande kam" (518), mag naiv oder voller Chuzpe sein – auf dem Forschungsstand ist es jedenfalls nicht. Auch wo der „Durchbruch" in der oben genannten Überschrift spielerisch aufgegriffen wird, wird er verfehlt: B. selbst fragt hier immerhin einmal nach Hintergründen von L.s Denken in vorherigen Traditionen, konkret nach mystischen Einflüssen, und weist solche für die Unterscheidung von offenbarem und verborgenem Gott ab. Das mag für den hier benannten Nikolaus von Kues angehen, aber dass B. immer noch im Zusammenhang dieser Unterscheidung die Prädestinationsanfechtung ausführlich beschreibt, der Leser aber nicht erfährt, dass L. eben den hier erfahrenen Ratschlag von Staupitz mit der Unterscheidung von *Deus absconditus* und *revelatus* erklärt (WA 43,460ff), verwirrt doch sehr. So hat manches in diesem Buch etwas Zufälliges: Bleibt man im Kontext der Frage nach Mystik, so scheint nicht recht verständlich, warum der Schutz der Mystik vor dem Vorwurf der Nabelschau mit dem Verweis auf „ostasiatische Meditation" (135), die genau dies nicht sei, gekontert wird. Was ist der Erkenntnisgewinn im Blick auf L.? V. a. aber: gewinnt man so L.? Man würde ihn wohl über Quellenlektüre gewinnen, und die Fülle der Belege lässt keinen Zweifel daran, dass wir es mit einem umfassenden Kenner der Werke L.s zu tun haben. Nur würde man doch gerade bei einem solchen erwarten, dass dort, wo es zu Forschungskontroversen kommt, nicht nur behauptet, sondern am Text argumentiert würde. So ist es mangels Belegen ganz unklar, auf Grundlage welcher Äußerungen L.s B. z. B. die Bedeutung von Apokalyptik für L., an die Forscher wie Oberman und Seebaß so nachhaltig erinnert haben, herunterspielt (508). Wenigstens eine Andeutung, wie B. meint, etwa die seinem Verständnis völlig entgegenstehende Deutung der synoptischen Apokalypse in L.s Wartburgpostille einordnen zu können, wäre hilfreich gewesen.

Dies ist nur ein Beispiel für eine Fülle methodischer Schwächen und sachlicher Unklarheiten. An einer anderen Stelle vermerkt B. über L.: „Dem berühmt gewordenen Satz des Angelus Silesius, dass es nicht allein auf die Geburt Jesu in Bethlehem, sondern ‚in dir' ankomme, schickt er schon anderthalb Jahrhunderte früher seine Kritik voraus: ‚Wenn Christus hunderttausendmal gestorben wäre', es hätte nichts genutzt, wenn er nicht gepredigt würde!" (363) Im Blick auf die lange Tradition der Gottesgeburt der Seele ist es wohl nicht nötig, L. in dieser quasiprophetischen Weise zu zeichnen. Ein Blick in die L. ja von früh an bekannten Tauler-Predigten hätte gereicht. Erst recht aber kann man sich fragen, ob L.s Aussage wirklich gegen Tauler und Angelus Silesius steht – und stellt mit Erstaunen fest, dass B. in einer Fußnote vermerkt: „Vielleicht aber haben Luther und Johann Scheffler letztlich doch etwas ganz Ähnliches gemeint!" (ebd. Anm. 205). Vielleicht! Vielleicht auch nicht? Es wäre Aufgabe der Interpretation, Gemeinsamkeit und Unterschied herauszupräparieren, und hier bleibt das vorliegende Buch merkwürdig vage.

Wie hier im Detail, so gilt auch im Großen: B.s Deutungen greifen zu kurz, gerade dort, wo er L.s Position rekonstruieren will: B. arbeitet sich mit seiner L.-Kritik an einem L. ab, der ein Konstrukt von ihm selbst bzw. v. a. der L.-Forschung im Schatten Holls und Ebelings ist. Von ihr und ihrer L.-Huldigung will er sich befreien – und bleibt doch hermeneutisch ganz in ihr gefangen. Ja, die Grenzen zwischen Rekonstruktion und Applikation werden bei ihm noch fließender, und dies gelegentlich in gefährlicher Weise. Das zeigt sich eklatant in dem Kap. über „wahre" und „falsche" Kirche, in dem B. zu Recht ausführt, dass die wahre Kirche die verborgene ist, dann aber im Folgenden unter der bleibenden Überschrift so durchgängig die konfessionellen Differenzen behandelt, dass eine gewisse Suggestionskraft hin zu einer Engführung von „wahrer" und „lutherischer" Kirche entsteht. Für einen Autor, der bewusst einen Gegenwartshorizont aufspannt, ist dies, um das mindeste zu sagen, ökumenisch unsensibel. Man könnte auch sagen, es ist unterkomplex.

Das gilt erst recht für bestimmte Passagen der Kritik. Wenn etwa L. vorgeworfen wird, er habe sich die notwendige Zuordnung von Philoso-

phie und Bibellektüre „nicht genügend klargemacht" (129), gerät die theologische Auseinandersetzung ins Oberlehrerhafte, zumal wenn es auf derselben Seite mit dem Verdikt, L. habe hier „unzureichend reflektiert" versehen wird. Was eigentlich sind die Kriterien dieser Kritik? Es gibt gute Gründe, L., gemessen an dem theologischen Stand seiner Zeit, eine unangemessene Komplexitätsreduktion vorzuwerfen, und die Arbeit von Theo Dieter über seine Aristotelesdeutung, die B. zitiert, böte hierzu reichlich Material. Freilich müsste dann nicht nur geurteilt, sondern auch argumentiert werden, und das ist bei B. nicht immer ausreichend der Fall.

So ist am Ende an diesem „Markstein auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017" (Klappentext) der Impetus des kritischen Umgangs mit dem Reformator zu begrüßen, die Durchführung aber ist in hermeneutischer, historischer und ökumenischer Perspektive unzureichend. Man erfährt viel Interessantes und Nachdenkenswertes über den Denkweg von B. in Auseinandersetzung mit L. Wer nach gründlichen, methodisch klar herausgearbeiteten Informationen über die Theologie L.s sucht, sollte – neben der neueren Darstellung von Oswald Bayer – nach wie vor bei Bernhard Lohse oder gleich bei Paul Althaus nachschauen, dessen Theologie L.s B., wie wir erfahren, in seinem vierten Semester gehört hat (27).

Jena Volker Leppin

Ludwig, Ulrike: **Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg:** Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580). – Münster: Aschendorff 2009. 582 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 153), kt € 69,00 ISBN: 978–3–402–11578–7

Der lutherische Konfessionalisierungsprozess in Kursachsen gehört wohl zu den spannendsten Feldern im Jahrhundert der Reformation, besonders wenn man den Blick auf die 1570er Jahre lenkt, und noch mehr, wenn dabei die Univ. Wittenberg (Leucorea) deutlicher fokussiert wird.

Für die Leucorea sind in den zurückliegenden Jahren Arbeiten erschienen, die nicht *horizontal* eine allgemeine Universitätsgeschichte darstellen, sondern sich vielmehr *vertikal* einem Aspekt widmen, unter dem alle Ereignisse und Entwicklungen dieser Zeit betrachtet werden. Zu nennen sind hier die Monografien von Andreas Gößner über die Wittenberger Stipendiaten[1] und von Thomas Töpfer über die Leucorea nach dem Schmalkaldischen Krieg[2]. In dieser Reihe steht nun auch die Arbeit von Ulrike Ludwig, die im Wintersemester 2006/2007 an der Univ. Leipzig als Promotion eingereicht wurde und schließlich 2009 in der Münsteraner Reihe *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* erschienen ist.

Mit dem Wirken des Württemberger Theologen Jakob Andreä in Kursachsen in der Zeit zwischen 1576 und 1580 nimmt L. eine Phase in den Blick, in der sich der innerprotestantische Konflikt auf Landesherrschaft und Bildungselite innerhalb eines Territoriums verlagert hatte.

In der Einleitung widmet sich die Vf.in zunächst der wichtigen Frage, wie die zu untersuchenden Prozesse, besonders im Blick auf die einzelnen theologischen Lager, terminologisch zu erfassen sind (12–17). Dem Ansatz Ernst Kochs[3] folgend, verwendet L. die Begriffe „Philippismus"/„Philippisten" für den späten Schülerkreis Melanchthons und lehnt die Bezeichnungen „Kryptocalvinismus"/„Kryptocalvinisten" als eher zeitgenössisch polemische Begriffe ab. Im Blick auf den Tradentenkreis lutherischer Theologie entwickelt die Vf.in die Bezeichnungen „orthodoxes Luthertum"/„orthodoxe Lutheraner". Damit präzisiert sie begrifflich die streng lutherischen Theologen im Untersuchungszeitraum und grenzt diese von den Gnesiolutheranern der 1550/1560er Jahre einerseits und den Theologen der lutherischen Orthodoxie nach 1580 andererseits ab. Die Differenzierung erscheint für dieses Thema sinnvoll und wird in der Arbeit auch konsequent durchgehalten. Dennoch ist die Bezeichnung „orthodoxes Luthertum" zu unscharf, um in den Begriffskanon für künftige Untersuchungen aufgenommen zu werden. Denn als „orthodoxe Lutheraner" werden mitunter auch die Theologen der lutherischen Orthodoxie, zuweilen auch die Gnesiolutheraner bezeichnet. Zudem steht der Terminus seit dem 19. Jh. auch für den theologisch konservativen Flügel im Luthertum.

Dem Einleitungskap. folgt ein Abriss der Wittenberger Universitätsgeschichte von der Gründung 1502 bis 1571, dem Jahr, als Personalentscheidungen an der Leucorea einen gewissen „Nährboden" für die religionspolitische Krise 1574 bildeten. Dem Thema entsprechend liegt der Akzent in diesem Kap. auf der Zeit nach dem Schmalkaldischen Krieg, in der sich das philippistische Lager an der Leucorea allmählich formierte. In den Mittelpunkt stellt die Vf.in den Wittenberger Universitätsgelehrten und Schwiegersohn Melanchthons, Caspar Peucer (Exkurs, 60–70). Die Vf.in zeichnet im Exkurs nach, wie Peucer unter den genannten Voraussetzungen versuchte, die Wittenberger Lehrstühle mit Philippisten zu besetzen. Kurfürst August stützte Peucers Personalpolitik, um so den Rückgang der Studentenzahlen nach dem Tod Melanchthons aufzuhalten.

Nach der Klärung dieser vorausgehenden Situation kann sich die Vf.in im 3. Kap. den Auseinandersetzungen zu Beginn der 1570er Jahre in Kursachsen widmen. Die Veröffentlichung des Wittenberger Katechismus im Jahr 1571 führte in Kursachsen zu einer Krise des Philippismus. In Anlehnung an Ernst Koch[4] analysiert die Vf.in von diesem Punkt ausgehend sehr tiefgreifend die sich zuspitzende Entwicklung bis zum Krisenjahr 1574. Fest steht, dass sich mit der Diskussion um den Wittenberger Katechismus der innerprotestantische Streit zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten nach Kursachsen verlagert hatte. Nicht zuletzt führte diese Verschiebung dazu, dass Kurfürst August gegen die Philippisten vorging, um nicht die konfessionelle Stabilität im Land und das protestantische Einigungswerk im Reich zu gefährden. L. kommt zu dem Schluss, dass mit dem Sturz des Philippismus besonders an der Wittenberger Universität eine weitreichende Verunsicherung entstand, die durch Visitation und Torgauer Artikel nicht vollends beseitigt werden konnte und sich u. a. in den Wittenberger Studentenunruhen nach 1574 widerspiegelte (125).

Das 4. Kap. ist der Hauptteil der Arbeit. Hier steht das Wirken Andreäs in Kursachsen im Mittelpunkt. Besonders herausgestellt wird seine Stellung zwischen Landesherrn und Universität. Bevor die Vf.in einige biographische Stationen Andreäs vor seiner Tätigkeit in Kursachsen beleuchtet, bindet sie den Tübinger Theologen in den Kontext des „lutherischen Musterlandes Württemberg" ein (149–154). Damit stützt sie sich auf die These von Manfred Rudersdorf, der in der zweiten Hälfte des 16. Jh.s unter der Landesherrschaft Herzog Christophs in Württemberg eine Entwicklung zum lutherischen Musterland feststellte.[5] L. weist darauf hin, dass Andreäs Zeit als Landesstipendiat und die Unterstützung durch Erhard Schnepf seine Person und Theologie prägten. Allerdings lässt die Vf.in eine ausführliche Darstellung des Theologen Andreä vermissen. Hinweise, dass ihm Schnepf und Johannes Brenz als „Orientierung und Identifikation" in theologischer Lehre und kirchlicher Praxis dienten, sind an dieser Stelle sowie im Blick auf seine Wirksamkeit in Kursachsen zu wenig. Hier wäre ein detailliertes theologisches Profil des Tübingers für die gesamte Untersuchung nötig und hilfreich gewesen.

Sehr deutlich veranschaulicht die Vf.in dagegen das schwierige kirchen- und religionspolitische Terrain, in das Andreä mit dem Ruf nach Kursachsen gesetzt wird. Das Interesse des Kurfürsten an der Tätigkeit des Tübingers liegt einerseits im Abschluss des Konkordienwerkes, andererseits in der Umsetzung des „Württemberger Modells" in Kursachsen. Damit steht Andreä in der Spannung zwischen den kursächsischen Landesuniversitäten, besonders der Leucorea, und der landesherrlichen Kirchenpolitik. L. strukturiert das Wirken Andreäs in drei Phasen: die Jahre der Anfeindungen des „landfremden" Reformers durch Universitätsvertreter und des eher distanzierten Verhältnisses zum Kurfürsten (1576/1577); die Zeit der „vorbehaltlosen Akzeptanz der Person und der von ihm vorgeschlagenen Reformmaßnahmen" durch den Kurfürsten (1577–1579); und schließlich die allmähliche Distanzierung des Landesherrn von Andreä (1579/1580). Diese Einteilung ist hilfreich, um die Facetten seiner Arbeit im Verhältnis zu Universität und Landesherrschaft zu erfassen.

Die Vf.in verwendet u. a. Andreäs Predigten, die er 1579 in Dresden, Leipzig und Wittenberg hielt, um seine Reformtätigkeit in Kursachsen darzustellen (262–291). Die kritische Analyse der überlieferten Predigttexte bzw. -mitschriften einschließlich eines Berichtes über Tumulte in Wittenberg während der Predigt vermittelt ein sehr anschauliches Bild seines Reformprogramms sowie der konfessionellen Situation im Land. Aus dieser Analyse schlussfolgert die Vf.in, dass die Predigten dazu dienten, sowohl die Basis vom Konkordien- und Reformwerk zu überzeugen, als auch den „Prozeß der lutherischen Konfessionalisierung […] im Sinne von Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung" voranzubringen. Die Feststellung, die Kirchenzucht hätte in der lutherischen Kirche nur noch in Predigt, Katechese, Beichte und Seelsorge einen Platz gehabt, hätte allerdings genauer überprüft werden müssen. Denn nachweislich kamen in der frühen Neuzeit auch im Luthertum Formen der Kirchenzucht, wie Ausschluss vom Abendmahl oder Verweigerung der christlichen Bestattung, zur Anwendung.

Zugleich wurde in Andreäs Predigten auch der Vorwurf deutlich, in Kursachsen seien noch immer Kryptocalvinisten in entscheidenden Positionen. L. sieht darin erste Anzeichen einer Verbitterung Andreäs über mangelnde Akzeptanz und mäßigen Erfolg seines Reformwerkes. Schließlich sieht die Vf.in Ende 1579 die Phase erreicht, in der sich Kurfürst August zunehmend von Andreä distanzierte und zugleich die kursächsischen Räte wieder mehr Einfluss auf ihren Landesherrn gewannen. Evident wird das besonders am Streit um die Berufung des Universitätskanzlers in Leipzig und Wittenberg (292–301). Die Veröffentlichung der von Andreä erarbeiteten Kirchen- und Schulordnung im Frühjahr 1580 fiel somit mit seiner Abwendung von Kursachsen zusammen.

Im 5. Kap. untersucht die Vf.in ausführlich diese Ordnung im Blick auf den universitären Bereich. Ein Vergleich mit dem Württemberger Vorbild, der Kirchenordnung von 1559, zeigt deutlich die „Handschrift" Andreäs in der kursächsischen Ordnung. Abschließend lenkt die Vf.in in diesem Kap. den Blick auf die praktische Umsetzung der Ordnung. Dabei wird deutlich, wie Andreä ungeachtet der Einwände durch die kursächsischen Räte die Kirchenordnung veröffentlichte. Die scharfe Kritik der Räte ist sicherlich auch Ausdruck ihrer gefestigten Position, v. a. aber war mit diesem Vorgehen ein Punkt erreicht, an dem sie begannen, Andreä massiv aus dem Amt zu drängen.

In einem abschließenden Kap. lenkt L. den Blick auf die Regierungszeit unter Kurfürst Christian I., in der Kursachsen auf das reformierte Bekenntnis ausgerichtet werden sollte. Diese Perspektive ist für die Untersuchung wichtig, denn hier bewies das von Andreä durchgeführte kursächsische Reformwerk seine „Reißfestigkeit".

[1] Andreas Gößner: Die Studenten an der Universität Wittenberg: Studien zur Kulturgeschichte des studentischen Alltags und zum Stipendienwesen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Leipzig 2003. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 9).

[2] Thomas Töpfer: Die Leucorea am Scheideweg. Der Übergang der Universität Wittenberg an das albertinische Kursachsen 1547/48. Eine Studie zur Entstehung der mitteldeutschen Bildungslandschaft am Beginn der Neuzeit, Leipzig 2004 (= Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Reihe B, Bd. 3).

[3] Ernst Koch: Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren. In: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation", hg. v. Heinz Schilling, Gütersloh 1986.

[4] Ernst Koch: Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577. In: Lutherjahrbuch 59 (1992), 128–159.

[5] Manfred Rudersdorf: Tübingen als Modell? Die Bedeutung Württembergs für die Vorgeschichte der kursächsischen Universitätsreform von 1580. In: Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte (FS f. Eike Wolgast zum 65. Geb.), hg. v. Armin Kohnle und Frank Engehausen, Stuttgart 2001.

Mit 17 Thesen fasst die Vf.in schließlich ihre Untersuchungen zusammen. Im Anhang befinden sich ergänzende Quellenbeilagen, Abbildungen sowie Personen- und Ortsregister.

Neben den bereits genannten Kritikpunkten muss generell gefragt werden, ob Kurfürst August mit Jakob Andreäs Universitätsreform wirklich die „althergebrachte Autonomie" der Leucorea aufheben oder zumindest einschränken wollte, wie die Vf.in an vielen Stellen als Begründung anführt. Gerade an der 1502 durch Kurfürst Friedrich den Weisen gegründeten Wittenberger Universität hat es doch nie eine solche Unabhängigkeit gegeben. War es nicht vielmehr die Sorge Kurfürst Augusts, v. a. nach dem Sturz des Philippismus, die Leucorea konfessionell so zu profilieren, dass künftige Pfarrer und Landesbeamte mit der lutherischen Religions- und Kirchenpolitik des Kurfürsten weitgehend übereinstimmten? Diese Begründung wird von der Vf.in zwar am Ende der Arbeit formuliert (409, 443f), hätte aber insgesamt als Motiv der Reformmaßnahmen viel stärker ins Spiel gebracht werden können. Leitendes Interesse des Kurfürsten war in diesem Zusammenhang jedenfalls nicht der nach 1574 durch Entlassungen eingetretene Pfarrermangel. Ein Blick in die Protokolle der Kirchenvisitationen (1574, 1577–1585) zeigt nämlich, dass es außerhalb des kursächsischen Hofes und der Universitäten keine „Entlassungswellen" in den Gemeinden gegeben hatte. So setzte Kurfürst August mit seiner Universitätsrefom auf eine nach vorn gerichtete konfessionelle Stabilität mit Langzeitwirkung, die ihm im Blick auf das ausgehende 16. und beginnende 17. Jh. ja offensichtlich auch gelungen war.

Die insgesamt gut lesbare und umfangreiche Arbeit erhellt eine der schwierigsten Phasen der lutherischen Konfessionalisierung in Kursachsen. Besonders im Blick auf die Wittenberger Universitätsgeschichte ist die Untersuchung ein wichtiger Baustein für die Zeit der zweiten und dritten lutherischen Generation an der Leucorea.

Leipzig Heiko Jadatz

Liebmann, Maximilian: **„Heil Hitler" – Pastoral bedingt**. Vom Politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2009. 179 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–205–78412–8

Ein Altmeister der kirchlichen Zeitgeschichte Österreichs hat sich zu seinem 75. Geburtstag gleichsam selbst ein Geschenk gemacht und ein Buch herausgebracht, das ein kleines Summarium wichtiger Themen und Thesen seines Schaffens darstellt. Laut Vorwort stellt sich Liebmann zwei schwergewichtige Aufgaben. Er sucht nach der „durchgehenden Spiritualität" bzw. dem „roten Faden" des umstrittenen Verhaltens kirchlicher Amtsträger in Österreich während der turbulenten 1930er bis 1950er Jahre. Zum anderen will er nach dem großen Vorbild Johannes Paul II. einen Beitrag zur Aufarbeitung „kirchlicher Fehler und Schuld" leisten.

Die beiden Formen des Katholizismus werden von L. recht ungleichgewichtig abgehandelt: Der „Politische Katholizismus" wird auf zehn einleitenden Seiten sehr knapp gewürdigt; auf weiteren 140 Seiten erläutert er in drei Zeitschritten die „Doktrin" und praktischen Folgen des „Pastoralkatholizismus" (im „Austrofaschismus", „Unter dem Nationalsozialismus", „Im wiedererstandenen demokratischen Österreich"). Innerhalb dieser drei Zeitfelder werden exemplarische Ereignisse und programmatische Dokumente dargelegt (und ausführlich zitiert!), die mosaikartig der Hauptthese der Studie zuarbeiten: Die im „Politischen Katholizismus" entwickelten demokratischen Einrichtungen der katholischen Vereine wurden durch den heimischen Episkopat im Lichte der „Pastoraldoktrin" führender Theologen bzw. durch das „autoritär-klerikale" Modell der Katholischen Aktion im „Austrofaschismus" entmündigt, im Nationalsozialismus einvernehmlich liquidiert und nach 1945 am Wiedererstehen gehindert. Der Buchtitel ist somit ein Vorwurf: Die „Pastoraldoktrin" machte die Kirche zur NS-Zeit allzu willfährig. L. knüpft daran eine Forderung: Die Fehlentwicklung möge durch ein neues „Wiener Pastoralkonzil" korrigiert werden, das eine „zeitgemäße, konzilskonforme Pastoraldoktrin" formulieren soll, die dem veränderten Laienbild des Zweiten Vatikanums Rechnung trage. Entspricht dieser konturierte Befund den historischen Gegebenheiten bzw. dem Stand der historiographischen Diskussion?

L. ist in wesentlichen Punkten Recht zu geben. Das betrifft zunächst die eingeforderte „Mentalitätsgeschichte": Ohne Blick auf die Denkwelten der Akteure drohen (und geschehen) grobe Fehlinterpretationen der Geschehnisse. Der Autor legte seinen Finger auch zu Recht in die Wunde einer im Rückblick tragischen Entwicklung: dass die Kirche sich fatalerweise zur Konzentration auf eine „unpolitische" Seelsorge durchrang, als gerade die schlimmsten Regime heraufdräuten, deren Opfer eine „politische" Parteinahme am allerdringlichsten gebraucht hätten. Richtig liegt L. auch mit dem Befund, dass das Modell einer „Katholischen Aktion" anderen Vorgaben folgte als dem bürgerlich-freiheitlichen Ideal einer sich selbst organisierenden Zivilgesellschaft.

Die Auswahl und Interpretation der Fakten ist nicht neu; L. hat sie bereits mehrmals ausführlicher (und ausgewogener) präsentiert. Es zeigen sich wiederum gewohnte Stärken, etwa die penible Rekonstruktion der Genese einer „Feierlichen Erklärung" der Bischöfe 1938. Vertraut sind auch Engführungen wie das idealisierte und auf die Kulturkampfthemen „Ehe, Schule, Kirchenfinanzierung" reduzierte Bild des Politischen Katholizismus – die großen Studien John Boyers zur christlich-sozialen Bewegung (zuletzt eine Biographie Luegers samt ausführlichem Nachspann bis 1933) sind in Österreich leider immer noch wenig rezipiert. Neu und irritierend sind jedoch die Zuspitzung der Thesen und eine polemisch überhöhte Terminologie. Einige kämpferische Fußnoten (60, 65, 184) lassen vermuten, dass hier ein Nachzugsgefecht der selbst schon historischen Kontroverse „Kath. Verbände" – „Kath. Aktion" ausgetragen wird. Da der Rez. die „Gnade der späten Geburt" besitzt und keiner der beiden „Streitparteien" angehört, kann er sich einige Fragen zu zentralen Bereichen der Argumentation erlauben, ohne der Parteinahme verdächtig zu sein:

1. Entspricht die Dichotomie von „authentisch-" bzw. „identisch-katholischen" Vereinen (genannt stets der CV) und den „kirchlich-klerikalen Formationen" der KA den komplexen gesellschaftlichen und kirchlichen Realitäten vor und nach 1945? Suggeriert die Überhöhung einer Klerusversammlung zum „Pastoralkonzil" und des federführend in Wien entwickelten Pfarr- und Seelsorge-Ideals zur „Pastoraldoktrin" nicht eine geradezu dogmatische Verbindlichkeit der Positionen, die weder gegeben noch intendiert war? Ein solches „Konzil" fand jedes Jahr statt: Es war die internationale Jahrestagung des 1931 gegründeten Wiener Seelsorgeinstituts. Die 1935 gehaltenen Vorträge waren bemerkenswert ausgewogen und ohne doktrinären Impetus. Es fielen dort auch anerkennende Worte über die Wirksamkeit der Vereine (Dompredigter Leopold Engelhart) und Warnungen vor der allzu engen Liaison mit dem Ständestaat (Prälat Josef Weingartner).

2. Spielt die vom Autor betonte Verknüpfung des „autoritären KA-Modells" mit dem „Austrofaschismus" (bislang ein linker Kampfbegriff!) nicht die Tatsache herunter, dass die Kurie bereits seit 1922 und weltweit auf eine direkt den Bischöfen zugeordnete „Katholische Aktion" drang? Übersieht das Lamento über den bischöflichen Rückruf der Priester aus der Politik nicht die erheblichen pastoralen Kollateralschäden der engen Verquickung von Kirche und Christlichsozialer Partei bzw. Kirche und Ständestaat, die in mehreren schmerzhaften Austrittswellen kulminierten (zuletzt zwischen 1933 und 1937 knapp 30.000 Übertritte zur Evangelischen Kirche)? Und hat Rom einen solchen Rückzug der Priester aus der Politik nicht auch im Reichskonkordat festschreiben lassen? Waren es nicht eher Exponenten des „Politischen Katholizismus" (v. a. aus dem CV) unter Einschluss des Priesterpolitikers Ignaz Seipel, die gegen Ende der Ersten Republik zunehmend auf autoritäre Lösungen setzten und schließlich zu Architekten und Trägern der „Kanzlerdiktatur" Ständestaat wurden? Und umgekehrt: Hat die (von ihrer Genese her nicht zwingende) Bindung der Partei an kirchliche Positionen ihr in der Ersten Republik nicht fast jeden politischen Spielraum geraubt?

3. Wird man den Wiener Theoretikern der „Pfarrseelsorge" (Karl Rudolf, Michael Pfliegler, Otto Mauer) gerecht, wenn man sie gleichsam zu „Komplizen" des NS-Verbots der Vereine stempelt? „Prüfungen" wie die NS-Schikanen auch als Chance und Auftrag zu interpretieren, war (und ist) schließlich ein gängiger Topos religiös-kirchlicher Rede. Ist die wenig heldenhafte Haltung der Bischöfe nach dem sog. Anschluss der „Pastoraldoktrin" anzulasten? Und kann von der römischen Missbilligung dieses Verhaltens auf eine Ablehnung dieser „Doktrin" durch die Kurie geschlossen werden, wiewohl sie seit Jahren zur KA drängte? Hat nicht gerade die spektakuläre Wiener Jugendandacht im Oktober 1938 das implizit „politische Potenzial" einer formell „seelsorglichen" Veranstaltung demonstriert? Dabei gilt es auch ein Missverständnis des Buches aufzuklären: Die zitierte „Rechtfertigung" Innitzers nach der Stürmung seines Palais (92) bezog sich, neu zugänglichen Vatikanischen Quellen zufolge, nicht auf Österreich, sondern konterte Vorwürfe der Deutschen Presseagentur, dass er sich durch seine Reaktion auf den Einmarsch ins Sudetenland („meine Heimat") in Gegensatz zu „Volk und Führer" gesetzt und einen „Volkszorn" in Wien provoziert habe. Das „Heil Hitler" in Innitzers Brief wie die anfängliche „beispiellose Akkomodation" (Ernst Hanisch) überhaupt waren nicht „pastoral bedingt" im Sinne einer zwingenden Folgerung aus neuen Seelsorgekonzepten; sie waren vielmehr „politisch naiv" und „pastoral kontraproduktiv", was ihm selbst bald schmerzlich zu Bewusstsein kam.

4. Stand die KA nach 1945 in direkter Nachfolge zu jener vor 1938? Man wird wohl sagen müssen: ja und nein. Die offiziellen KA-Errichtungen in den österreichischen Diözesen (z. B. Innsbruck 1925, Salzburg 1926, St. Pölten und Wien 1927, Seckau 1928, Linz 1929) folgten unübersehbar dem Wunsch, die vorhandenen Vereinsstrukturen an die kurialen Vorgaben anzupassen. Man begnügte sich vorerst mit der Adaptierung alter und neuer „Dachverbandslösungen". Die „autoritäre" Umformung der Strukturen nach 1933 hatte einen äußeren und zwei innere Gründe. In den neuen Diktaturen konnten allein „rein kirchliche" Einrichtungen dem staatlichen Zugriff entkommen – sogar der Ständestaat lieferte sich bzgl. „Jugend" und „Frauen" seine Scharmützel mit kirchlichen Stellen. Dazu wurde die KA verstärkt als „Teilnahme und Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat" definiert, was die Kompetenzstrukturen klar-

stellte. Natürlich entsprachen diese Strukturen auch eher den Mentalitäten vieler Wortführer, denen keine neue Vereinsmeierei, sondern eine engagierte kirchliche „Erneuerung" vorschwebte. Ganz im Sinne des langen „ideologischen Jahrhunderts" von 1848 bis 1968 wollte man „Bewegung" sein und über politische und soziale Grenzen hinweg die „Verchristlichung der Gesellschaft" betreiben, ja einen im Sinne kirchlicher Ideale handelnden „neuen Menschen" hervorbringen. Das erklärt auch das Paradoxon, dass Vordenker und Wortführer der kirchlichen und gesellschaftlichen Erneuerung vor und nach dem Konzil sehr viel mehr in der „autoritär-klerikal" strukturierten KA als in der „authentisch-katholischen" demokratischen Vereinswelt verankert waren.

Alle inhaltlichen, strukturellen und rechtlichen Elemente der KA lagen somit schon vor 1938 vor. Die politischen Verhältnisse in Österreich waren aber wenig dazu angetan, das hehre Vorhaben erfolgreich umzusetzen. Den aufmerksamen Beobachtern dämmerte jedoch bereits die Erkenntnis, dass die engen Verstrickungen ins politische Alltagsgeschäft (ob in Republik oder Diktatur) eine pastorale Sackgasse waren. Aus der Not des erzwungenen Rückzugs in die Sakristei im NS-Staat wurde die neue pastorale Tugend der „Pfarr-" und „Standesseelsorge" einer ersten Nagelprobe unterzogen. Nach übereinstimmendem Zeugnis vieler Zeitgenossen hat sie diese Probe bestanden. Nach dem Krieg und weiteren kurialen Ermunterungen wurde die KA schließlich bis 1949/50 gleichsam „in Reinform" und flächendeckend etabliert. Man erreichte damit für mehr als zwei Jahrzehnte ein höheres Maß an gesellschaftlicher Akzeptanz und Präsenz als jemals zuvor in der Geschichte des österreichischen Katholizismus. Aus diesem Grund blieb es seither auch stets eine klare innerkirchliche Minderheitenposition, ein Zurück zu den Verhältnissen vor 1938 oder 1933 (inklusive Priesterpolitikern) anzustreben.

Die KA in Österreich war zweifellos zu keinem Zeitpunkt eine demokratische „Selbstorganisation der kirchlichen Basis". Aber wer hinderte damals wie heute alle Willigen, sich aus eigener Verantwortung zu freien Organisationen jedweder Art zusammenzuschließen (die ja das Markenzeichen „katholisch" nicht brauchen)? Bedeutet(e) es nicht ebenso eine autoritätsgläubige Fixierung auf die kirchliche Obrigkeit, solche Initiativen von der Erlaubnis oder gar Aufforderung der Bischöfe oder eines neuen „Pastoralkonzils" abhängig zu machen?

Maximilian Liebmann will und wird mit seinem Buch die Diskussion über die kirchliche Zeitgeschichte Österreichs befeuern. Seine Stellung als anerkannter *elder historian* erlaubt es ihm, scharf konturierte Thesen in die Arena zu werfen. Uns Jüngeren kommt die Aufgabe zu, sich ihnen redlich zu stellen. Einschlägige Ausführungen anderer Altmeister der Zunft (z. B. Zinnhobler, Frankl) bieten dazu wertvolle Handreichungen.

Wien Rupert Klieber

Schirrmacher, Thomas: **Hitlers Kriegsreligion.** Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild. Bd. I: Textband / Bd. II: Zitatband. – Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 2007. 582+625 S., kt € 99,00 ISBN: 978–3–938116–31–9

Grabner-Haider, Anton: **Hitlers mythische Religion**. Theologische Denklinien und NS-Ideologie. – Wien: Böhlau 2007. 281 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–205–77703–8

Bucher, Rainer: **Hitlers Theologie**. – Würzburg: Echter 2008. 232 S., geb. € 16,80 ISBN 978–3–429–02985–2

In der Erforschung der Weltanschauung Adolf Hitlers scheint eine gewisse Wende eingetreten zu sein. Galt H. lange Zeit im Gefolge Werner Masers (1922–2007) als „Nihilist", dessen Macht- und Zerstörungswille sich gerade gegen alle Religionen und Werte gewandt habe, so sind in letzter Zeit zahlreiche Studien erschienen, die H. und H.s Verbrechen aus H.s Religion bzw. H.s Theologie erklären wollen. Der Führer sei ein Theologe, ein explizit religiöser Mensch gewesen.

Einen ersten zentralen Bezugspunkt bildet dabei *Eric Voegelins* (1901–1985) Konzept der „politischen Religion", das dieser bereits 1938 entwickelt hat. Vorausgesetzt war bei ihm ein weiter Religionsbegriff, wobei er dann aber zwischen transzendenten und innerweltlichen Religionen unterschied, je nachdem, woran man als „Realissimum" sein Herz wirklich hänge. Konstituierten und legitimierten Religionen und ihre Symbole politische Herrschaft, so sprach er von politischen Religionen. Charakteristisch für Voegelin war nun eine Sicht, nach der die modernen totalitären politischen Religionen auf der Aufklärung und Säkularisierung Europas basierten. In diesem Prozess habe man das Heil nicht mehr im Transzendenten, sondern in einem innerweltlichen verabsolutierten (Teil-)Wert gesehen. Der Nationalsozialismus als politische Religion mit seiner Brutalität ist in dieser Sicht also gerade ein Produkt der neuzeitlichen Säkularisierung. Dabei sei ein erstmals bei Joachim von Fiore expliziertes Geschichtsschema wirksam geworden, nach welchem ein künftiges Drittes Reich innerweltliche Erlösung bringe, eine existentielle Denkfigur, die Voegelin als „gnostisch" bezeichnete. So wollte er in späterer Zeit den Begriff „politische Religion" nicht mehr verwenden und die Moderne als gnostische Selbsterlösung deuten. – Sein Schüler *Claus Ekkehard Bärsch* will hingegen am Begriff der politischen Religion festhalten. Mit dessen Hilfe konnte er nicht nur die Weltanschauung des jungen Joseph Goebbels rekonstruieren[1], er deutet auch den gesamten Nationalsozialismus als politische Religion[2]. Anhand der Verwendung von Begriffen wie Drittes Reich, Sieg und Heil, Führer, Volk und Rasse bei Dietrich Eckhart, Alfred Rosenberg, Goebbels und H. will er zeigen, dass der Nationalsozialismus eine Religion gewesen sei, die mit dem Christentum bei aller Modifizierung strukturell nahe verwandt war. Fanatismus und Wirkung auf das Volk ließen sich ohne das religiöse Moment nicht erklären. Die apokalyptische Weltwahrnehmung und die Dämonisierung der Juden habe schließlich den Willen zur „Endlösung" motiviert, wobei Bärsch den Mord an den Juden als Opfer bzw. Ritualmord deutet. – Freilich wird man hier – ebenso wie gegen zahlreiche Arbeiten *Michael Leys* – zunächst konstatieren müssen, dass dem Judenmord von den führenden Nationalsozialisten ein Opfercharakter nicht zugesprochen wurde. Hinzu kommt, dass Bärsch die Ideologen des Nationalsozialismus zu sehr als Einheit nimmt und H. deren Theoreme zum Teil mit unterschiebt. – Stärker auf H. selbst konzentriert sich deshalb die Studie von *Michael Hesemann*[3], zu der Bärsch ein Vorwort beisteuerte. Erst der Religionscharakter der Weltanschauung H.s gebe seinen Handlungen ein durchaus logisches und konsequentes legitimatorisches Fundament und Motiv. Dabei betont er aber, anders als Bärsch, der Nationalsozialismus sei kein Abkömmling des Christentums, sondern speise sich aus esoterischen und außerchristlichen Traditionen und gnostischen Denkschemata. Er sei eine Religion, aber gegenüber dem Christentum eine „Gegenreligion", eben kein Derivat. Trotz intensiver Quellenarbeit kommt hier und in der Deutung des Verhaltens der kath. Kirche zwischen 1933 und 1945 ein apologetisches Grundmotiv zum Tragen. Nicht immer ist die Quellenbasis für seine Rekonstruktionen zuverlässig. – Die Deutung von H.s Religion als gnostisch und esoterisch lehnt *Michael Rißmann*[4] konsequent ab. Doch meint auch er, dass man H.s religiösen Glauben als Fundament und Legitimation seines Handelns ernst nehmen müsse. Er konzentriert sich auf H.s Gottesbild und seinen Vorsehungsglauben und kommt zu dem Schluss, H.s Gott sei kein christlicher gewesen, sondern legitimiere das Recht des Stärkeren; sein Glaube unterschied sich deshalb deutlich von demjenigen der christlichen Mehrheit der Deutschen, weshalb man nicht von einer politischen Religion sprechen sollte. Eine Verknüpfung des Gottesbegriffs mit den übrigen Elementen von H.s Weltanschauung wird nur angedeutet.

Dies weiterführend will nun *Thomas Schirrmacher* in einer materialreichen und quellenintensiven religionswissenschaftlichen Arbeit gerade H.s gesamte Weltanschauung rekonstruieren und zeigen, wie diese in seiner Religion und seinem Gottesbild verankert und legitimiert war. S. geht dabei von einer Definition von Religion aus, die er von seinem Lehrer Karl Hoheisel übernimmt, nach dem es dabei um eine Beziehung zu transzendenten Werten oder Mächten gehe, die als letzte Wirklichkeiten für Denken und Handeln Orientierungspunkte sind (I, 53). Diese Definition halte die Mitte zwischen traditionell-inhaltlichen und modern-funktionalen Bestimmungsversuchen. Die Ergebnisse seiner minutiös belegten und mit einem ausführlichen und übersichtlichen Quellen- und Forschungsüberblick versehenen Studie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

H. habe einen harten, im Wesentlichen konstanten und einheitlichen Kern grundlegender weltanschaulicher Theoreme gehabt, die für ihn durch seinen Gottesbegriff legitimiert und integriert wurden. Definitionsgemäß handele es sich bei H. also um eine Religion, da er tatsächlich an diesen Gott glaubte und immer wieder auch im privaten Rahmen auf ihn zu sprechen kam. H. vertrat einen Monotheismus, nach dem Gott der Schöpfer aller Völker sei, zugleich aber ein Kriegsgott, ein Gott des Rechts des Stärkeren. H.s Gott helfe nur dem, der es verdient habe. Positive Werte waren für ihn solche des Kampfes und des Krieges, Unwerte dagegen Pazifismus, Nächstenliebe, Feigheit, Humanität u. ä. Er selbst verstand sich als spezielles Werkzeug dieses Gottes und seiner Vorsehung. Bei H. war also das politische Agieren durch eine explizit auch als religiös zu interpretierende Programmatik bestimmt. Trotz aller synkretistischen Übernahmen (H. habe immer die kämpferischste Variante einer Weltanschauung gewählt) sei H. in seiner Religion dabei durchaus originell, indem er ein monotheistisches Gottesbild mit einer sozialdarwinistisch-heilsgeschichtlichen Geschichtsdeutung, einem rassistischen Antisemitismus sowie mit seinem Theorem vom Kampf um Lebensraum verband.

Ausgeprägt sei in H.s Religion ein Szientismus, der sowohl völkische Religionen wie auch modifizierte Formen des Christentums – beide Strömungen wurden in der NSDAP ebenfalls vertreten – als wissenschaftlich veraltet ablehnt. Erkenntnisquelle seiner Religion war für H. allein die – wie er glaubte – wissenschaftliche Erkenntnis, keine übernatürliche Offenbarung. Das alte Christentum sei mit den Erkenntnissen seit der Aufklärung nicht mehr haltbar. Unter dem „positiven Christentum" des Artikels 24 des Parteiprogramms der NSDAP sei jenes Christentum zu verstehen, das für H. ethisch gut, also dem deutschen nationalsozialistischen Empfinden gemäß und deshalb jedenfalls überkonfessionell sei. Auf der Systemebene wurde das originäre Christentum so abgelehnt, im besonderen Maße die christliche Ethik der Nächstenliebe, und doch konnten viele materielle Elemente übernommen und neu integriert werden. Der Nationalsozialismus war für H. weder Politik noch Kirche, sondern beiden übergeordnet, also weltanschaulich allzuständig. Langfristig sollten so Staat und Kirche in ihrer traditionellen Form überwunden werden; alles sollte dem einen gottgegebenen Zweck, der Förderung des Lebenskampfes des Volkes, dienen. So kannte H. auch keine persönliche Eschatologie, nur eine Art Weiterleben im Schicksal seiner Rasse.

Die materiellen Ergebnisse S.s sind gut belegt und im Allgemeinen schlüssig begründet. Man wird vielleicht mit der inneren Schlüssigkeit und Kompatibilität der einzelnen Elemente von H.s Weltanschauung, die er selber nicht Religion nennt, etwas vorsichtiger sein, da doch bspw. niemals völlig klar wird, inwiefern deutsche nationale Zielsetzung und das Ideal der reinen arischen Rasse (also nicht nur die Deutschen) für H. völlig identisch sein können. Schwerer muss eine andere Frage wiegen: Da

[1] Erlösung und Vernichtung, München 1987.
[2] Die politische Religion des Nationalsozialismus, München 1998.
[3] Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus, München 2004.
[4] Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators, Zürich 2001.

der Naturverlauf konsequent sozialdarwinistisch und naturalistisch interpretiert wird, kommt dem Gottesbegriff H.s, auch wenn H. wohl selbst an einen allmächtigen Schöpfer glaubte, doch keine eigentliche Funktion zu. Faktisch ändert sich doch nichts, ob nun Gottes Vorsehung den schicksalhaften Naturlauf oder die immanente Gesetzmäßigkeit der Natur selbst H.s Handeln legitimiert. So war H. ja auch tolerant gegenüber anderen Gottesvorstellungen in seiner Umgebung, solange die totalitären naturalistischen Grundannahmen (Rassismus, Antisemitismus, Kampf um Lebensraum) des Nationalsozialismus nicht tangiert wurden. Eine darüber hinausgehende integrierend-legitimierende Funktion des Gottesbegriffs ist hier schwer erkennbar.

Gegen die These, H.s Religion sei ein Produkt der Aufklärung, wendet sich nunmehr vehement *Anton Grabner-Haider*. Trotz einer technischen Modernisierung sei der Nationalsozialismus eindeutig eine antimoderne Bewegung.

Grundlegend ist für ihn Karl Poppers Unterscheidung zwischen einer modernen, offenen und einer geschlossenen Gesellschaft im Gefolge Platons und Hegels, dazu zwischen einer philosophischen Strömung der rationalen und universalen Aufklärung gegen einen philosophischen Irrationalismus und des anthropologischen Pessimismus. H.s mythische Religion sei das Erbe der geschlossenen Systeme sowie des antiaufklärerischen Pessimismus und Irrationalismus. Beides sei durch mittelalterliche und konservative Spielarten der christlichen Religion, besonders durch die intolerante Reichskirche seit der Konstantinischen Wende und durch Augustinus mit seiner Erbsündenlehre, vorbereitet gewesen. Ein Umdenkprozess der Hierarchie habe im Christentum erst seit 1945 (bzw. erst seit dem II. Vatikanischen Konzil) eingesetzt, wobei christliche Laien, die von der Hierarchie als heterodox verketzert worden seien, nach G.-H. längst Vorreiter waren.

Kulturgeschichtlich sei, so G.-H., der Nationalsozialismus das verschärfte Erbe der Aristokraten und konservativen Kleriker mit ihren Feindbildern. So will er „bisher kaum beachtete Zusammenhänge" (14) aufzeigen, besonders zwischen irrationalen und antiaufklärerischen Philosophien sowie geschlossenen und konservativen Theologien und der NS-Ideologie. Hier muss aber erwähnt werden, dass viele philosophie- und theologiegeschichtliche Einordnungen viel zu selektiv und holzschnittartig erfolgen; der Vf. stützt sich dabei häufig auch nicht auf die Originalwerke, sondern auf knappe Überblicksdarstellungen in der Sekundärliteratur. Auch wird nicht ganz deutlich, warum – in Rezeption und Fortbildung der Assmann-These – das alttestamentarische Judentum eine geschlossene Religion mit einem „Kriegsgott" Jahwe hervorgebracht haben soll, das frühe vorkonstantinische Christentum dann aber eine offene Religion gewesen sei. So einfach scheinen die Zuordnungen hier und anderswo dann doch nicht zu sein.

Die NS-Ideologie charakterisiert G.-H. v. a. durch ein radikales Freund-Feind-Denken, durch die Theoreme vom Rassenkampf und der erwählten Nation und durch den Mythos vom Herrenmenschen. Sie sei explizit eine neue Religion, die radikal antiaufklärerisch sei und alle Lernprozesse der Moderne als Dekadenz der Kultur diffamiere (145). H. habe eine mythische, verschärfte Religion vertreten und unbedingten Glauben gefordert. Sein endzeitlicher Kampf gegen die Juden habe die Intoleranz der „Allein-Jahwe-Bewegung" und der mittelalterlichen Reichskirche beerbt und verschärft. Es handele sich nicht um ein säkularisiertes, sondern um ein radikalisiertes Christentum, jedenfalls wenn man nicht dessen offene, sondern dessen geschlossene Gestalt vor Augen habe (163). Aber auch dunkle Mythen der Gnosis und des philosophischen Irrationalismus seien eingeflossen. Jedenfalls erkläre sich die Verankerung des Nationalsozialismus in der Bevölkerung nur dadurch, dass H. Ideen bündelte und radikalisierte, die lange vorher vertreten worden sind und weit verbreitet waren. So suchten auch theologische Brückenbauer wie Karl Adam, Michael Schmaus und Joseph Lortz explizit die Verwandtschaft zwischen Nationalsozialismus und katholischem Christentum zu erweisen.

Die Aufklärung ist für G.-H. durch Toleranz, Humanität, Rationalität, durch den Primat der universalistischen Ethik und der Menschenrechte, aber auch durch unaufhebbaren Pluralismus gekennzeichnet. Scharf wendet er sich gegen die Frankfurter Schule und die Theorie von der „Dialektik der Aufklärung" Adornos und Horkheimers, mit der diese die nationalsozialistischen Verbrechen erklären wollten (15, 169, 213–216). Man wird aber dagegen doch fragen müssen, ob man die moderne Rationalität bei allem kritischen Potential ohne die umfassende Ökonomisierung aller Lebensbereiche und die fortschreitende Unterordnung des Einzelnen, der Natur und aller traditionalen Bestände unter eine vereinheitlichende „instrumentelle" Vernunft hinreichend beschreiben kann. Auch wird man in H.s Weltanschauung die „modernen Elemente" wohl kaum derart marginalisieren können. Zu Recht wendet sich G.-H. gegen apologetische Versuche, die strukturellen Parallelen zwischen bestimmten Formen eines konservativen Christentums und den faschistischen Bewegungen nicht oder unzureichend sehen zu wollen. Die genetische Herleitung des Nationalsozialismus daraus ist dann aber doch zu einseitig, ein Vorwurf, den man bei aller Bedeutung bereits dem Werk von *Friedrich Heer* (1916–1983, Der Glaube Adolf Hitlers. Anatomie einer politischen Religiosität, München-Esslingen 1968) machen muss.

Wie S. und G.-H. hat es sich auch *Rainer Bucher* zum Ziel gesetzt, H.s Rede von Gott ernst zu nehmen. H. habe in Reden und Schriften religiös von Gott gesprochen. Wie Eric Voegelin zu Recht einen weiten Religionsbegriff zur Beschreibung des Nationalsozialismus verwendet habe, so könne man auch einen weiten Theologiebegriff, verstanden nicht als akademische Disziplin, sondern als „Rede von Gott" (34), zur Anwendung bringen. Dabei interpretiert B. den Nationalsozialismus ausdrücklich als modernisierende Bewegung, freilich näherhin als eine solche, die Modernisierung ohne Pluralismus und Relativierung der eigenen Geltungsansprüche zum Ziel hatte. Der Nationalsozialismus sei somit v. a. modernisierter und verschärfter rassischer Anti-Universalismus.

Im Einzelnen zeigt B., dass H. die Kirchen sowohl imitiert und umworben wie auch bekämpft hat. Totaler Anspruch, dogmatische Fixierungen und straff-hierarchische Organisation der kath. Kirche seien von H. wohl geradezu übernommen worden. Sieht B. dies genauso wie Anton Grabner-Haider, so betont er stärker als dieser H.s szientistische Kritik an den Kirchen, aufgrund derer H. glaubte, fortschreitende Aufklärung werde diese allmählich von alleine zum Verschwinden bringen. Nun war H. entschiedener Anti-Universalist, nahm also gegen den ethischen Universalismus eine dezidierte partikularistische Position der eigenen Rasse ein. Während aber die veralteten Kirchen mit ihrer eigenen partikularen Geltung als Konfessionen ihren eigenen universalistischen Anspruch nicht einlösen konnten, bekannte sich H. zur eigenen rassischen Partikularität, die er szientistisch-sozialdarwinistisch und damit seiner Meinung nach universal-gültig interpretierte und legitimierte. Aus diesem Grund, der mangelnden wissenschaftlichen Modernität, lehnte er auch alle Konzepte einer mythisch-völkischen Religiosität ab.

H.s szientistisches und naturalistisch-partikularistisches Weltbild sei aber zugleich Theologie: Sich und seine Bewegung sieht er geleitet und legitimiert von der göttlichen Vorsehung. Gott selbst sei also deren letzte Legitimationsinstanz. In seinem Gottesglauben verankere H. seinen völkisch-rassistischen Anti-Universalismus, die partikuläre Größe des deutschen Volkes herzustellen werde ihm so zur Restauration der universalen Schöpfungsordnung (98f). Gleichzeitig werde der absolute Glaube der Individuen legitimiert. Sei ohne diese theologischen Diskurse die nationalsozialistische Ideologie nicht vollständig zu begreifen, so erst recht nicht der Massenmord am europäischen Judentum, der durch H.s Theologie seine Motivation und subjektive Rechtfertigung erfahre (111). Während das Judentum religiös universalistisch, politisch aber partikularistisch sei, liege die Begründungsfolge im Nationalsozialismus gerade umgekehrt, sodass sich daraus dessen antisemitische Todfeindschaft ergebe. Der Nationalsozialismus sei somit kein antimodernes Projekt schlechthin, sondern die andere, dunkle Seite der Moderne (147). Während die Moderne durch eine eigenständige Sphäre der Politik konstituiert sei, die Herrschaft trotz inhaltlichen Dissenses mittels formaler Mechanismen legitimiere, nähmen H. und die modernen Totalitarismen die politische Eröffnung von Dissens durch identitäre szientistische Einheitsmythen zurück. Kann es so nur noch einen Willen, den des Volkes, wie er im Führer zum Ausdruck kommt, geben, so müssen sich alle dynamischen Entwicklungen auf diesen reduzieren. Ähnlich wie G.-H. macht dabei auch B. auf strukturelle Parallelen zur kath. Kirche der Zeit und besonders zu den sog. „theologischen Brückenbauern" aufmerksam. Letztlich stehen dahinter „Sehnsüchte" nach Gemeinschaft, nach Milderung der Kränkung durch die Moderne, nach heroischem Leben und nach „theologischem Totalitarismus", die durch die Gottesrede bei H. in Aufträge umgedeutet wurden, die aber grundsätzliche anthropologische Versuchungen, auch für die Kirche, seien.

Als Kirchenhistoriker wird man, auch wenn man natürlich kein begriffliches Deutungsmonopol hat, zur Betitelung dieser konzis geschriebenen Studie zunächst sagen müssen, dass ein derart weiter Begriff von „Theologie" wohl noch viel fragwürdiger ist als ein abstrakter Religionsbegriff. Der Begriff „Theologie" im spezifischen Sinn wurde im Christentum seit dem 12. Jh. breit verwendet, trotz des Rekurses auf antike Quellen. Die Wortbedeutung ist dabei durch das rational-vernünftige Durchdenken und Begründen der überlieferten Offenbarung wesentlich spezifischer als eine bloße wörtliche Übersetzung der beiden Wortbestandteile. Hierfür scheinen philosophische und methodische Rationalitätsstandards ebenso spezifisch zu sein wie die Rückbindung an die in der Glaubensgemeinschaft überlieferte Offenbarung.

Grundsätzlich stimmen alle drei Studien darin überein, bei der Beschreibung der Weltanschauung H.s die religiöse Komponente nicht auszuklammern; diese habe gerade eine bedeutsame integrierend-systematisierende und legitimierende Funktion für H. gehabt. Auch wenn man den Nationalsozialismus nicht intentionalistisch als Hitlerismus verkürzen darf, ist dem uneingeschränkt zuzustimmen. Dennoch gilt: Da H. als Autorität nur die „wissenschaftliche Einsicht" gelten lässt, ist seine Weltanschauung genauso naturalistisch begründet. Natürlich, das betont etwa Thomas Schirrmacher zu Recht, war H. kein Pantheist. Sein kriegerischer Gottesbegriff und sein naturalistisch-szientistisches und sozialdarwinistisches Wirklichkeitsverständnis laufen aber als Erklärungs- und Legitimationsinstanz letztlich auf dasselbe hinaus: *Deus sive natura*. Damit wird auf eine gewisse Weise die religiöse Komponente doch wiederum ersetzbar.

Regensburg Klaus Unterburger

Philosophie

Müller, Tobias: **Gott – Welt – Kreativität**. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads. – Paderborn: Schöningh 2008. 320 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–76570–3

Tobias Müller setzt sich in seiner Diss. durch die Frage nach dem Gottesbegriff Whiteheads mit einem aktuellen Thema der Metaphysikdebatte auseinander und zeigt die Bedeutung der whiteheadschen Prozessphilosophie für die Religionsphilosophie auf. Die Arbeit beginnt mit einer deutlichen Kirchenkritik: Die offiziellen Kirchen haben laut M. bzgl. der Bedeutung der Glaubenserfahrung die *Zeichen der Zeit* noch immer nicht ausreichend wahrgenommen; konsequenterweise stünden vermittelte

Dogmen in keinem Bezug zur menschlichen religiösen Erfahrung. Die Dringlichkeit der Aufgabe der Religionsphilosophie, ihrer Bedeutung einer systematisch-philosophischen Vermittlung, die „das Verhältnis von Gott und Welt unter heutigen Bedingungen denken muss" (17), nachzukommen, scheint geradezu offenkundig. Die attestierte Realitätsferne äußert sich in zwei Punkten. Zum einen mangelt es an einer Zusammenführung von Natur(-wissenschaft) und Theologie, denn eine systematisch-philosophische Vermittlung von Glaubenssätzen zur Erschaffung und zum Fortschritt der Welt bleibt weitgehend aus; stattdessen überlässt die Theologie die Natur den Naturwissenschaften. Zum anderen bleibt die Kirche den Brückenbau über die Kluft zwischen der Erfahrung von Leid und Übel und dem Glauben hinsichtlich eines allmächtigen, liebenden Gottes noch immer schuldig. Die Kirche ist aufgefordert, sich nicht zu verschließen, sondern die Rationalität des Glaubens zu vermitteln. Vor diesem Hintergrund erarbeitet M. die Bedeutung des W.schen Gottesbegriffs, der sich radikal von einem starren und leidenschaftslosen hin zu einem weltzugewandten, liebenden, prozessfähigen Gott wandelt und somit konkrete Wege aufzeigt, wie den genannten Schwierigkeiten begegnet werden kann.

Die Bedeutung des Dialogs der Theologie mit der modernen Philosophie und Naturwissenschaft steht im Zentrum der Einleitung. Ziel ist hierbei, dem Menschen ein Gottesbild zu vermitteln, das hinsichtlich der Pluralität und Divergenz menschlicher Erfahrungen stringent denkbar und zu verantworten ist. Es werden grundlegende Bemerkungen zu W.s Prozessphilosophie dargelegt sowie die bereits erwähnten Problemkontexte näher aufgezeigt. Des Weiteren verdeutlicht M. die Unerlässlichkeit einer modernen Metaphysik. Die Frage nach der Sinnhaftigkeit metaphysischer Behauptungen scheint angesichts ihrer mangelnden Verifizier- und Falsifizierbarkeit berechtigt. Wäre es nicht vielmehr eine Errungenschaft der Moderne, die Metaphysik endgültig zu eliminieren? M. führt diese Überlegung, durch das Aufzeigen der Notwendigkeit metaphysischer Gedanken und Aussagen für das menschliche Handeln, ad absurdum. „Wir sind aus theoretisch-praktischen Gründen immer gezwungen, metaphysische Annahmen zu machen, die den empirischen Theorien, Messungen und Resultaten immer schon vorausliegen." (31) Menschliche Handlungen sind massiv von metaphysischen Annahmen bestimmt. Die Relevanz wird folglich durch die praktischen Konsequenzen theoretisch-philosophischer Annahmen begründet. Nachdem M. die Bedeutung der Metaphysik im allgemeinen Kontext aufzeigt, widmet er sich im zweiten Kap. den Grundzügen der Metaphysik W.s.

Da sich Neologismen und Begriffsmodifikationen durch die gesamte W.sche Philosophie ziehen, gilt es zunächst, sich einer gründlichen Studie des neunten Kap.s zu widmen, in welchem M. ein „Glossar zur whiteheadschen Metaphysik" erarbeitet hat, welches sich für mit W.schen Termini eher unvertraute Leser als Einstiegslektüre eignet und sich auch beim weiteren Lesen als überaus hilfreich erweist.

Im zweiten Kap. wird eine Basis gelegt, die für das Verständnis der weiteren Kap. unerlässlich ist. Als Methode der Metaphysik W.s konstatiert M. deskriptive Verallgemeinerungen, welche sich bereits in W.s mathematischen Werken erkennen lassen. Als einer der Schlüsselbegriffe der Metaphysik W.s erweist sich *Konkreszenz*. Hierunter ist der Werdeprozess aller aktualen Entitäten zu verstehen (305). Essenz der W.schen Metaphysik ist ein Ideen-/Kategorienschema, welches metaphysische Prinzipien und Kategorien enthält und „jede Art von Erfahrung deuten und die innere Verbundenheit verschiedener Erfahrungsbereiche darstellen soll" (39, 108). Als bedeutsamste Prinzipien dieses Ideenschemas gelten *Prozessualität* und *Kreativität* sowie W.s *actual entities* (letzte Wirklichkeiten), die er in Abgrenzung zum cartesianischen Konzept von *res vera, res extensa* und *res cogitans* entwickelt. Im cartesianischen Konzept bleibt die Frage nach dem Einfluss der *res extensa* auf die *res cogitans* offen. Eine Antwort hierauf wäre nach W. indessen nur in einem metaphysischen Monismus zu finden, welchen Descartes ausschließt. Auch W. steht einem solchen kritisch gegenüber, da die menschliche Alltagserfahrung einer pluralistischen Wirklichkeit diesen nicht aufrechterhalten lässt. Die Lösung sieht W. in der prozessphilosophischen Kategorie der *Relation*, welche den verschiedenen Bezügen der Realitäten untereinander Rechnung trägt. Als weiteres Charakteristikum der W.schen bzw. der prozessphilosophischen Wirklichkeitskonzeption erweist sich der Gedanke einer *bipolaren* Wirklichkeit. Durch die Annahme einer fundamentalen Entität, die aus zwei Polen, einem physischen und einem mentalen, besteht, wird dem cartesianischen Substanzdualismus eine Absage erteilt.

Das dritte Kap. ist klärenden und kritischen Bemerkungen zu W.s Metaphysik gewidmet. Die Notwendigkeit dieses Abschnitts basiert auf M.'s These, dass eine Ablehnung der W.schen Prozessphilosophie und Prozessmetaphysik auf Missverständnissen basiere (111, 261). So stützen sich Pannenbergs Einwände gegen diese Theorie auf ein Verständnis des Atomismus im demokritschen Sinn, während sich W.s Konzept auf den Werdeprozess von Ereignissen bezieht, welcher atomar – demnach als ein Ereignisatomismus, der als „Werden von Kontinuität" (106), d. h. nicht zeitlich – zu verstehen ist. M. gelingt es, W.-Kritiker zu widerlegen, indem er Vorurteile und gängige Thesen sowie mögliche Kritik aufgreift, grundlegend analysiert und in ihrer Unangemessenheit entlarvt. M.s eigene Kritik bezieht sich auf Lücken der W.schen Philosophie: „Hält man Whiteheads Position [...] im Ansatz für überzeugend, so muss dennoch zugestanden werden, dass viele Teile seines Systems besser begründet und differenzierter betrachtet werden können." (111) M. stellt in diesem Kap. die allgemeine Relevanz der W.schen Metaphysik heraus, indem er Bezüge zu aktuellen Debatten herstellt und den Beitrag W.s zu diesen herausarbeitet. Hierbei sei besonders auf W.s Kritik an einer Substanzmetaphysik hingewiesen.

Im vierten Kap., welches als eine Standortbestimmung des W.schen Gottesbegriffs verstanden werden soll, unterteilt M. seine Analyse desselben in *vor* (d. h. besonders in „Wie entsteht Religion?"), *in* und *nach* dessen Werk „Prozess und Realität" und wird so dem Wandel des Gottesbegriffs im W.schen Denken gerecht. Zunächst wird Gott als nicht-zeitliche Aktualität, als Prinzip der Limitation eingeführt, welches durch religiöse Erfahrungen ergänzbar ist, diese unterliegen allerdings bestimmten Bedingungen. Gott garantiert hierbei die Einheit des Kosmos, indem er aus allem Möglichen das Reale bestimmt und somit die Werte der Welt in eine Ordnung bringt. In seinem Werk „Prozess und Realität" widmet sich W. besonders dem Einfluss der Wirklichkeit auf die Wertung der Möglichkeit bei Gott. Gott wird als die „wichtigste Exemplifikation" (126) aller metaphysischen Prinzipien verstanden. Zentral für den späten Gottesbegriff bei W. ist die Unterscheidung einer *Ur- und Folgenatur* Gottes. Als vereinigendes Prinzip von Gott und zeitlich aktualen Entitäten fungiert die *Bipolarität* Gottes. Anhand der Ausführungen lassen sich drei Konzepte eines Gottesbegriffs bestimmen, welche es M. ermöglichen, die Veränderungen dieses Begriffs detailliert aufzuzeigen. Chronologisch-systematisch sind dies folgende drei Konzepte: „Gott als nicht-zeitlich und nicht-konkreszent"; „Gott als nicht-zeitlich und konkreszent"; „Gott als zeitlich und konkreszent" (142). Der sich im Prozess befindende Gott ist hierbei allerdings nicht so zu verstehen, dass er erst zu Gott werden müsste. An dieser Stelle erweist sich M.s Differenzierung der Termini „Werden" und „veränderlich" als besonders konstruktiv (153, 261). Das Werden, der Prozess, in dem sich nicht nur der Mensch, sondern auch Gott fortwährend befindet, wird entscheidend durch eine metaphysische Aktivität geprägt, die als *Kreativität* bezeichnet wird. Jene führt die Vielheit der Entitäten zu einer neuen Einheit zusammen, sie „ist die Kraft, die jeder Entität innewohnt" (157). Gott ist hierbei aber nicht mit Kreativität *gleichzusetzen*, sondern wird selbst als ihr Geschöpf begriffen, womit sich W. stringent gegen einen göttlichen Determinismus positioniert. Zum Gottesbegriff des späten W., *nach* „Prozess und Realität" lässt sich sagen, dass W. sich dem Gottesbegriff nicht mehr in der gleichen Intensität widmet, dennoch hat er „an seiner metaphysischen Konzeption Gottes bis zum Schluss festgehalten" (194).

Im folgenden Kap. (5) stellt M. Modifikationen des W.schen Gottesbegriffs vor, wobei sich ein Konflikt zwischen Prehendierbarkeit Gottes und/trotz Konkreszenz herausstellt. Hiermit greift M. einen langen Konflikt innerhalb der prozessphilosophischen und prozesstheologischen Forschung auf und versucht diesen durch die Vereinbarkeit der beiden Attribute zu lösen, indem er mittels des Grenzbegriffs aufzeigt, dass die göttliche Konkreszenz nicht mit der weltlichen Konkreszenz aktualer Entitäten gleichzusetzen ist.

Im sechsten Kap. erreicht M.s Werk seinen vorläufigen Höhepunkt. M. legt hier sein Verständnis des W.schen Gottesbegriffs als *Grenzbegriff* dar. Hierzu bedient er sich der Metaphysik der Grenzbegriffe, dargelegt von Clayton und Schrödter, und unterzieht W.s Gottesbegriff anhand dieser einer Relecture, die die Annahme, es handle sich beim W.schen Gottesbegriff um einen Grenzbegriff, untersucht. M. kommt zu dem Ergebnis, dass auch in W.s „Prozess und Realität" auf systematischer Ebene von einem Gottesbegriff als Grenzbegriff gesprochen werden kann: „Die genetische Entwicklung des Gottesbegriffs, die inhaltlich-systematischen Besonderheiten der inhaltlichen Charakterisierungen Gottes und der Kontext der Einführung des Gottesgedankens belegen den Status des Gottesbegriffs als Grenzbegriff. [...] Ich glaube, dass Whitehead dies gespürt hat, wenn er es in ‚Prozess und Realität' auch nie explizit ausgedrückt hat, obwohl er den Gottesbegriff von der Sache her grenzbegrifflich eingeführt und entwickelt hat. Es war Whiteheads großes Anliegen, seine systematischen Einsichten so kohärent wie möglich zu gestalten. Die Modifikationen des Gottesbegriffs sind hierauf zurückzuführen." (257f)

Das siebte Kap. bietet einen brillanten Rückblick auf die Erörterungen des gesamten Buches, integriert sie in die zeitgenössische theologische Debatte und bietet einen gut durchdachten und wohlstrukturierten Ausblick. Anhand dreier ausgewählter Themenfelder (Theodizee; Schöpfergott; Eschatologie) zeigt M. die Relevanz der Prozessphilosophie W.s für die Theologie exemplarisch auf. Er schließt sein Werk mit einer ausführlichen Zusammenfassung, die ein Brückenschlag zum Anfang des Werkes ist und nochmals explizit die Bedeutung der Prozessphilosophie für die Theologie fokussiert.

So schließt das anfänglich weitestgehend philosophische Werk mit einer konkreten Integration des W.schen Denkens in die moderne Theologie. Hiermit möchte M. die Prozessphilosophie als Instrumentarium der Theologie verstanden wissen, die es, als bei Weitem nicht ausgeschöpfte Ressource, „der Theologie ermöglicht, sich angesichts der Postmoderne neu zu positionieren, ohne ihren Wahrheitsanspruch aufgeben zu müssen" (297). Weiterhin ist anzumerken, dass M.s religionsphilosophisches Werk nur für geschulte Philosophen und Kenner der prozessphilosophischen Thematik geeignet ist, setzt es doch für allgemein religionsphilosophische Kontexte, gerade im ersten Drittel, ein detailliertes philosophisches Wissen voraus. Trotz des bereits erwähnten und als hilfreich empfundenen Glossars eignet es sich daher nicht als Einführung in die (W.sche) Prozessphilosophie. Weiterhin ziehen sich zahlreiche Exkurse durch die Arbeit, welche, wie besonders in „Zur Begründung der Teleologie in der Natur" deutlich wird, sehr physikspezifisch und einem auf diesem Gebiet wenig versierten Leser schwer zugänglich sind. In diesen Exkursen deckt M. allerdings eine Fülle an Fragestellungen und offenen Themen ab und schafft somit eine immense Bandbreite an behandelten Aspekten. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass M. in seiner Diss. ein Konnex von Philosophie und Theologie gelingt, welcher sich angesichts der – auch in sprachlicher Hinsicht – hochkomplexen Philosophie W.s besonderer Beachtung würdig macht. Außerdem betritt M. mit seiner Grenzbegrifftheorie Neuland und leistet somit einen bedeutenden Beitrag für die W.-Forschung.

Münster Julia Enxing

Pöggeler, Otto: **Philosophie und hermeneutische Theologie**. Heidegger, Bultmann und die Folgen. – München: Wilhelm Fink 2009. 313 S., kt € 39,90 ISBN: 978-3-7705-4403-5

Das Gespräch zwischen Martin Heidegger und Rudolf Bultmann war weit mehr als die Auseinandersetzung eines bedeutenden Philosophen des

20. Jh.s mit einem nicht weniger über seine Fachgrenzen hinaus einflussreichen und theoriebildenden evangelischen Theologen. Dieser Diskurs, der – zumindest in der Marburger Zeit – phasenweise eine gemeinsame Denkarbeit war, ist bis in die Gegenwart prägend für weite Teile der philosophischen und der theologischen Arbeit und weit darüber hinaus wirksam in Soziologie, Rechts- und Geschichtswissenschaften, aber auch in der Welt der Literatur und der Lyrik. Otto Pöggeler, selbst aktiver Teilnehmer an der Diskussion im Umfeld von H. und B., gewährt einen tiefen Einblick nicht nur in bedeutende Stationen der Entwicklung hermeneutischer Theologie und Philosophie, sondern auch in deren geistesgeschichtliche Wurzeln und Wirkungen, wodurch ein solcher Diskurs allererst verstehbar wird. Dieses für die Wahrnehmung hermeneutisch orientierter Philosophie und Theologie bedeutende Buch beinhaltet darüber hinaus hochinteressante Einordnungen der Entwicklung des hier zur Sprache gebrachten Denkens in die Zeitgeschichte (so bereits in der Einleitung 14–16). Das Gespräch H.s mit B. bildet gewissermaßen den Ausgangspunkt für eine sich keinesfalls einlinig entwickelnde, sondern sich immer weiter ausdifferenzierende Denkbewegung, die längst noch nicht an ein Ende gekommen zu sein scheint.

In drei Teilen wendet sich P. seinem Thema zu. Zunächst stellt er das Verhältnis zwischen den beiden Gelehrten unter dem Titel *Das Bündnis Bultmann-Heidegger* dar (31–136), sodann wendet er sich den Wirkungen dieses Gesprächs unter dem Thema *Offenbarung als Geschichte?* zu (137–281), um zuletzt in die jüngere Vergangenheit und auf die Gegenwart unter der Überschrift *Philosophie und hermeneutische Theologie* zu blicken (283–297). In einem Nachwort legt P. Rechenschaft darüber ab, in welcher Perspektive er selbst das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Blick genommen hat (299–313).

Es ist schon eine kräftige Akzentuierung, wenn P. den ersten Hauptteil seines Buches mit dem Titel *Das Bündnis Bultmann-Heidegger* überschreibt. Ein ausdrückliches Bündnis war die Zusammenarbeit zwischen B. und H. allenfalls im persönlichen Bereich in der gemeinsamen Marburger Zeit bis zu H.s Weggang nach Freiburg im Jahr 1928. Wie der im vergangenen Jahr edierte Briefwechsel zwischen B. und H. erkennen lässt[1] (vgl. 30, Anm. 31), gab es zwischen beiden Gelehrten einen regen Austausch über universitätspolitische Fragen, der noch nicht notwendig eine große inhaltliche Nähe bedeutete. Man diskutierte akademische Personalfragen, echauffierte sich über arrogante Kollegen und distanzierte sich gemeinsam von unliebsamen Entwicklungen an der Universität. Ein solches ‚Bündnis' wäre geistesgeschichtlich unspektakulär und allenfalls eine historische Reminiszenz.

P.s Blick geht freilich wesentlich tiefer. Dies gelingt ihm, weil er nicht nur die Regionen des gemeinsamen Denkens B.s und des frühen H. beschreibt, sondern deren ganz unterschiedliche Denkwege in ihrer Entwicklung in den Blick nimmt, wodurch tiefe Einsichten in die Ausdifferenzierung von gedanklichen Vorstellungswelten möglich werden. Was B. und H. in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre in Marburg und dann brieflich im Kontext einer an der Existenz orientierten Phänomenologie bzw. als existentiale Interpretation des NT diskutierten, war – wohlgemerkt bei beiden – das Resultat früher und intensiver Studien der philosophischen und der theologischen Tradition, wodurch gemeinsame Fragestellungen und Lösungsversuche nahegelegt wurden.

P. verortet zunächst das Forschen des jungen B. in der sich bereits im 19. Jh. entwickelnden historisch-kritischen Auslegung des NT. Mit knappen Skizzen vermag er den Zusammenhang zwischen moderner Bibelwissenschaft und deren philosophischen Voraussetzungen anzudeuten. Für die frühe Zeit B.s lässt sich so sehr schön zeigen, wie dieser von Beginn an die Auslegung des NT nicht als eine bloß historische, sondern als eine „zentrale theologische Aufgabe" begreift (40). Vermittelt über Wilhelm Herrmann bezieht sich B. in seiner frühen Arbeit ausdrücklich auf Schleiermachers *Reden über die Religion*, denen er die Frage nach dem Stellenwert und der Bedeutung der Religion für eine moderne Welt entnahm. Diese Fragestellung sollte B. ein Leben lang begleiten. Mit Schleiermacher unterscheidet B. Religion und Kultur und ordnet erstere – wie die Phänomene des Vertrauens, der Freundschaft und der Liebe – primär dem Individuum zu. Wenn es in der später von B. entwickelten existentialen Interpretation um das religiöse Selbstverständnis des Daseins geht, dann ist dies – anders als etwa bei Karl Barth als einem anderen Protagonisten der dialektischen Theologie – eben keine Denunziation der Religion, sondern eine Präzisierung des Religionsverständnisses. Freilich wendet sich B. auch ausdrücklich gegen ein seiner Einschätzung nach falsches Religionsverständnis, wie er es in der liberalen Theologie zu erkennen meint, die Religion auf Ethik reduziere. B., der selbst in allen seinen Schaffensperioden ein konsequenter Historiker war, wendet sich früh gegen eine Engführung der religionsgeschichtlichen Forschung, wenn er 1921 in einem Brief an Hans von Soden bestreitet, dass der Begriff der Religion aus einem Religionsvergleich gewonnen werden könne (47). Mit Schleiermacher geht es B. vielmehr um das religiöse Bewusstsein. Etwa an dieser Ausrichtung am religiösen Individuum oder an der religiösen Existenz lässt sich deutlich machen, dass mit Blick auf die Entwicklung des Denkens B.s nicht von einer Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie gesprochen werden sollte. Diese wesentliche Einsicht teilt P. mit der jüngeren B.-Forschung (Evang, Hammann, Landmesser). Die Verbindung zwischen dem frühen Denken B.s und seinen späteren Überlegungen findet ein ausdrückliches Kontinuum in der Frage nach der Geschichtlichkeit des Daseins (56).

Die sachliche Verbindung der Theologie B.s mit der Philosophie H.s nimmt P. dort wahr, wo B. mit seiner Auslegung des NT die Motive und die Phänomene des Lebens aufgreifen wollte (56). H. ging es wohl mit seiner Phänomenologie nicht um die Stellung der Wissenschaft ausschließlich zur christlichen Theologie, sondern zur Religion überhaupt (56f). Insofern B. sich selbstverständlich dezidiert als christlicher Theologe verstand, sind bereits in der gewählten Aufgabenstellung H.s zugleich Nähe und Distanz zwischen beiden angelegt, die sich später immer deutlicher zeigen sollten. An den Phänomenen des Lebens freilich waren beide gleichermaßen interessiert.

Die zunächst ausgesprochen glückliche Verknüpfung der wissenschaftlichen Arbeit B.s und H.s wurde mit der Entwicklung H.s fabelhaft vorbereitet. H., sozialisiert in katholischer Tradition, interessiert sich bald ausdrücklich für Augustin und für Luther (75). Im Zuge der Entwicklung seiner Phänomenologie dienen ihm die religiösen Fragen dem Aufweis der dort zu entdeckenden Grundprobleme überhaupt (79). Mit Augustin und mit Luther liest H. das NT und insbes. die Briefe des Paulus. Auf dem Weg zu seiner eigenen Ausformulierung der Seinsfrage begleiten ihn auch Kierkegaard und natürlich Husserl. Auf solche Weise philosophisch und theologisch gebildet, war die Zusammenarbeit mit B. in Marburg vorzüglich vorbereitet.

Im Wintersemester 1923/24 nahm H. an B.s Seminar *Die Ethik des Paulus* teil. Er hielt dort ein Referat zu dem Thema *Das Problem der Sünde bei Luther*[2]. In diesem Text weist H. der Theologie die Aufgabe zu, nach der Stellung des Menschen vor Gott zu fragen. Damit klingt bereits in der frühen Begegnung zwischen H. und B. das Thema an, über das sie sich immer wieder und kontinuierlich auseinandersetzen sollten: die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie. P. trifft den Nerv der Diskussion zwischen B. und H., wenn er auf zwei Texte hinweist, in denen beide dieses Thema bearbeiteten. Mit seinem Aufsatz *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (1928) knüpft B. insofern an H. an, als er das im NT laut werdende Evangelium nicht als Lehre, sondern als Anrede auffasst (105). Die Offenbarung sei keine Belehrung, sondern versetze in eine neue Lage und erschließe dem Menschen Verborgenes. Mit der so verstandenen Offenbarung ist der Gegenstand der christlichen Theologie im Blick. Eine solche Bemühung unternimmt H. bereits ein Jahr zuvor in seinem allerdings erst spät veröffentlichten Vortrag *Phänomenologie und Theologie*. Hier fasst er die Theologie als eine positive, ontische Wissenschaft auf, von der die Philosophie als ontologische Wissenschaft, als Wissenschaft vom Sein ‚absolut' zu unterscheiden sei. B.s Versuchen, beide Aufsätze in der von ihm hg.en *Theologischen Rundschau* zu publizieren, verweigerte sich H. An dieser Diskussion kann P. sehr deutlich die Auseinanderentwicklung zwischen H. und B. aufzeigen. Er stellt mit präzisem Blick dar, wie die Trennung der Wege in die Wirrnisse der frühen 1930er Jahre eingebettet war. Den Weg H.s zur Hölderlininterpretation und so zu einem veränderten Blick auf die Theologie wird B. nicht mitmachen, sein Programm der Entmythologisierung war die konsequente Durchführung der im Gespräch mit H. in den 1920er Jahren entwickelten existentialen Interpretation.

Die Untersuchung P.s zum Verhältnis von Philosophie und hermeneutischer Theologie hat in der Darstellung des Gesprächs von B. und H. in deren Entwicklung eine besondere Stärke. Überaus kenntnisreich werden dann in Teil B unter dem Titel *Offenbarung als Geschichte?* die an B. und H. anschließenden Diskussionen entfaltet. In einem ersten Teil sucht P. die wesentlichen Auswirkungen der hermeneutischen Theologie im Raum der Bibelwissenschaft nachzuzeichnen. So unterschiedliche Exegeten wie Heinrich Schlier, Hans Hübner und Ernst Käsemann kommen zu Wort. Mit Hans Jonas stellt P. dann den Denkweg des Gelehrten vor, der, gleichermaßen als Philosoph und Religionsgeschichtler von B. wie von H. geprägt, seine Sicht der Gnosis wirkungsvoll zur Diskussion stellt. Gerade in diesem Kap. werden auch die persönlichen gemeinsamen Wege, die sich trennen und doch auch wieder irgendwie finden sollten, nachgezeichnet. Die Grundlinien von B.s spätem Denken (168–194) lassen feine Nuancen erkennen. Nach wie vor bewegt B. die Frage, wie Theologie zu bestimmen sei. Er bleibt seinem frühen Denken insofern treu, als er Theologie weiterhin als eine Art Geschichtswissenschaft versteht (180). Nach H. in seiner späten Phase darf – so P. – die Theologie vermutlich gar nicht Wissenschaft sein wollen. Die Wege bleiben getrennt.

In einem Teil II. untersucht P. die Folgen des Gesprächs zwischen B. und H. unter dem Titel *Religion und Geschichte* (198–281). Besonders hervorzuheben ist hier das Kap. *Das Erbe Carl Schmitts* (213–235) und der anschließende Exkurs zu *Hans Blumenberg und Carl Schmitt*. H. war mit seinen problematischen Denkwegen in der Zeit des Nationalsozialismus ja nicht alleine. Die Querverbindungen des Denkens sind aber nicht einfach verrechenbar. P. zeigt solche komplexen Querverbindungen in der deutschen Geistesgeschichte der Nachkriegszeit auf und überschreitet dabei die Grenzen nach Europa (247–267) bis hin nach Ostasien (267–272). Zuletzt erscheint auch – in der Gestalt von Hans Erich Nossack – die Literatur als vom Strom des von B. und H. geprägten Denkens erfasst (272–281). Abschließend kommen unter dem Titel *Philosophie und hermeneutische Theologie* kurz Max Müller, Hans-Georg Gadamer und Jaques Derrida zu Wort.

Der kurze Blick auf die nun freilich auch nicht mehr jüngsten Entwicklungen der *Theologie als Hermeneutik* (294–297) führt P. vor seinem Nachwort zu der Feststellung, dass „das Wechselspiel zwischen der Philosophie und einer hermeneutischen Theologie immer wieder neu auszutragen" bleibe (297). Im neuen Jahrtausend ist aber die Sprache noch nicht gefunden, in der dieses Wechselspiel weitergeführt werden könnte.

Tübingen Christof Landmesser

[1] Rudolf Bultmann, Martin Heidegger, Briefwechsel 1925–1975, hg. v. Andreas Großmann und Christof Landmesser. Mit einem Geleitwort von Eberhard Jüngel, Frankfurt a. M. / Tübingen 2009.

Puntel, Lorenz B.: **Sein und Gott**. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 444 S. (Philosophische Untersuchungen, 26), geb. € 100,00 ISBN: 978–3–16–150146–3

Schon seit Längerem ist in der Religionsphilosophie und in Teilen der Systematischen Theologie so etwas wie ein „panentheistic turn" im Gange. Auf den kürzesten Nenner gebracht ist damit gemeint: Das Verhältnis von Absolutem und Endlichem bzw. theologisch von Gott und Schöpfung wird nicht gemäß der Logik eines Primats der Differenz gedacht (weil dieser Ansatz durch ein Gegenüber von Absolutem und Endlichem im Sinn eines „außerhalb" zu Inkonsistenzen führt), sondern der-

[2] Abgedruckt in: Bultmann, Heidegger, Briefwechsel (s. Anm. 1), 263–271.

gestalt, dass alles Endliche bzw. Geschaffene aus einer Selbstdifferenzierung des Absoluten hervorgehend unbeschadet seiner Autonomie in dieses einbegriffen bleibt und auf es in einer Feedback-Schleife zurückwirkt. Viel spricht dafür, dass diese – grob gesprochen von Heraklit über Herder bis Whitehead und Teilhard de Chardin reichende – Denkform überhaupt erst das Instrumentar zur Verfügung stellt, in die geläufigen monotheistischen Diskurse Paradigmen wie etwa dasjenige der Geschichtlichkeit und das der Evolution adäquat einzuschreiben. Im deutschsprachigen Bereich ist diese Bemühung trotz ihrer langen, wenngleich meist subkutan gebliebenen oder unter Heterodoxieverdacht gestellten Tradition bislang wenig beachtet, geschweige denn mit eigenen Beiträgen bereichert worden.

Einigermaßen überraschend ist nun, dass Lorenz B. Puntel, seit Langem wohlbekannt für streng systematisches Philosophieren in Deutschland, jüngst im Rahmen der Fortschreibung und Ausdifferenzierung seines schon länger verfolgten Projekts einer (vom *linguistic turn* her kommenden) struktural-systematischen Metaphysik ein vehementes Plädoyer für die panentheistische Option vorgelegt hat. Im Horizont seines vorausgehenden Werkes *Stuktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*[1] arbeitet er „[d]ie Explikation des Verhältnisses von absolutnotwendigem Sein und kontingenter Dimension des Seienden als Schlüssel zu einer Konzeption über das absolutnotwendige Sein als geistiges (personales) absolutnotwendiges Sein" (237) aus. Den entscheidenden Punkt, durch den allein auch das biblisch-christliche „Singularetantum" (253) des Schöpfungsgedankens *gedacht* werden kann, bringt P. auf den Nenner der These, dass es aus dem bereits genannten logischen Grund bzgl. des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem keine absolute, sondern nur eine relative Transzendenz Gottes geben kann: „Transzendenz Gottes hinsichtlich der kontingenten Seienden ereignet sich *in Gott selbst*, als sein eigenes aus seiner eigenen Freiheit heraus sich ereignendes ‚Geschehen'. Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein setzt, schafft er in sich selbst jenen Unter-Schied zu sich, den wir Transzendenz nennen. […] Das Umfassendsein, das alles-in-sich-Einbehalten durch Gott schließt eine Transzendenz Gottes in Bezug auf die kontingente Seinsdimension nicht aus, im Gegenteil: sie ist dadurch allererst möglich und – unter Voraussetzung der Schöpfung – notwendig, dass sie von Gott selbst ‚getragen' oder ‚bewirkt' wird" (270–271) – was natürlich auch bedeutet, dass Transzendenz und Immanenz Gottes nicht in einem Verhältnis umgekehrter, sondern direkter Proportionalität stehen (vgl. 272).

Diesen Kernbereich seines Werkes hat P. nicht kontextfrei entfaltet, sondern kontrastierend mit zwei vorausgehenden und einem nachfolgenden Kap. ausgesprochen kritischer Analysen anderer Positionen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Sein und Gott gerahmt. In Kap. 1 (9–65) werden unter dem Titel „Inadäquate Ansätze" (9) B. Pascal, H. Küng, A. Plantinga, aber auch als „halbsystematische indirekte Ansätze" (ebd.) Thomas v. Aquin zusammen mit R. Spaemann und R. Swinburne sowie als Beispiele gänzlich antisystematischen Denkens L. Wittgenstein und Th. Nagel in Skizzen behandelt. Ungleich ausführlicher geht P. in Kap. 2 (67–143) auf Heidegger ein, weil dieser natürlich dem P.schen Anliegen durch die Neustellung der Seinsfrage nahekommt, es aber durch deren spezifische Fassung unter dem Vorzeichen der These von der okzidentalen Seinsvergessenheit und erst recht durch sein spätes nahezu esoterisches Räsonieren über das adventlich-eschatologische Kommen des Gottes bzw. der Götter [besonders im zweiten Hauptwerk *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*][2] gründlich verfehle, sofern er sich durch die radikale Dissoziation von Gott und Sein in einen defizienten Modus des Denkens verstricke (vgl. 137).

Wird bereits diese Heidegger-Kritik mit dem scharfen Florett der Argumentations- und Sprachanalyse geführt, so gilt das a fortiori für das dem systematischen Kernteil des Buches folgende Kritik-Kap., in dem sich P. mit den Gegenpositionen von É. Lévinas (Kap. 4.1: 294–313) und v. a. von J.-L. Marion (Kap. 4.2: 313–426) auseinandersetzt. Beiden Autoren, die er als Vertreter einer jüdisch-biblischen bzw. christlichen Postmoderne apostrophiert, wirft er vor, durch die von ihnen vorgenommene radikale Zerspaltung des Verhältnisses von Gott und Sein gerade diejenigen Grundbegriffe des Gottesdenkens, die sie emphatisch beschwören – wie etwa die Begriffe der Schöpfung (vgl. 311; 408) und der Transzendenz (vgl. 421–422) –, denkerisch konsistent überhaupt nicht mehr erreichen zu können. Wer wie Lévinas und Marion jeden Seinsbegriff radikal zurückweise, büße jegliche Basis für die Klärung und Behandlung der Gottesfrage ein, denn: „Ein ‚Gott' diesseits oder jenseits einer *philosophischen theory of everything*, einer Konzeption des Seins als solchen [sic] und im Ganzen, wäre letztlich ein kurioses, mysteriöses ‚Superding', auch wenn man es mit Bezeichnungen wie ‚die Liebe' u. ä. schmücken würde." (293) Noch schärfer fällt P.s Kritik an der von Lévinas und Marion (sowie nahestehenden anderen Autoren) favorisierten Rede von Gott als *dem* ganz Anderen etc. aus. Denn dieser Gottesbegriff – wenn man denn überhaupt von „Begriff" sprechen kann – entspringt nichts anderem als einer inversen Philosophie der Subjektivität, also schlicht der funktionalen Umkehrung jenes Paradigmas, das postmoderne Autoren ansonsten als philosophischen Irrtum schlechthin zu denunzieren pflegen. P. ist völlig zuzustimmen, wenn er in Aufnahme einer beliebten postmodernen Chiffre schreibt, ein solchermaßen konzipierter Gott sei nichts anderes als ein Idol, also ein Götze (293).

Da P. erklärtermaßen mit seinem struktural-systematischen Ansatz auf einen christlichen Gottesgedanken zielt, kann man seine sich durch dieses ganze Kap. ziehende Alteritätskritik etwas systematisierend auf den Nenner bringen, dass diese heute gerade auch in christlichen, zumal katholischen Kreisen so beliebte Alteritätstheologie logisch, philosophisch und theologisch fehlgehe: Logisch, weil etwas, das in jeglicher Hinsicht ein ganz Anderes wäre, überhaupt nicht gedacht werden könnte und wir darum von ihm schlichtweg nichts zu wissen vermöchten[3]; philosophisch, weil dieses Theorem sozusagen die christliche Aufklärung revoziert und den alten Gott der vorchristlichen Metaphysik und der Naturreligionen mit seiner für Vernunft verschlossenen Transzendenz und Machtförmigkeit, also seinem Gewaltprofil restituiert;[4] und theologisch geht die Rede von Gott als dem ganz Anderen fehl, weil sie die Selbsterschließung des Logos in der Inkarnation, den Logos als Fleisch gewordenen, der kein anderer als der Urlogos alles Wirklichen sein kann, epistemisch ausblendet.[5]

Im Falle Marions steigert sich P.s Kritik – wohl nicht zuletzt verursacht durch die permanente, autoritäre und perhorreszierende Metaphysik- und Seinskritik Marions – zu der Diagnose, dessen ganze Gottesrede sei kraft ihres expliziten radikalphänomenologischen Anspruchs, vom Standpunkt Gottes her entworfen zu sein, nichts anderes als „[…] so etwas wie ein Roman im strengen Sinne, d. h. ein *fiktiver* künstlerischer Diskurs" (323), durch und durch im Anthropomorphismus (vgl. 338) verfangen und im Kern von einem nicht sanierbaren „Reflexionsmangel" (337) durchherrscht. Letzterer mache sich allem voran in den zahlreichen sprachlichen und begrifflichen Schludrigkeiten geltend, die P. Marion nachweist und die ihn zu dem scharfen Urteil führen, all diese Paradoxien und Paroxysmen, die Marion seiner Rede von Gott implementiert, können philosophisch nur „[…] sowohl Ausdruck als auch Resultat einer kompromisslosen *Denkverweigerung*" (421) sein. Marion könne und/oder wolle nicht sehen, dass eine fundamentalisierte Alterität Gottes Transzendenz gerade nicht rettet, sondern relativiert, weil diese nicht mehr erlaubt, Gott als den wahrhaft Unendlichen zu denken (vgl. 422). Und genau hier liegt auch der entscheidende Konfliktpunkt zwischen P. und Marion: Ob es sich bei dessen Gottrede überhaupt um Denken handle (oder etwa um ein wie auch immer verankertes Glaubenszeugnis, bei dem die Grenzen zum Anspruch von so etwas wie einer Privatoffenbarung fließend werden). Methodologisch gewendet: „Ist der Begriff des Phänomens ein klarer und tragender Begriff? Ist die Entdeckung, Beschreibung und Identifizierung von Phänomenen schon das Verstehen oder Begreifen von Phänomenen? Ist dadurch die *Intelligibilität* der ‚Sachen' (wie immer man sie bezeichnen mag) erreicht? Die Antwort, die dieses Buch auf diese Fragen gibt, ist eine rundweg negative." (423) Dass diese Kritik nicht übertreibt, wird offenkundig, wenn P. abschließend durch Zitate belegt, wie sich für Marions radikalphänomenologischen Zugriff die Differenz zwischen Existenz und Nichtexistenz Gottes als indifferent erweist, weil beide Konklusionen aus einer „Idolatrie des Seins" (ebd.) hervorgingen, die dadurch entstehe, dass unterstellt werde, die Zuschreibung von „Sein" oder „Existieren" an Gott könne „‚[…] etwas durch uns selbst noch Erkennbares bedeuten […] " (ebd.). Das Sein selbst als „Hauptidolatrie" zu denunzieren und Gott damit zum absolut Anderen oder Unmöglichen (vgl. 426) zu erklären, heißt für P. eine Behauptung zu formulieren, die sich als inkohärent und philosophisch nicht mehr diskutierbar erweist.

Man mag Marions Überlegungen im Genre theosophischer Hymnologie vielleicht ein gewisses Recht einräumen (wozu freilich seine polemischen Ausfälle gegen die Metaphysik wenig passen) – *philosophisch* ist P. Recht zu geben, solange sich eine Theologie verpflichtet sieht, auch auf dem Forum der Vernunft Rechenschaft über den Logos der sie beseelenden Hoffnung zu geben. Das muss keineswegs exklusiv auf dem von P. beschrittenen Weg geschehen – insofern teile ich wohl seine kritische Diagnose des Denkens von Lévinas und Marion als eines inversen Subjektdenkens, keineswegs aber seinen durchgängigen Vorbehalt gegen die Philosophie der Subjektivität als solche (vgl. 156; 219), weil auch dort entsprechende, eines adäquaten Seinsbegriffs mächtige, Optionen angelegt sind. Aber im Konflikt um das Alteritätsparadigma leistet er unverzichtbare Aufklärungsarbeit. Umso mehr muss beunruhigen, wie kritiklos dieses Paradigma in katholisch-theologischen Kreisen rezipiert und manchmal geradezu gefeiert wird.

Münster Klaus Müller

Haas, Alois Maria: **Wind des Absoluten**. Mystische Weisheit der Postmoderne? – Einsiedeln: Johannes 2009. 160 S., kt € 14,00 ISBN: 978–3–89411–409–6

Spätestens seit Nietzsche ist bewusst, wie sehr „Mystik" Schattengängerin der Aufklärung ist – zwischen (letztlich irrationalem) Mystizismus einerseits und Tiefenreflexion der Abgründigkeit der Vernunft andererseits. A. M. Haas, führender Erforscher mittelalterlicher Mystik und ihrer Vermittlung im interreligiösen Gespräch, hat dazu eine eigene Studie vorgelegt, deren Perspektive hier bis in die jüngste Gegenwart weitergeschrieben wird (Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf, Wald 2003). Postmoderne, wie immer sie im Einzelnen zu bestimmen sei, verstehe sich jedenfalls dekonstruktiv auf der Suche nach dem Anderen der Vernunft, mit grundsätzlichem Verdacht gegenüber jeder affirmativen Rede, gar vom Unbedingten bzw. Absoluten. Emphatisch

[1] Tübingen: Mohr Siebeck 2006.

[2] Frankfurt a. M.: Klostermann 1989 (GA 65).

[3] Vgl. dazu auch Schönberger, Rolf: Weite der Vernunft. Philosophische Reflexionen über die Grenzverläufe der Vernunft. In: Dohmen, Christoph (Hg.): Die „Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften. Regensburg 2007, 131–142; hier 137.

[4] Vgl. dazu auch Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Ital. v. Martin Pfeiffer. München 2004, 55–58.

[5] Einen Vermittlungsversuch aus jüngster Zeit vgl. bei Dirscherl, Erwin: Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie. Theologische Quartalschrift 187 (2007), 98–113.

ist von Differenz die Rede, von Alterität und Pluralität. „Die vorherrschende Unbestimmtheitsrelation" (33) resultiert aus einem förmlich ikonoklastischen Gestus, der alles Identische und Affirmative durchkreuzt und unter Ideologieverdacht stellt. „Die intellektuellen Vorreiter der Postmoderne scheinen sich mehrheitlich darin einig zu sein: Das Erste und Letzte des Menschen, also das, was unbedingt ist (und mich deshalb auch unbedingt angeht!), ist in endgültiger Form nicht aussprechbar, also unsagbar." (15) Genau durch diesen apophatischen Gestus freilich öffnen sich neue Fragehorizonte, denen H. in stupender Belesenheit nachspürt.

Mit dem Benjamin-Zitat im Titel sucht er tastend und nach Gründen fragend nach Gruß- und Resonanzverhältnissen zwischen dieser schon wieder postsäkularen Geisteslage der Postmoderne einerseits und den unabgegoltenen Weisheitstraditionen der Weltreligionen andererseits. Nicht zufällig erscheint Nikolaus von Kues an einer Schnittstelle der Überlegungen als Vordenker, ja als „Wegbereiter der Postmoderne" (104). In der „Frage nach der Logik des Unsagbaren" (44) sieht H. – sowohl historisch vom Entdeckungszusammenhang postmoderner Problemkonstellationen her als auch im Begründungszusammenhang jeder Denkfigur mit Wahrheitsanspruch – den geheimen Bezugspunkt, in dem gerade postmodern der entschiedene Wille zur intellektuellen Redlichkeit mit dem Bedürfnis nach spiritueller Gründlichkeit übereinkommt. Das postmoderne Denken kommt demnach viel stärker von jenen sapientialen Menschheitstraditionen her, die in den Weltreligionen allemal einen kontemplativen Kontext haben und auf jenen Raum eines letzten Unsagbaren und Verbindlichen aus sind, dem sie sich schon verdanken. Die Überzeugung, „dass, was wir im Sagen aussprechen, letztlich doch unsagbar bleibt" (18), bestimmt die luziden und ungemein anregenden Skizzen.

Das nur äußerlich schmale Bändchen beginnt mit einer Studie zu Wittgenstein und erinnert dann an die erstaunliche Nähe von „Skepsis" und „Mystik" seit altgriechischem Denken. Besonders die Studien von Hans-Peter Sturm haben magistral gezeigt, welche Bedeutung die „epoche", die totale „Urteilsenthaltung" v. a. dort hat, wo über Dinge zu handeln ist, „die als Unsagbare nicht zur Disposition der Kommunikation stehen" (38) und die doch als Unsagbare – freilich auf unsagbare Weise – zu sagen sind. Mit präzisem Bezug auf den altindischen Denker Nágárjuna erinnert H. daran, dass der „Vierkant" der Urteilsbildung (catuskoti) seit Jahrtausenden die geläufige Standardfigur des Argumentierens in vier Urteilsgrundstellungen ist: bejahend, verneinend, durchkreuzend, den Raum des „Überunwissens", der *docta ignorantia*, eröffnend. Aus jahrzehntelangen Eckhart-Forschungen schöpfend, skizziert H. meisterlich solche Grundfiguren negativer Theologie am Werk des Thüringer Dominikaners. Paradoxe und katachrestische Denkformen und Sprachfiguren aus solchen mystischen Traditionen sind nicht zufällig in postmoderner Kunst und Philosophie gefragt. Kurz und ebenfalls ausgesprochen informativ wird in der Folge der Blick auf postmoderne Paulus-Interpretationen gelenkt: womöglich stoisch mitinspiriert, jedenfalls eschatologisch gespannt, plädiert der Apostel in 1 Kor 7,29–32 bekanntlich für eine Haltung radikaler Indifferenz und messianischer Gelassenheit (Agamben spricht von „Nachlässigkeit"): Diese Welt steht unter Druck, im eschatologischen Vorbehalt „des Als-ob" und damit in grundsätzlicher Übergänglichkeit. Diese radikale Relativierung der endlichen Welt im paulinischen Glauben korrespondiert eigentümlich mit der heutigen Skepsis gegenüber allen Letzt- und Sinnaussagen. Ausführlich diskutiert H. die postmoderne Konjunktur des Ästhetischen, „die Wende vom Werk zum Ereignis" (88) – ausgehend von der Doppelbedeutung des Musil'schen „Möglichkeitssinns" als bloß resignativer oder eben schöpferischer Verweigerung gegenüber allem schon „Wirklichen". Neu rückt eine Präsenzkultur in den Blick, die sich an der „Augenblicklichkeit eines baren Sich-Ereignens" (86) orientiert: Es geht nicht um intentionale Aussagefiguren, die entsprechend interpretierbar wären, sondern um events und performances, die keinerlei Anspruch auf Wahrheit haben, aber im plötzlichen Auftauchen ihre eigene ästhetische Evidenz haben. Mit Benjamins berühmten Worten: „Die Aura einer Erscheinung erfahren, heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, einen Blick aufzuschlagen" (81). H. resümiert: „Leider sind bisher die Bezüge dieser neuen ästhetischen Tendenzen und Theorien zu mystischen Traditionen viel zu wenig eingestanden (meist eher stereotyp abgewehrt), als dass sich unbefangen darüber schon reden ließe." (95) Hier Brückenschläge zu initiieren und Resonanzen zu erkunden, ist das besondere Verdienst dieser Studie. H. erinnert an das kusanische Denken, das dem Wissen wie dem Glauben eine je eigene Transzendierungsdynamik zugesteht und für ein Verständnis von „letzter" Einheit wirbt, das Differenz nicht aufhebt, sondern gelten lässt – kulminierend in seinem Spätwerk über Gott als „das Nicht-Andere". Gott ist für Cusanus „die Erlösung von der Differenz, wohin sich sehnt, wer Teil von ihr ist" und bleibt (113). Man wünschte sich, dass H. selbst noch jene von ihm mit Recht geforderte Darlegung der cusanischen „Christusmystik" schreiben könnte, die die intellektuelle und spirituelle Mitte dieses henologischen Differenzdenkens ist (vgl. 107). Die ungemein dichte Studie schließt mit einem geradezu leidenschaftlichen Plädoyer für eine – bislang noch nie geschriebene – Theologie der Sehnsucht, die das Niveau des plotinisch geprägten Augustinus nicht unterbietet und die die förmlich schon psychoanalytisch genaue Entfaltung eines Johannes vom Kreuz aufzunehmen hätte.

Im Blick auf das bisherige Werk des Altmeisters liest sich diese Arbeit wie eine weise Lebenssumme, beeindruckend durch den Horizont der Fragen, das immense Überblicks- und Detailwissen und den vorbildlichen Willen zu einer nicht modischen Zeitgenossenschaft. Die Fülle von Primärzitaten und die immense Literatur (auch aus dem französischen und englischen Sprachraum), die verarbeitet und zitiert ist, machen das Buch zu einer Fundgrube weiterer Anregungen. Für Theologie und Kirche wird die postmodern zentrale Herausforderung deutlich: Wie von dem Geheimnis, das wir Gott nennen, reden und schweigen? Wie die Unbegreiflichkeit Gottes und die Unsagbarkeit seiner wirklichen und wirkenden Gegenwart so zur Sprache bringen, dass sie nicht in kirchlichem Verwaltungswissen oder dogmatischer Satzlogik gefangen bleibt, sondern darin sich verneinend die Kenosis Christi als Grund und Bezug aller Hoffnung und Wahrheit zur Geltung bringt: Inmitten einer apophatischen Theologie und Mystik (die es allererst wieder zu entdecken gilt) ist christlich doch jene kataphatisch behauptende, präzise zusagende und assertorische Dimension biblischen Glaubens zur Geltung zu bringen, „deren Ertrag als eine Art opus operatum sich einem nachvollziehbaren Offenbarungsgeschehen einordnen lässt" (111). Die Pointe des Christlichen ist ja die Orientierung an einer „Offenbarung, welche die Apophase kataphatisch ausbalanciert" (42), also weder in affirmative Selbstherrlichkeit noch in resignative Ausweglosigkeit gerät. Ob da nicht christliche Mystikerinnen manch atheistischem Skeptiker näherstehen, als die Gralshüter der Orthodoxie wissen, ob es dann nicht eine ganz andere Glaubenssprache und Kirchenrealität bräuchte? Ob dann, unvermischt und ungetrennt, die Sehnsuchtsbewegungen der Postmoderne und die Verheißungsdynamik aus biblischem Glauben einander neu begrüßen und entdecken könnten? Zu wünschen wäre „eine Theorie, in der die Mystik verschiedenster Herkunft in ihrer wesentlichen Maieutik für die moderne und postmoderne Ästhetik erkannt und geschätzt werden kann. Die Reflexion über deren eigene (negative und hyperbolische) Denkform, die aller Moderne vorangeht, kann dazu gerade in ihrem internationalen Charakter zu besseren Einsichten verhelfen. Vielleicht wäre es auch an der Zeit, philosophische Überlegungen zur Kenntnis zu nehmen, die sich jenseits von Heidegger systematisch und historisch mit einer ‚Philosophie der Erscheinung' intensiv befasst haben" (wie z. B. Heinrich Barth). (95) Beispielhaft ist die offensive und neugierige Entschiedenheit, mit der H. ohne jede Berührungsangst das Gespräch mit der nachchristlichen Postmoderne führt (mit durchaus scharfen Attacken z. B. gegen Sloterdijk) und im Rückgriff auf sapientiale Überlieferungen und Denkformen für die Weitung und Vertiefung des Kulturgesprächs der Gegenwart wirbt. Kirche und Theologie sehen sich gefragt, ob ihre noch vorherrschenden Sprach- und Redeweisen jener Wirklichkeit spezifisch gerecht werden, die sie selbst Mysterium nennen und die für sich selbst spricht – gerade auch in den Zeichen postmoderner Zeit.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Hansberger, Andreas: **Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt?** Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 202 S. (Neue Folge, 27), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–17–019545–5

Die Analytische Religionsphilosophie der letzten 30 Jahre war stark von Diskussionen um den Status religiöser Erfahrungen bei der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen bestimmt. Der britische Religionsphilosoph Richard Swinburne und der im vergangenen Jahr verstorbene amerikanische Religionsphilosoph William P. Alston sind zwei der prominentesten Vertreter einer Epistemologie religiöser Überzeugungen. Beide treibt letztlich das Anliegen um, wie religiöse Überzeugungen in einer säkularisierten und religionskritischen Welt begründet vertreten werden können. Dem Irrationalitätsverdacht gegenüber religiösen Überzeugungen begegnen sie mit komplexen erkenntnistheoretischen Argumenten für die grundsätzliche Plausibilität solcher Überzeugungen und berufen sich dabei zentral auf die religiösen Erfahrungen gläubiger Menschen.

Es sind die von S. und A. seit den frühen 80er Jahren unternommenen Versuche, den an Religion herangetragenen Zweifel mit erkenntnistheoretischen Mitteln intellektuell zu bewältigen, die Andreas Hansberger in seiner mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichneten Studie „Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt?" kritisch unter die Lupe nimmt. Einer allgemeinen Verortung der religionsphilosophischen Begriffe von Überzeugung und Erfahrung in einem ersten Kap. folgt die Rekonstruktion der Ansätze von S. und A. in einem zweiten Kap., wobei sowohl deren grundsätzlich gemeinsame Motivation und Stoßrichtung als auch deren Unterschiede herausgearbeitet werden. Das dritte Kap. bewertet die in entscheidenden Punkten übereinkommenden Positionen im Hinblick auf ihre Tragfähigkeit – mit einem im Wesentlichen negativen Ergebnis.

Das Instrumentarium analytischen Philosophierens nutzend, gelingt H. eine sehr transparente Aufarbeitung der von S. und A. vorgelegten Religionsphilosophien. Begriffliche Präzision und sorgfältiges Abwägen von Argumenten bestimmen diese inhaltlich dichte und gleichzeitig wohltuend unprätentiöse Arbeit. Ihre inhaltliche Dichte gewinnt die Studie nicht zuletzt durch die Kontrastierung der diskutierten Ansätze mit alternativen Positionen.

Was H. mit den von ihm besprochenen religionsphilosophischen Ansätzen uneingeschränkt teilt und was in der Studie auch von Anfang an deutlich wird, ist die realistische Perspektive auf religiöse Überzeugungen. Den theologischen Realismus will er dabei – herkömmlichen Einteilungen folgend – dreifach verstanden wissen: als metaphysischen, als semantischen und als erkenntnistheoretischen. Als metaphysische These besagt der Realismus, dass die Wirklichkeit und folglich auch die Wirklichkeit des Göttlichen von menschlichem Denken und Erkennen grundsätzlich unabhängig ist. Als semantische These besagt der Realismus, dass die religiöse

Sprache neben ihrer expressiven Funktion auch eine assertorische Funktion hat, dass religiöse Überzeugungen mit anderen Worten wahr oder falsch sein können, und als erkenntnistheoretische These besagt der Realismus gegen einen etwaigen Skeptizismus, dass die religiöse Wirklichkeit unserer Erkenntnis zumindest prinzipiell zugänglich ist. (vgl. 24ff)

Wenn S. und A. den positiven epistemischen Status religiöser Überzeugungen wesentlich von der religiösen Erfahrung her begründen, dann tun sie dies laut H. in gemeinsamer Frontstellung gegen einen vornehmlich von religiösen Skeptikern wie etwa Anthony Flew vertretenen „Evidentialismus". Diese erkenntnistheoretische Position hat häufig die Gestalt des „klassischen Fundamentalismus" und betrachtet nur selbstevidente oder den Sinnen evidente Überzeugungen als basal und damit als nicht weiter begründungsbedürftig; die Rechtfertigung unserer übrigen Überzeugungen sei von diesen basalen Überzeugungen abzuleiten. Da aus religiösen Erfahrungen gewonnene Überzeugungen nicht unter diese Kategorie von basalen oder daraus ableitbaren Überzeugungen fielen, könnten religiöse Überzeugungen auch nicht mit religiösen Erfahrungen gerechtfertigt werden. Als besonders schwerwiegend wird dabei angesehen, dass die Begründung von Überzeugungen mit religiösen Erfahrungen intersubjektiv nicht überprüfbar sei. Rechtfertigend könnten daher allein von den jeweiligen Erfahrungen *unabhängige* Gründe sein. Diese rigide Begründungsforderung an religiöse Überzeugungen weist S. mit dem „Prinzip der Verläßlichkeit" zurück, A., indem er für die grundsätzliche Vertrauenswürdigkeit sozial etablierter Praktiken der Überzeugungsbildung und damit auch der „christlich mystischen doxastischen Praxis" argumentiert. Sowohl S. als auch A. kehren damit die Begründungspflicht um: Wenn sich ein gläubiger Mensch auf seine Erfahrungen berufe, um seine religiösen Überzeugungen zu begründen, sei er darin zunächst ohne weitere Begründungen gerechtfertigt. Diese prima-facie-Rechtfertigung könne der Skeptiker nur durch gewichtige Gegengründe in Frage stellen (vgl. 48–55).

Überzeugungen aufgrund von Erfahrungen eine prima-facie-Rechtfertigung zuzusprechen, hält auch H. mit guten Gründen für überzeugend: Erstens sei das Kriterium klassischer Fundamentalisten für nicht weiter begründungsbedürftige Überzeugungen selbstreferentiell inkohärent; d. h., der von Evidentialisten formulierte Grundsatz, wann eine Überzeugung gerechtfertigt sei, erfülle selbst die Anforderungen an eine gerechtfertigte Überzeugung gerade nicht. H. schließt sich darin dem berühmten Argument von Plantinga[1] an (vgl. 53). Zweitens stelle der von S. und A. vertretene „moderate Fundamentalismus" – „Fundamentalismus", weil S. und A. einen Bestand an unmittelbar gerechtfertigten Überzeugungen anerkennen, „moderat", weil sie diese Überzeugungen nicht für irrtumsimmun, sondern bloß für prima facie gerechtfertigt halten – eine grundsätzlich überzeugende Theorie epistemischer Rechtfertigung dar, die unserer tatsächlichen Erkenntnispraxis im Alltag entspreche (vgl. 160, 183).

Angesichts der Frage von Internalismus und Externalismus zieht H. der S.schen Position die stärker externalistische Position von William Alston vor: Während bei S. das Wissen einer Person um die Gründe für ihre Überzeugung zur Rechtfertigung der Überzeugung dazugehöre, sei für A. dieses Wissen weder notwendig noch hinreichend, um in einer Überzeugung gerechtfertigt zu sein. Die epistemische Rechtfertigung einer Überzeugung hängt bei A. allein davon ab, ob der Prozess der Überzeugungsbildung in einem objektiven Sinn zuverlässig ist, d. h. ob er in der Regel zu wahren Überzeugungen führt. Das Wissen des Subjekts spielt dafür keine Rolle, wenn A. an eine internalistische Theorie auch das Zugeständnis macht, dass der Grund einer Überzeugung dem Subjekt prinzipiell zugänglich sein muss. Den stärker internalistischen Zug in S.s Rechtfertigungstheorie, der v. a. im Wissen des Subjekts um die Rechtfertigungskraft seiner Überzeugungen besteht, hält H. für kontraintuitiv, denn in vielen Fällen hätten wir gar keine expliziten Überzeugungen über die Verursachung und Wahrscheinlichkeit unserer Überzeugungen. Erst wenn es zu Widersprüchen komme, würden wir über Begründungen für unsere Überzeugungen nachdenken. Die richtige externalistische Einsicht sieht H. also darin, dass Rechtfertigung nicht mit der Fähigkeit des Subjekts, seine Überzeugung zu begründen, gleichgesetzt werden könne (vgl. 174).

Allerdings, und darin grenzt H. sich von A. ab, sei dieser Externalismus um eine soziale internalistische Perspektive zu ergänzen. Wie H. sich dies vorstellt, deutet er skizzenhaft an: Wesentlich für die Rechtfertigung einer Überzeugung sei nicht nur, ob der Prozess der Überzeugungsbildung *faktisch* zuverlässig sei, sondern auch, ob der mit einer Überzeugung erhobene Geltungsanspruch sozial *anerkannt* werde. H. will „Gerechtfertigtsein" im Anschluss an Wilfrid Sellars[2] und Robert Brandom[3] somit nicht als „natürliche Eigenschaft einer Überzeugung", sondern als „Beziehung zwischen einem Subjekt, einer Überzeugung und einer Gemeinschaft kompetenter Beurteiler von Geltungsansprüchen" (175) verstanden wissen. Die soziale Dimension dieser Rechtfertigungstheorie zeige sich darin, dass nach ihr die Diskursteilnehmer mit ihren Behauptungen Verpflichtungen eingehen, die ihnen von den anderen Diskursteilnehmern zuerkannt oder aberkannt werden können. Wenn etwa jemand leichtfertig eine Behauptung in den Raum stelle, könne ihm die Verpflichtung auf die Wahrheit aberkannt werden. Umgekehrt werde ihm diese Verpflichtung auf die Wahrheit zuerkannt, wenn die Überzeugung zuverlässig gebildet worden sei und die anderen Diskursteilnehmer ihr zustimmen könnten (vgl. 175ff).

H. diskutiert den möglichen Einwand, ob mit einer solchen Theorie Wissen nicht in die Anerkennung von Wissensansprüchen aufgelöst werde. In der Tat ist dies ein schwerwiegender Einwand, da die Anerkennung eines Wissensanspruchs nicht dessen tatsächliche Berechtigung garantiert. Letztlich läuft dieser Einwand auf die Frage hinaus, ob die Wahrheitsfrage konsenstheoretisch beantwortet werden kann. Nach H. vermag Brandoms Ansatz beiden Intuitionen gerecht zu werden: der Intuition, dass Rechtfertigung auf sozialer Anerkennung beruht, und der Intuition, dass Rechtfertigung auf eine Perspektiven-unabhängige Realität als regulative Idee Bezug nimmt. In Brandoms sozialem Konzept von Rechtfertigung werde mit der Vielfalt der Perspektiven der Diskursteilnehmer die damit gegebene Korrektur von Überzeugungen in einem letztlich nicht abschließbaren Prozess der Kritik und Selbstkritik vorausgesetzt. Dieser Prozess der wechselseitigen Überprüfung von Überzeugungen halte die Idee einer Perspektiven-unabhängigen Realität wach und mache Wissen damit nicht allein von Anerkennung abhängig (vgl. 177).

H.s Vorschlag muss im Hinblick auf die Problematik von Internalismus und Externalismus als höchst interessant bewertet werden, deutet er doch den Versuch an, ein realistisches Wahrheitsverständnis mit einer plausiblen Darstellung unserer erkenntnismäßigen Situation konsistent zu vermitteln. In der Tat ist William Alston diese Vermittlung gerade nicht gelungen, wenn er auch auf der einen Seite in „A Realist Conception of Truth" mit einem minimalistisch-korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff ein sehr überzeugendes Wahrheitskonzept entwickelt hat und auf der anderen Seite in „Perceiving God" im Hinblick auf eine Erkenntnistheorie religiöser Erfahrungen pragmatischer argumentiert, als H. dies wahrnimmt.

Die Deutung religiöser, näherhin mystischer Erfahrung als nicht-sinnliche Wahrnehmung Gottes schließlich hält H. für äußerst problematisch, insbes. in der von William Alston vertretenen Form. H. macht in der gegenwärtigen Analytischen Religionsphilosophie zwei Modelle religiöser Erfahrung aus: hermeneutisch-konzeptualistische Theorien auf der einen Seite und perzeptuelle Modelle auf der anderen Seite. Nach ersteren wird eine Erfahrung erst durch die Einordnung in ein religiöses Überzeugungssystem und eine religiöse Praxis zu einer religiösen Erfahrung; entscheidend ist bei diesen Theorien also die Deutung der Erfahrung durch das Subjekt. Nach letzteren werden religiöse Erfahrungen in Analogie zu sinnlichen Wahrnehmungen konstruiert, wobei die Parallele in der Wahrnehmung einer von unseren Begrifflichkeiten unabhängigen Realität gesehen wird, der Unterschied im Wahrnehmungsgehalt: Während wir mit den Sinnen die sinnliche Realität wahrnehmen, sei uns in der mystischen Wahrnehmung die ihrer Natur nach geistige Realität des Göttlichen gegenwärtig (vgl. 158).

Angesichts dieser Alternativen neigt H. dem hermeneutischen Modell von Richard Swinburne zu, der die empiristische Unterscheidung eines „gegebenen" Gehalts und einer nachträglichen begrifflichen Interpretation zurückweist. Erfahrung ist nach H. – und darin folgt er ganz der kantischen Tradition – immer schon durch das Subjekt mitkonstituiert. Sie ist also nicht unabhängig von dessen begrifflicher Kompetenz und dessen kulturellem Hintergrund (vgl. 40ff). Aus eben diesen Gründen muss H. A.s Wahrnehmungsbegriff ablehnen: Gegen konzeptualistische Theorien der Wahrnehmung behauptet A. nämlich, dass es in der Wahrnehmung ein nicht-begriffliches Moment der Erkenntnis von Wirklichkeit gebe. H. zufolge reduziert A. religiöse Erfahrung damit auf einen bloßen Wahrnehmungseindruck und unterliegt dabei dem „Mythos des Gegebenen", also der Idee, dass das in der Wahrnehmung Gegebene von sich aus und vorgängig zu unseren begrifflichen Klassifikationen einen kognitiven Gehalt offenbare (vgl. 168ff).

Abgesehen von der allgemeinen Kritik an A.s Wahrnehmungsbegriff ist H. gegenüber der Rekonstruktion mystischer Erfahrung als nicht-sinnlicher Wahrnehmung Gottes äußerst skeptisch. Wenn A. für mystische Erfahrungen einen spezifischen nicht-sinnlichen phänomenalen Gehalt annehme, müsse man auf diesen Gehalt irgendwie referieren können – wie dies bei sinnlichen Wahrnehmungen ja der Fall sei. Nach A. ist es im Falle mystischer Erfahrungen nun nicht zu erwarten, dass man diese mit basalen phänomenalen Begriffen beschreiben könne. Im Falle der Wahrnehmung eines roten Gegenstands wäre eine solche phänomenale Beschreibung der Ausdruck „erscheint rot". Sehr wohl aber gebe es bei mystischen Erfahrungen die Möglichkeit komparativer Beschreibungen, etwa indem man die Erfahrung göttlicher Zuwendung durch einen Vergleich mit menschlicher Zuwendung beschreibe. Nun bestreitet H., dass sich Erfahrungen von menschlicher Güte mit Erfahrungen der Güte Gottes vergleichen lassen, da ein qualitativer, nicht nur ein quantitativer Unterschied zwischen der sinnlichen und der nicht-sinnlichen Erfahrung bestehe (vgl. 164ff).

Wenn H. mit seinem Einwand Recht hat, dann bricht nach der phänomenalen Beschreibung auch die komparative weg, was letztlich fatal wäre für die Deutung mystischer Erfahrungen als Wahrnehmungen der Gegenwart Gottes und damit fatal für die Begründung religiöser Überzeugungen mit dem Gehalt religiöser Erfahrungen. In der Tat ist dies denn auch H.s Fazit: „Religiöse Erfahrungen bieten somit nicht jenes apologetische Potential, das realistische Religionsphilosophen wie Swinburne und Alston ihr [sic] gerne zuschreiben möchten." (187)

H.s Argumentation bzgl. des Verhältnisses von phänomenalem Eindruck und Begrifflichkeit in der Wahrnehmung muss als recht ausgewogen bezeichnet werden. Nicht zustimmen würde ich ihm in der vollständigen Disqualifizierung des Wahrnehmungsmodells. Erstens ist eine phänomenale Beschreibung keineswegs eine Voraussetzung für eine komparative Beschreibung – die Unterscheidung von phänomenalen und komparativen Beschreibungen ist an sich schon sehr fragwürdig, das Konzept basaler phänomenaler Begriffe wenig überzeugend, wie im Übrigen H. selbst zu bedenken gibt (vgl. 168). Sollte es also keine phänomenalen Beschreibungen im Sinne eines Analogons zum „Rot-Erscheinen" für mystische Erfahrungen geben, hielte ich dies nicht für einen Verlust. Zweitens sehe ich gar keine andere Möglichkeit, religiöse Erfahrungen zu beschreiben, als durch den Bezug auf menschliche, innerweltliche und sinnliche Erfahrungen. Wie sonst sollten wir von Erfahrungen der Gegenwart Gottes sprechen können? Wenn Gottes Güte mit menschlicher Güte grundsätzlich nicht vergleichbar ist, dann bedeutet dies: Es fällt nicht nur die Möglichkeit der Wahrnehmung Gottes, sondern auch die Möglichkeit der

[1] Vgl. Plantinga, Alvin: Reason and Belief in God. In: Ders. / Wolterstorff, Nicholas (Hg.): Faith and Rationality. Reason and Belief in God. – London: Notre Dame 1983, 61.

[2] Sellars, Wilfrid: Empiricism and the Philosophy of Mind. With an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom. – Cambridge (Mass.) / London: Harvard Univ. Pr. 1997.

[3] Brandom, Robert: Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reason. In: Philosophy and Phenomenological Research 55 (1995), 895–908.

Rede von Gott. Freilich, und darin ist H. Recht zu geben, müsste das Wahrnehmungsmodell aus empiristischen Verengungen und bloßer Funktionalisierung für erkenntnistheoretische Zwecke gelöst werden. Mystische Erfahrung müsste m.E. platonisch vom „Auge des Geistes" oder origeneisch von den „sensus spirituales" her verstanden werden.

Zusammenfassung: H.s Studie ist eine sehr fundierte Auseinandersetzung mit den religionsphilosophischen Ansätzen von Richard Swinburne und William P. Alston, die ihre argumentative Stärke aus der Aufdeckung sachlicher Einseitigkeiten nicht nur der im Zentrum stehenden Positionen, sondern der Analytischen Religionsphilosophie überhaupt gewinnt. Wenn H. – auf dem Boden eines theologischen Realismus stehend – revisionistische Theorien von Religion ablehnt, und wenn er mit S. und A. die rigiden Begründungsforderungen des Evidentialismus als unangemessen zurückweist, so vermag er darin absolut zu überzeugen. In seiner Diskussion um Internalismus und Externalismus entgeht er der Gefahr einer einseitigen Festlegung auf eine Position: Er sieht die Stärken beider und entwirft eine spannende Perspektive, wie sie sich vermitteln ließen. Auch H.s Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs ist an keiner Stelle reduktionistisch – überhaupt wäre der Erfahrungsbegriff der kontinentalen Philosophie eine Bereicherung für die Analytische Religionsphilosophie. Dass der Wahrnehmungsbegriff eine zweite Chance verdient, mag am Schluss meiner Ausführungen das Anliegen von S. und A. zumindest zum Teil rehabilitieren.

Münster Margit Wasmaier-Sailer

Egan, Joe: **The Godless Delusion:** Dawkins and the Limits of Human Sight. – Oxford u. a.: Peter Lang 2009. 213 S., pb. € 31,00 ISBN: 978–3–03911–899–1

Mit „The Godless Delusion" legt Joe Egan eine Erwiderung auf das populäre Werk von Richard Dawkins „Der Gotteswahn" vor. Der Vf. attestiert D. einen Wissenschaftsrigorismus, der Religion einseitig negativ bewerte und die eigene Objektivität und Rationalität überschätze. Um dieses Urteil zu begründen, zeigt der Vf. im ersten Hauptteil des Buches die Widersprüchlichkeit, Voraussetzungsgebundenheit und Begrenztheit der Ausführungen von D. auf und setzt dem im zweiten Hauptteil ein positiv verstandenes christliches Weltbild, das von der Liebe Gottes ausgeht, entgegen. Die Kenntnis des „Gotteswahns" wird vorausgesetzt, andere Werke D.s werden nur selten hinzugezogen.

Im ersten Kap. legt der Vf. seine Finger in einige Wunden der Argumentation D.s. So bemängelt er fehlendes Verständnis für die Kontextualität bestimmter Begriffe, das eine Reihe von Missverständnissen produziere, etwa im Umgang mit den Aussagen der ersten Konzilien oder auch der Bibel. Einen zentralen Kategorienfehler sieht der Vf. darin, dass D. Wahrscheinlichkeiten abwägen will, die für oder gegen die Existenz Gottes sprechen. Die Gesetze für Wahrscheinlichkeiten seien jedoch innerweltlich gewonnen, während Gott transzendent sei. Grundsätzlich sei die Transzendenz Gottes von D. nicht realisiert. Dieser Vorwurf findet an vielen Stellen im „Gotteswahn" seine Berechtigung; allerdings sollten Plausibilitätsabwägungen, wie sie das zentrale Anliegen D.s darstellen, durchaus möglich sein. Es wäre daher nötig, den empirisch gewonnenen Argumenten gegen Gott *auch* auf der Ebene der Naturwissenschaften zu begegnen. Den Vorwurf D.s, Religionen würden nur aktuelle Wissenslücken ausnutzen, kontert der Vf. damit, dass es zumindest eine Lücke gebe, die D.s naturwissenschaftliche Denkweise nicht schließen könne: das Problem des moralischen Übels. Dieser Hinweis dürfte berechtigt sein, jedoch müsste sich der Vf. stärker der naturalistischen Argumentation stellen, mit der D. diese Lücke geschlossen sieht. Weiterhin bemängelt der Vf. völlig zu Recht die extrem einseitige Sichtweise D.s, der auf Seiten der Religion fast ausschließlich Negatives findet, auf Seiten der rational-naturwissenschaftlichen Weltsicht überwiegend Positives.

Im zweiten Kap. erläutert der Vf., dass die von D. vorgenommene Gegenüberstellung von Religion und Naturwissenschaft nicht funktioniert, indem er auf weltanschauliche Voraussetzungen D.s hinweist. Das gelingt leicht, da D. selbst Glaubensaussagen formuliert. An dieser Stelle wäre es jedoch hilfreich, wenn der Vf. nicht bei diesem Befund stehengeblieben wäre, sondern dem Grundanliegen (und grundlegenden Missverständnis) D.s nachgegangen wäre. Dieses dürfte nämlich weniger in einer Abwehr von Glaubensaussagen an sich liegen, sondern eher von irrationalem Fundamentalismus. Mit dieser Klarstellung dürften die Aussagen von D. deutlich einfacher einzusortieren sein, und gleichzeitig könnte das Missverständnis, das zugrunde liegt, wenn D. auch die Theologie als irrational bezeichnet und ihr damit den Charakter einer Wissenschaft abspricht, klarer zutage treten. Der Vf. beschreibt im Weiteren die Grundlage für D.s antireligiöse Haltung zu Recht in einer materialistisch-reduktionistischen Grundeinstellung und dem entsprechenden Menschenbild. Gegen diese argumentiert er allerdings nur kurz.

Entsprechend legt der Vf. im dritten Kap. Wert darauf, dass das reduktionistische Denken D.s dem Menschen und der Welt nicht gerecht werde, insbes. da es Bedeutung, Bewusstsein und Subjektivität nicht erklären könne. Er plädiert daher für einen ganzheitlichen Ansatz, der die Entstehung von neuen, nicht-materialistischen Entitäten berücksichtigt. Wenn eine allumfassende physikalische Erklärung gesucht wird, sieht der Vf. einen – ethisch verwerflichen – Totalitarismus vorliegen. Dieser Vorwurf klingt zunächst plausibel, sollte jedoch unter einer exakteren Reflexion dessen erhoben werden, was unter der allumfassenden Erklärung verstanden wird und ob D. diese wirklich anstrebt. Auch der Vorwurf, dass der reduktive Materialismus selbstwidersprüchlich sei, wird in der Philosophie nicht immer geteilt und hätte daher eine umfangreichere Begründung verdient.

In der zweiten Hälfte des Buches stellt der Vf. der bisherigen Darstellung der Schwächen in D.s Denken unvermittelt das christliche Weltbild entgegen. Im vierten Kap. beginnt er mit einer komprimierten Darstellung des Schöpfungsgedankens als eines kontinuierlichen, dynamischen Prozesses, der Raum für die Antwort und Freiheit des Geschöpfes lasse, und greift dazu den klassischen Ansatz von einer Erst- und Zweitursächlichkeit Gottes auf. Der theologisch anregenden und hilfreichen Darstellung folgt leider keine Gegenüberstellung mit dem reduktionistischen Denken; auch stehen die theologischen Aussagen losgelöst von den naturwissenschaftlichen Herausforderungen, die sich bei Aussagen über das Wirken Gottes zwangsläufig ergeben. So unterbleibt der für eine Antwort auf D. unerlässliche Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Der Vf. unterläuft so den von ihm formulierten Anspruch, dass Naturwissenschaften und Theologie voneinander lernen können und müssen.

Im fünften Kap. expliziert der Vf. theologisch hochwertig Aspekte der Christologie, der Gnadenlehre und der menschlichen Freiheit. Er gesteht D. zu, mit einigen Kritikpunkten reale Missstände zu benennen; diese entstünden jedoch nicht durch Glauben an sich, sondern durch eine Abkehr des Menschen von Gott zu Götzen – die Frage sei nicht, ob jemand glaube, sondern woran.

Im abschließenden sechsten Kap. fokussiert der Vf. die christliche Schöpfungs- und Inkarnationsvorstellung auf die Liebe Gottes, die mit der menschlichen Willensfreiheit ein Wagnis eingegangen sei. Er stellt dem Gottesverständnis D.s, das einen dann und wann eingreifenden übernatürlichen Akteur impliziere, das Kreuzesgeschehen und Gottes Mitleid entgegen. Mit diesem Gedanken versucht er auch eine Antwort auf die Theodizee-Frage, indem er Gott als an Orten des Leidens anwesend beschreibt. Dies sei nur erklärbar, wenn Gott als Liebe verstanden werde.

Der Vf. zeigt im ersten Teil des Buches eine Reihe von Schwächen, Inkonsistenzen und Missverständnissen auf, die D.s „Gotteswahn" und der darin vorgenommenen Bewertung der Religionen zugrunde liegen. Auch die theologischen Ausführungen im zweiten Teil sind gelungen. Allerdings werden nicht die berechtigten Anfragen D.s, die auch nach Meinung des Vf.s existieren, herausgelöst und bearbeitet. Dazu wäre eine zunächst neutrale Darstellung und naturwissenschaftliche Diskussion der Thesen D.s nötig, die etwa auch die Konzepte von Memen oder des „egoistischen" Gens umfassen könnte. Der eigentliche Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie unterbleibt so. Hilfreich wären auch die weitergehende Aufnahme anderer Literatur von D. und eine systematischere Aufnahme der bereits erfolgten theologischen Repliken auf den „Gotteswahn". „The Godless Delusion" nennt zwar einige berechtigte Kritikpunkte und hilfreiche Hinweise, stellt jedoch keine erschöpfende Antwort auf die von D. formulierte Herausforderung dar.

Eichstätt Patrick Becker

Dogmatik

Pospíšil, Ctirad Václav: **Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie.** (*Wie im Himmel, so auch auf der Erde: Entwurf einer trinitarischen Theologie*). – Praha / Kostelní Vydří : Krystal OP / Karmelitánské nakladatelství 2007. 590 S., brosch. KČ 429,00 ISBN: 978–80–85929–99–7/978–80–7195–123–0

Originelle komplexe Werke zur Dreifaltigkeit sind in den letzten zehn Jahren in der tschechischen Theologie schwer zu finden. Deswegen ist das sehr ausführliche und „konsequent dreifach gegliederte" Werk von C. V. Pospíšil, „Wie im Himmel, so auch auf der Erde", außerordentlich zu begrüßen.

Zu den besonders interessanten Passagen zählen die Darlegungen seines Zugangs zum trinitarischen Mysterium. Ähnlich wie Gabriel Marcel lehnt der Autor die Behauptung einer Unzugänglichkeit des Mysteriums für die menschliche Vernunft ab: Die Begrenzung der Reflexion auf die Rationalität der Einzigkeit Gottes sei Ausdruck intellektueller Bequemlichkeit.

Den Schlüsselbegriff der trinitarischen Interpretation sieht P. im Ausdruck „Person". In einer ausführlichen Analyse dieses Begriffs weist er auf zwei wesentliche Elemente der Person hin, einerseits auf ihre Substanzialität (das In-sich-sein) und andererseits auf ihre Relationalität (das In-Beziehung-sein). Eine wichtige Rolle spielt die eigene Erfahrung, die uns erkennen lässt, dass die Person eine höhere Stufe des Seins einnimmt als ein Ding, und ferner die Erfahrung, dass wir trotz unserer Veränderungsfähigkeit eine je eigene Identität besitzen. Identität entdeckt man aber nicht nur aufgrund des eigenen Denkens, sondern auch aufgrund des Angenommenseins durch einen Anderen. Diese Aspekte der menschlichen Person – als Gottes eigenes Abbild – finden sich auch bei Gott. Zur Gottes-Erkenntnis kommt man durch das Bewusstwerden, dass Gott mehr ist als ein Ding, wenn Er eine wirkliche Person ist: Gott kann keine ewige Einsamkeit sein. Er muss innerlich eine Relationalität (eine Bezogenheit) sein.

Wenn man den Begriff eines persönlichen Gottes vertieft bedenkt, kommt man schnell zu der bei vielen Christen anzutreffenden, aber ungerechtfertigten Meinung, dass die Idee des strikten Monotheismus mit der menschlichen Vernunft leichter zu begreifen sei, während die Dreifaltigkeit ein schwer fassbares Mysterium darstelle. Wenn Christen dieses Verständnis in den interreligiösen Dialog mit dem Islam oder dem Judentum mitnehmen, vertreten sie oft einen defensiven Standpunkt. P. lehnt eine solche defensive Position ab. Dagegen erhebt er den Einwand, wie ein strikter Monotheismus seinerseits die Vollkommenheit Gottes als eine ewige Einsamkeit rechtfertigen könne. Wenn Gott eine ewige Einsamkeit wäre, wäre er ein ewiger Monolog und hätte sich im Verhältnis zur Schöpfung eine neue Qualität, die Relationalität (das Bezogensein), hinzugefügt. Somit wäre er von der Schöpfung abhängig. Bereits im vorchristlichen Judentum findet man zwei wichtige Hinweise, einerseits das Verständnis von der Relationalität Gottes nach außen und andererseits das Verständnis der echten Transzendenz Gottes. Die Transzendenz Gottes stellt zudem eine Quelle der menschlichen Freiheit dar. Der Mensch ist ein Geschöpf und deswegen bis zu einem bestimmten Maß eine Kreatur Gottes, aber er ist auch nach Gottes

Bild geschaffen und deshalb Träger der Unabhängigkeit Gottes von der Schöpfung und auch der Relationalität (der Bezogenheit) Gottes auf die Schöpfung.

An diese Überlegungen knüpft der Autor eine Reflexion zur Bedeutung des trinitarischen Geheimnisses für das tägliche Leben an. Diesbezüglich erinnert er an die Kritik Karl Rahners, dass die westliche Theologie aus der Dreifaltigkeitslehre in der Regel keine praktischen Auswirkungen ableite. P. greift diese Kritik konstruktiv auf und warnt vor einer Trennung von Dogmatischer Theologie und Moraltheologie. Man kann die Gott-Christus-Erkenntnis und die Gott-Christus-Nachfolge nicht voneinander trennen. Andernfalls droht der Dogmatik die Gefahr einer abstrakten Theoretisierung und einer dogmatischen Verrechtlichung und der Moraltheologie eine Begrenzung auf ein bloßes „man sollte" oder „man muss", ohne die tiefere Begründung eines „warum eigentlich" in den Blick zu nehmen. Mit Bezug auf das Kirchenamt weist der Vf. auf 1 Kor 12,4–6 hin: „Es sind verschiedene Gaben; aber es ist ‚ein' Geist. Und es sind verschiedene Ämter; aber es ist ‚ein' Herr. Und es sind verschiedene Kräfte; aber es ist ‚ein' Gott, der da wirkt alles in allen." Aufgrund dieses Textes kann man rückschließen, so die Meinung des Vf.s, wie das trinitarische Geheimnis in der urchristlichen Gemeinde begriffen wurde. Die hierarchische Ausprägung des Dienstes wurde mit dem christologischen Verständnis der Kirche verbunden, weil sich die Kirche von Christus als dem Haupt der gesamten Gemeinschaft ableitet. Dagegen entspricht dem Hl. Geist die charismatische Seite der ganzen Kirchengemeinschaft. Sodann findet alles seinen Ursprung im Vater, der alles in allen wirkt. Von daher ist klar, dass die oft vorgetragene Kontraposition von Amt und Charisma keineswegs absolut ist. Eine einseitige Ausrichtung auf die Christologie und eine Hintansetzung der Pneumatologie führt zum Ungleichgewicht zwischen Charismen und einer „christomonistischen" Ekklesiologie, was seinerseits zu einer „Hierarchologie" führt. Umgekehrt führt eine Überordnung des pneumatologischen Moments zu einer Art Pneumatomonismus. Nur eine dreifaltig inspirierte Ekklesiologie stellt eine Barriere gegen ähnliche Extreme dar.

P.s Buch ist in einer gut lesbaren Sprache geschrieben, und obwohl es ziemlich umfangreich ist, leidet es nicht an überzogenen Redundanzen. Es ist ein Werk, dessen Übersetzung ins Deutsche sich lohnen würde. Das Thema Trinität greift in alle systematisch-theologischen Disziplinen ein. Man kann es nicht von der Moraltheologie und der spirituellen Theologie trennen. Es geht um ein aktuelles Thema der Gegenwart, das in der tausendjährigen Geschichte einer stürmischen Entwicklung des Trinitätsverständnisses steht. Der Vf. untersucht das Geheimnis der göttlichen Personen, deren Geschichte sich gleichzeitig schließt und öffnet. Das Buch kehrt daher am Ende „auf den Boden" zurück. Die Themen über Gott sind unerschöpflich, doch der Theologe muss über diese Themen Rechenschaft ablegen. Man kann über Gott den Vater, den Sohn und den Hl. Geist keine ein für alle Mal endgültige Aussage machen, sowie dies auch über keine menschliche Person möglich ist. Wenngleich aus diesem Grund das vorliegende Buch „symbolisch" ohne Schluss ist, bin ich – in Ehrfurcht vor dem persönlichen Sein, das immer mehr ist als eine Sache – der Meinung, dass der Leser auf allen Seiten bereichert und zu der Erkenntnis geführt wird, dass er in dem Moment, wenn er dieses Buch schließt, zugleich ein anderes öffnen wird.

Prag Jiří Vogel

Gasecki, Krzysztof: **Das Profil des Geistes in den Sakramenten**. Pneumatologische Grundlagen der Sakramentenlehre. Darstellung und Reflexionen ausgewählter katholischer Entwürfe. – Münster: Aschendorff 2009. (XXVIII) 492 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 66), kt € 61,00 ISBN: 978–3–402–11366–0

Das Buch des polnischen Theologen Krzysztof Gasecki ist die Veröffentlichung seiner Diss., mit der er an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster promovierte. Ungeachtet dessen, dass der Vf. im Titel eine direkte Auseinandersetzung mit der Pneumatologie im Rahmen der katholischen Sakramentenlehre ankündigt, erstreckt sich sein Interesse auf weitere Themen, welche dem zu behandelnden Problemfeld einen merklich breiteren dogmatischen Kontext verleihen. Aus der pneumatologischen Profilierung der Sakramente will G. Konsequenzen für ihre ekklesiologischen, trinitarischen und eschatologischen Dimensionen ziehen und diese als unentbehrliche Bestandteile eines modernen, dem nachvatikanischen ‚theologischen Paradigmenwechsel' entsprechenden Sakramentendiskurses behaupten. Dabei sollen die universal-kosmische und die auf der relationalen Ontologie basierende dialogal-personalistische Ausrichtung in der Dynamik des sakramentalen Ereignisses aufgezeigt werden (xxvi). Geleitet wird die gesamte Untersuchung von dem bekannten, sowohl von außen (Nissiotis, Lossky) als auch von innen (Lies, Freitag) geäußerten Vorwurf des Christomonismus „der durch ‚Geistvergessenheit' und ‚Trinitätsvergessenheit' etikettierten westlichen Theologie", mit dem Zweck, die Grenzen für eine noch nie geleistete „ausdrücklich trinitarische Sakramententheologie" zu markieren (xxi). Zu dieser methodologischen Voraussetzung sei gleichwohl angemerkt, dass die westliche Theologie auf dem Gebiet der Pneumatologie und Trinitätslehre inzwischen viele wesentliche Fortschritte gemacht hat und die angedeutete Etikettierung heute kaum noch zu treffen vermag.

Bei einem solch breiten Reflexionsspektrum eine klare systematische Linie zu behalten, ist sicherlich keine leichte, aber doch eine unumgängliche Aufgabe. Leider gelingt dem Vf. die zu wünschende Balance nicht durchgängig. So kommt es hier und da zu (nicht selten sehr) ausführlichen Besprechungen der Ekklesiologie oder zu Übersichten über pneumatologische Aspekte der orthodoxen bzw. reformatorischen Dogmatik und der in einem bilateralen Dialog zwischen diesen theologischen Traditionen herausgestellten Differenz beider (und dies überraschenderweise im Kap. über das *römisch-katholische* Sakramentsverständnis! 72–93), die allerdings nicht immer das eigentliche Ziel der Studie betreffen. Zwar ist es völlig unbestritten, dass man nach der ekklesiologischen Wende im 20. Jh. und nach der Entdeckung der Ursakramentalität der Kirche, v. a. durch O. Semmelroth (der im Buch nicht erwähnt wird) und K. Rahner, von Sakramenten nur im Kontext der Ekklesiologie reden kann. G. versteht und demonstriert dies durchaus deutlich. Aber oft wirken Einzeldarstellungen abgekapselt, sodass die inneren Verbindungen zwischen der Ekklesiologie bzw. Pneumatologie und der Sakramentenlehre nicht profiliert zum Vorschein kommen.

Der Vertiefung der Darstellung dient hingegen auf gelungene Weise die Tatsache, dass G. die angedeuteten Untersuchungsfelder stets im ökumenischen Fokus hält. Und was die Methodologie angeht, sympathisiert der Vf. offenkundig mit einem komplementären ‚westlich-östlichen Ansatz' als einem bereits von *R. Hotz* einmal angeregten ‚Wechselspiel zwischen Ost und West' (71). Diese Sympathie zeigt sich in erster Linie daran, dass die zwei von G. als zentral angesehenen und eingehend präsentierten Entwürfe – der von *Wacław Hryniewicz* und der von *Lothar Lies* – von denjenigen katholischen Theologen stammen, die in ihrem Theologisieren die reformatorische und besonders die ostkirchliche Denk- und Redeweise zu schätzen, ja fruchtbar einzubeziehen wissen. Dieser als ‚Prinzip der Komplementarität' formulierte Ansatz erscheint bedeutungsvoll für die christliche Ökumene.

Dem Hauptteil des Buches (Kap. 2) wird neben einer das Vorhaben skizzierenden Hinführung ein Kap. über die westliche Theologie (6–11) vorangestellt, welches deren historische Etappen umreißt und diese bzgl. ihrer pneumatologischen Sensibilität untersucht. Bereits in der augustinischen Lösung des Donatistenstreits sieht G. den Anfangspunkt der Geistvergessenheit und die Auskristallisierung eines christomonistischen Ansatzes der Sakramentenlehre. Denn „das Wesen und Wirken der Sakramente hat Augustinus auf Christus als Spender der Sakramente konzentriert" (6). Das Profil des Geistes mit seinem eigenständigen Wirken ging aber dadurch verloren. Die weitere Entwicklung vertiefte diese Tendenz, kulminierte in der Scholastik und verfestigte sich sowohl in der zu streng an der historisch-kritischen Bibelauslegung orientierten Sakramentenlehre der Reformatoren als auch in der auf kirchenrechtliche und ethische Minimalbedingungen begrenzten Sicht der Sakramente im Tridentinum. Bei dieser Nachzeichnung eines konsequent zunehmenden Christomonismus stellt sich die Frage, ob bei den Schriftstellern des christlichen Westens die pneumatologische Denkweise überhaupt aktuell war. Da G. weder die voraugustinische theologische Situation noch die vom Mainstream abweichenden theologischen Strömungen darstellt, bleibt dem Leser nur zu raten, welche geistfreundlichen Traditionslinien seit Augustinus in den Schatten gerieten oder gar abbrachen.

Mehr Aufmerksamkeit des Vf.s verdienen die Erneuerungsversuche im 20. Jh., die im Gegensatz zum Wesensdenken der Neoscholastik in je unterschiedlichem Grad für die Pneumatologisierung des liturgischen und sakramentalen Lebens der Kirche und schließlich für den „pneumatologisch-trinitarischen Paradigmenwechsel" des 2. Vatikanums sorgten. Im Vergleich zu den Ansätzen von *Balthasar*, *Congar* und *Mühlen* werden in dieser Bewegung die Entwürfe von *Casel*, *Schillebeeckx* und *Rahner* aufgrund ihrer Christozentrik bzw. starken inkarnatorisch-katabatischen Dimension – „rein von Christus her" (23) – als mangelhaft charakterisiert. Mag Letzteres für Rahner und Casel zutreffen, so wenig ist diese Aussage jedoch gegenüber Schillebeeckx berechtigt. Denn obwohl sich bei ihm keine explizit trinitarische Sakramententheologie vorfindet, ist sein Sakramentsmodell immerhin im Trinitätsmysterium verankert: Christus wird zur Offenbarung des dreieinen Gottes; in seiner menschlichen Hingabe ist er „der höchste Kult an den Vater"[1], wird zum Geistsender und somit zur Grundlage jedes christlichen Kultmysteriums. Demnach birgt nach Schillebeeckx die christologische Struktur der sakramentalen Gnade immer schon eine personale Begegnung mit der Trinität. „Denn in den Sakramenten werden wir in das ewige Passah- und Pfingstmysterium des Kyrios aufgenommen, in dem die drei Personen in ihrer Einheit und Verschiedenheit aktiv auftreten."[2] Auch der epikletische und noch mehr der dialogische Charakter der Sakramente, den der Vf. Schillebeeckx abspricht (25), wurde bereits in dessen vorkonziliarem Werk klar erarbeitet.

Als unbestrittenes Verdienst G.s darf die ausführliche Präsentation des theologischen Werkes des Polen *Wacław Hryniewicz* gelten (111–280), dessen wichtigste Themen dadurch faktisch zum ersten Mal der deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht werden. Diese Themen, die durch das Prisma einer souveränen Wirkung des Geistes betrachtet werden, sind primär die Kirche und ihr ganzheitliches Leben mit der Feier der Eucharistie als mysterialer Mitte. Aus der österlich-pentekostalen Wurzel entfaltet die Kirche ihr dynamisches Wesen von der *communio peccatorum* über die kenotische Erfahrung des Kreuzes zur *communio sanctorum* im Reich des himmlischen Vaters. Damit sucht Hryniewicz nicht nur die pneumatische und eschatologische Dimensionierung der Ekklesiologie, sondern auch die meist vernachlässigte Sündhaftigkeit der Kirche zu thematisieren. Der personale Geist Gottes wird einerseits als Mitwirkender im Akt der Erlösung („pneumatologische Inklusion" in der Christologie), andererseits als Inspirator menschlicher Freiheit verstanden, der den Menschen zur Mitwirkung an der sakramentalen Aktualisierung des Pascha-Mysteriums in Wort und Tat befähigt (130, 134f). Aus eben diesen Gründen bekommen die Sakramente einen epikletischen und personal-relationalen Charakter sowie eine trinitarisch-dialogische Basisstruktur. Außerdem gehört

[1] Schillebeeckx, Edward: Christus, Sakrament der Gottbegegnung, Mainz ²1965, 39.
[2] Ebd., 184.

zu den Hauptcharakteristika des Sakraments die Funktion der charismatischen Verwandlung der menschlichen Existenz in einem lebensgebundenen Prozess. Resümierend sieht G. im Kern des Ansatzes Hryniewicz' die Theologie der Mysteriengegenwart (279), deren fruchtbarste Ideen (im Gegensatz zu Casel) prinzipiell pneumatologisch erläutert werden.

Bei der Analyse des Entwurfs Lothar Lies' (280–360) erweisen sich für G. die trinitarische Optik und die personale Aktivität des Menschen im sakramentalen Ereignis, die von seiner existenziellen Grundbefindlichkeit als ‚Leib in Person' ausgeht und der epikletisch-eulogischen wie anamnetischen Liturgiestruktur entspricht, als besonders attraktiv. Die Sakramente als Realsymbole der Heilsökonomie sollen zur personalen Begegnung werden, die nach dem perichoretischen Urbild der Dreieinigkeit darauf zielt, eine andere Person in sich unvermischt und ungetrennt aufzunehmen (356). Das sucht Lies einsichtig zu machen, indem er die Personalität des Geistes, seine Sendung und sakramentale Verbindungsrolle deutlich profiliert. In einem dreifachen Durchgang durch alle Sakramente zwecks Erweises ihrer christologischen, epikletischen und ekklesiologischen Aspekte folgt G. direkt Lies' Kompositionslogik. Bei dieser ausgiebigen Referierung der behandelten Texte vermisst man jedoch eine kritische Auseinandersetzung mit dem personalistischen Nerv des Konzepts Lies', d. h. mit der Frage, ob die ungeschaffene Trinität bzw. trinitarische Perichorese überhaupt als Paradigma der personal-sakramentalen Begegnung fungieren kann und ob folglich der explizierte absolute Heilssinn der Sakramente – „Person-Werden und Person-Sein in der dreipersonalen Wirklichkeit Gottes" (280f) – dem biblischen und dogmatischen Gottes- und Menschenbild und somit der christlichen Eschatologie entspricht. Eine solche Anfrage wäre umso angemessener, weil G. letztendlich die Position Lies' favorisiert (463f).

Dieses Kap. beschließen die unproportional knappen Darstellungen der Entwürfe von *Jean Corbon* (361–362) und *Edward J. Kilmartin* (362–365) in Form eines „Exkurs[es] zu ausgewählten fremdsprachigen Werken". Letzteres wirkt ziemlich inkonsequent, nachdem im Rahmen desselben Kap.s die genauso fremdsprachige Theologie von *Hryniewicz* vorgestellt wurde.

Im 3. Kap. (368–393) arbeitet G. die pneumatologische Dimension einiger Lehrbücher zur Sakramentenlehre heraus (*Th. Schneider, H. Vorgrimler, H. O. Meuffels*), um auch anhand ihrer Spezifika im nächsten Schritt systematische Schlüsse zu ziehen und weiterführende Fragen zu stellen. Hier werden die einende, die anabatische und die mediale Funktion der Geistwirkung angesprochen. Das Kap. 4 (394–451) synthetisiert das personale Profil des Geistes im Sakrament in drei pneumatologischen Grundsignaturen: Der Geist als bewegender Ursprung (stiftende und dynamisierende Funktion), als Medium (personal-kommunikative, vermittelnde Funktion) und als Begleiter zum sakramentalen Endziel (eschatologisch-vollendende, vergöttlichende Funktion). Im Epilog (453–464) werden zuerst thesenartig die wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst, es folgt ein Ausblick auf manche aktuelle theologische Fragen und ökumenische Probleme im Licht der ‚pneumatologischen Flexibilität'.

G.s Buch verfolgt als Hauptziel eine Sensibilisierung der Pneumatologie im ekklesiologischen und sakramententheologischen Bereich, die den ‚Primat der je einmaligen Person' und ihre Teilnahme am Sakrament ermöglichen sollte. Leider kommt es kaum zu einer klärenden Konkretisierung der sakramentalen Aktivität des Menschen. Das wäre vermeidbar gewesen, hätte G. neben der trinitarischen Pneumatologie der pneumatologischen Christologie mehr Aufmerksamkeit gewidmet, um damit das perichoretische Wirken der Menschheit Jesu zu akzentuieren und es als paradigmatisch für das Sakrament zu thematisieren.

Was das ‚pneumatologisch-trinitarische' Verständnis der Sakramente angeht, für das der Vf. plädiert, warnt er sowohl vor einer zu weit gehenden Gebundenheit der Pneumatologie an das Werk Christi, die der Person des Geistes kein selbstständiges Profil gewährt, als auch vor der extremen Emanzipierung der Geistwirkung, sodass zwei parallele Ökonomien – die des Sohnes und die des Geistes – entstehen, wie es aufgrund der Lehre von der Monarchie des Vaters in der orthodoxen Theologie der Fall sei (47). Dass dieser Vorwurf den Grundzug orthodoxen Denkens nicht trifft, beweist G. selbst, wenn er bei der Darstellung der orthodoxen Pneumatologie eine tiefe Verschränkung des Werkes des Sohnes mit dem des Geistes unterstreicht (74f). Merkwürdig erscheint aber die Tatsache, dass die für diesen Kontext höchst relevante Problematik des Filioque (auch im Hinblick auf die Geistvergessenheit) gar nicht diskutiert wird, was innerhalb eines katholisch-theologischen pneumatologischen Diskurses eher zu erwarten wäre.

Last but not least sei bemerkt, dass die formell-editorische Seite des Buches sorgfältiger hätte gestaltet werden dürfen. Das betrifft v. a. die Wiedergabe der griechischen Fragmente, die meist transliteriert, vereinzelt aber auch in der ursprünglichen Schrift (73) oder stark geschädigt (107) gedruckt sind. Unverständlich erscheint auch, dass ein Kap. aus dem Buch J. Freitags durchgängig als ein einzelnes Werk zitiert und die 1959 auf Niederländisch publizierte Schrift Schillebeeckx' „Christus sacrament van de Godsontmoeting" mit dem französischen Titel und dem Erscheinungsjahr 1957 angegeben wird (280).

Moskau Evgenij Pilipenko

Hafner, Johann Evangelist: **Angelologie**. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2010. 251 S. (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie, 9), kt € 34,90 ISBN: 978-3-506-76738-7

Engel dienen dem „Transzendenzschutz", so lautet die zunächst spröde klingende Auskunft des Potsdamer Theologen und Religionswissenschaftlers. Die Rede von den Engeln erfüllt die Funktion, zwischen hoher Transzendenz – Gott/das Übernatürliche – und niedriger Transzendenz – das Numinose, Außergewöhnliche, Unvertraute – unterscheiden zu können. „Die Engel bilden einen Cordon um Gott und fungieren dabei als Puffer." (21) Sie schützen davor, Gott mit jeder religiösen Erfahrung in Zusammenhang zu bringen, ihn zu oft und zu beliebig anzurufen. „Insofern enthält die Rede von den Engeln eine Art religionsinterne Religionskritik." (ebd.) Die Angelologie ist in der Unterscheidung von Gott und dem Himmel angesiedelt. Sie bewahrt vor der Verwechslung zwischen Gott und dem Himmlischen. Und sofort fällt jede Sprödigkeit von dem hier vorgelegten Ansatz ab. Angesichts einer rund um das Christentum aufblühenden, ja auswuchernden Engelreligion – in Deutschland glauben mehr Menschen an Engel als an Gott! – ist es vordringlich, die theologischen Traditionen heranzuziehen, die diese Unterscheidung bearbeitet haben. J. E. Hafner kann zeigen, dass sie bei allen früheren Formen der Engellehre die Leitunterscheidung gewesen ist. Und ins Unrecht gesetzt ist die neuere Theologie, die der Angelologie in ihren dogmatischen Lehrbüchern einen immer geringeren, zuletzt nur noch marginalen Platz eingeräumt hat. Dabei mag die Angst eine Rolle gespielt haben, mit dem Engelthema in die Nähe von Irrationalismus und Esoterik zu geraten. Wie kann man der aufgeklärten Vernunft die Engel plausibel machen? Sind sie nicht eher Metaphern für Tugenden und zwischenmenschliche Erfahrungen, oder symbolischer Ausdruck für Gottes Nähe, oder einfach religionsgeschichtliche Restbestände, die entsorgt werden müssen? Bei H. wird die spezifisch religiöse Rationalität der Rede von den Engeln deutlich. Schon in seiner Habil.schrift über die „Selbstdefinition des Christentums" (2003) hatte er sich als ein Theologe erwiesen, der mit der Systemtheorie wirklich arbeiten kann. Wie fruchtbar dieser Ansatz ist, beweist er nun in seiner Engellehre. Mit der Systemtheorie braucht nicht gefragt zu werden: Gibt es Engel? oder: Welche Erfahrungen haben Menschen mit den Engeln gemacht?, sondern: Auf welche Probleme reagiert ein religiöses System und wie löst es sie, wenn es die Engel als eine mittlere Ebene zwischen Gott und den Menschen einbezieht? H. gelingt es, mit seinen den ganzen Verlauf der Darlegungen begleitenden „systemtheoretischen Deutungen" auch versunkene Artikulationen der Angelologie auf dem Komplexitätsniveau heutiger Gesellschaften zu aktualisieren. Mit diesem Buch ist die Engellehre in den Brennpunkten des gegenwärtigen religiösen Diskurses angelangt.

Der Weg der Darstellung geht von der Gegenwart zurück in die Bibel. Die gängige religionswissenschaftliche Bestimmung der Engel als „Zwischenwesen", als Komplement des Monotheismus sozusagen, deutet auf die theologische Notwendigkeit, Gott von den Göttern zu unterscheiden und zugleich in Beziehung zu setzen. – Die Engelliteratur der Gegenwart zeigt im christlichen Bereich einen Zug ins bloß Metaphorische und Psychologische (Anselm Grün; Kinderbücher), während außerchristlich die religiöse Himmelswahrnehmung im Zuge der neuen Engelreligion mächtig Auftrieb hat. – Bei der Analyse der dogmatischen Engellehren überzeugt H. mit seiner Fähigkeit, auch entlegene Definitionen auf Grundprobleme der Theologie zurückzuführen und ganz neu zu erschließen. – Als moderne Ansätze der Engellehre werden die des Rez. (Engel als Eigendynamik sozialer Systeme) sowie von Karl Rahner (Engel als Ordnungskategorie) und Karl Barth (Engel als Zeugen Gottes) ausführlich vorgestellt. Während mein Ansatz, dessen Wiedergabe inklusive Kritik durch H. ich unbedingt treffend finde, die Rede von Mächten und Gewalten auf die Machtverhältnisse der nach Funktionssystemen organisierten Gesellschaft zu beziehen sucht, offenbart sich bei Rahner die Verlegenheit der anthropologisch gewendeten Theologie, den Engeln eine eigene Wirklichkeit zuzuerkennen. Barth ist es zu verdanken, mit seiner biblisch fundierten Angelologie die anthropozentrische Engführung in der Theologie aufgebrochen zu haben. – Für die Neuzeit werden Schelling und Swedenborg angeführt; H.s Kritik an Letzterem möchte ich mich nicht ganz anschließen, da Swedenborg nicht von den himmlischen Engeln spricht (sondern von Gesellschaften gemäß oder wider Gottes Gesetz) und ihm insofern nicht „Verflachung der Niedrigtranszendenz" (103) vorgeworfen werden muss. – Über die Reformation („Zurückschneiden der katholischen Auswüchse") geht es zum angelologischen „Standardmodell" des MA, das bis heute seine Wirkung entfaltet. Aus den luziden Ausführungen, denen in der gesamten neueren Theologie nichts an die Seite zu stellen ist, möchte ich die Passage über die Sünde der Engel hervorheben. Seit Augustinus war der Theologie dieses Problem aufgegeben: Wie konnten sich die Engel, die gut erschaffen waren, in der Erhabenheit ihres Wissens gegen Gott entscheiden? Unter den Motiven, die über 1000 Jahre hinweg immer wieder erörtert wurden (Lust, Nachlässigkeit, Maßlosigkeit, Stolz, Hochmut und Neid), verdient der von Origenes stammende Gedanke, die Engel hätten aus Nachlässigkeit gesündigt, heute besondere Aufmerksamkeit. Nicht um einen Aufstand gegen Gott zu begehen, sondern aufgrund „einer Art bequemer Heilssicherheit entfernten sich einige [Engel] von der göttlichen Quelle" (137). Dies kann man als eine „Routinisierung der Liebe bezeichnen, durch welche die Geschöpfe in eine selbstverschuldete, aber nicht gewollte Trägheit geraten" (ebd.). H.: „Vielleicht ist dieses Motiv für heutige Zeitgenossen am plausibelsten", die nicht aus kämpferischem Atheismus, sondern aus „lächelnde[m] Indifferentismus" zum Feind des Glaubens werden. – Für die Spätantike kann H. auf die gründlichen Forschungen zurückgreifen, die er schon für die Habil.schrift angestellt hatte. Die Abschnitte zu Ps.-Dionysius, Origenes und Irenäus sind deswegen besonders ergiebig. Bzgl. Ps.-Dionysius wird der jüngst von G. Agamben geäußerten Kritik (Die Beamten des Himmels, 2007) nicht eigentlich entgegengetreten, es wird aber deutlich, dass der Kern des dionysischen Hierarchiemodells eine Kommunikations- und Offenbarungstheorie ist, die der apokryphe Autor in durchaus anti-neuplatonischem Sinn entwickelte. – Neues Licht fällt auf die frühchristliche Engelchristologie (Christus als Engel, so z. B. Justin). Die Offenbarungs- und Vermittlerfunktion der Engel deckt sich so sehr mit der Aufgabe Christi, dass die bemühten Aufstellungen des Hebr mit dem Ziel, die

Unterordnung der Engel unter Christus zu zeigen, in ihrer Berechtigung und Problematik einsichtig werden. – Die Darstellung zu den Engeln im NT setzt mit einer Analyse des Verkündigungsbildes von Fra Angelico ein; hier wie noch öfter greift H. auf Bildmotive der Kunst- und Frömmigkeitsgeschichte zurück. Die verschiedenen Rollen der Engel im NT werden auseinandergehalten. Es ist, so zeigt sich u. a., keineswegs beliebig, wie die Evangelisten das Tun der Engel bei der Auferstehung schildern. Ausführungen über Maria und die Engel schließen sich an, die wieder weit in die Traditionen der Frömmigkeit hineinführen. – Eine letzte Verdichtung gelingt im Blick auf den viel umrätselten „Engel des Herrn" im AT. An ihm tritt der Aspekt von „Gottes Selbstwidersprüchlichkeit" hervor. „Der ‚Engel des Herrn' ist zugleich identisch als auch unterschieden von seinem Herrn, er ist die Einheit der Differenz von Engel und Gott" (240), er ist eine Offenbarungsfigur in bereits christologisch-inkarnatorischer Form.

Das Buch will bescheiden nur „Eckpunkte der biblischen und kirchlichen Angelologien" präsentieren, wer es aber gelesen hat, kann sich für angelologisch sehr gut informiert halten. Mit Recht erscheint es in der Reihe „Gegenwärtig Glauben Denken", denn hier wird über die Darstellung hinaus die Engellehre ganz neu gedacht. Und dies alles in einer fassbaren, direkten, klaren Sprache ohne theorielastige oder spirituelle Schnörkel, versehen mit hilfreichen Skizzen und Sachregister.

Drei Gesichtspunkte möchte ich abschließend noch hervorheben. Der erste kann an einen sonst vielleicht nicht erwähnenswerten Layout-Fehler anschließen: Von dem Abschnitt über die Reformatoren an bleibt als Kopfleiste die Überschrift „Zurückschneiden der katholischen Auswüchse" bis zum Schluss stehen. Diese Überschrift trifft nun gar nicht das, was H. in diesem Buch unternimmt, aber sie kann als Motto für den angelologischen Reduktionismus der neueren, aufgeklärten und entmythologisierenden Theologie gelten. H. stellt dagegen das Bild der katholischen Tradition, die die Zusammengehörigkeit von Gott und den Engeln immer im Blick hatte und die ganz verschiedenartige Engelvorstellungen in den christlichen Glauben integrieren konnte, ohne die Differenz zu übersehen. Nicht ohne Grund kommt H. häufiger auf den katholischen Barock zurück, bei dem dies offensichtlich ist; man vergleiche etwa den hinreißenden Abschnitt über die Putten. Ein Katholizismus, der sich die Engel ersparen will, bringt sich um seine besten Traditionen. Angesichts der wachsenden Engelgläubigkeit unserer Zeit, aber auch angesichts der zunehmenden Macht der systemischen ‚Mächte und Gewalten' hat er allen Anlass, sich auf sie zu besinnen.

Zum Zweiten ist noch einmal auf die Figur des gefallenen Engels, des Teufels, zurückzukommen. In seiner systemtheoretischen Deutung führt H. ihn als einen Beobachter Gottes vor. Er testet Gott darauf, ob sein Handeln das beste alles möglichen ist. „Im Grunde steht der Teufel für die Religionswissenschaft." (147) Die Kirche musste diese Möglichkeit, Gott von außen zuzuschauen und ihn zu bewerten, zurückweisen, sie hat sie diabolisiert. Und doch kommt die gegenwärtige Theologie nicht daran vorbei, auch beobachten zu müssen, wie Gott und der Glaube an ihn von anderen beobachtet werden. H., Religionswissenschaftler und Theologe, führt meisterhaft vor, wie die Theologie sich zugleich in der Beobachtung erster und zweiter Ordnung bewegen kann und dabei dennoch Theologie bleibt. In einer Gesellschaft, in der sich immer mehr Systeme auf die Beobachtung zweiter Ordnung umstellen (d. h. ihre Selbstbeschreibung daran ausrichten, wie sie von anderen beobachtet werden), ist die von H. vorgeführte Fertigkeit unverzichtbar. Ich würde das vorliegende Buch auch benutzen, um Theologiestudierende darin einzuführen.

Drittens ist mit Mk 1,13 auf ein sinnvolles Anschlussprojekt zu verweisen: „und er war unter den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm." Tiere und Engel gehören zusammen, sie sind die Mitgeschöpfe des Menschen. Biblisch werden sie sehr oft zusammen gesehen. Ob Menschen Gott gerecht werden, zeigt sich daran, ob sie ihren Mitgeschöpfen gerecht werden. Von Jesu Wüstenerfahrung her wird erkennbar, dass der Gerechte sich zugleich zu Engeln und Tieren in ein Verhältnis setzt. Dass dies im Blick auf die Engel geschehen kann, dazu hilft das vorliegende Buch; im Hinblick auf die Tiere, die ebenso aus dem Fokus der Theologie geraten sind wie die Engel, steht es noch aus.

Dortmund Thomas Ruster

Spiritualität

Knoblauch, Hubert: **Populäre Religion**. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. – Frankfurt a. M.: Campus 2009. 311 S., kt € 24,90, ISBN: 978–3–593–38883–0

Bei Kenntnis des Autors und der langjährigen, in ihren Schwerpunkten in den letzten zwanzig Jahren deutlich verschobenen Debatte um Säkularisierung und Individualisierung von Religion könnte man vermuten, hier ein erneutes Plädoyer für die „unsichtbare Religion" (Th. Luckmann) bzw. für die These der religiösen Individualisierung vorzufinden. Der Anspruch des Vf.s greift aber deutlich weiter. Zwar nimmt er seinen Ausgangspunkt im ersten Kap. bei den gängigen – vielfach kontrovers diskutierten – Theoremen der Säkularisierung, der Differenzierung und der Privatisierung von Religion, es geht ihm aber in keiner Weise um einen neuen Beitrag zu diesen Debatten. Vielmehr wird in diesem Bd. die These einer grundlegenden Transformation der Religion vorgelegt. Ausgangspunkt dieser Transformation ist die vom Vf. konstatierte Tatsache, dass angesichts der neuen Sichtbarkeit von Religion und der Macht, mit der diese an die Oberfläche der Öffentlichkeit zurückkehre, die These von der Unsichtbarkeit der Religion nicht mehr ausreiche und die Unübersehbarkeit der Religion erklärt werden müsse. Damit wird der Anspruch formuliert, die Theorie Luckmanns fortzuführen und auszubauen (11). Eine Erklärung dieser neuen Unübersehbarkeit der Religion liegt in der These der Transformation von Religion begründet, die besagt, „dass nämlich die Religion weder wieder auferstanden ist noch einfach fortgesetzt wird. Vielmehr hat sich die Religion in den letzten vier Jahrzehnten schleichend, aber grundlegend geändert. Es geht also um eine Transformation der Religion. Was heute als ‚Resakralisierung' erscheint, ist nicht die alte Religion." (12) Zentrale Begriffe dieser Transformation sind zum einen das Phänomen einer Popularisierung der Religion, die vom Vf. als populäre Religion gekennzeichnet wird, zum anderen eine neue Spiritualität als sichtbarer kultureller Ausdruck besonderer religiöser Inhalte. Diese Entwicklungen bedeuten – so der Autor – eine radikale Entgrenzung der Religion und des Religiösen und lösen die klassische Unterscheidung von profan und sakral sowie von transzendent versus immanent auf, da diese den aktuellen Entwicklungen auf dem religiösen Feld nicht mehr gerecht werde. Entsprechend diesen Thesen wird dann für eine Erweiterung des Begriffs der Religion plädiert und an die Stelle von Religion der Begriff der Transzendenz gesetzt, wobei dieser allerdings entsprechend der Auflösung der Grenzen von Transzendenz und Immanenz nicht mehr im klassischen Sinne zu verstehen sei, sondern als „eine Transzendenz, die zur Erfahrung eines jeden Menschen gehört, sofern sie intentional ist, also ‚auf etwas hinaus' will", gekennzeichnet wird (12). Damit wird der Begriff Transzendenz ganz im Luckmann'schen Sinne von seinem Bezug auf ein Absolutes oder Unbedingtes gelöst und v. a. auf den Erfahrungsbereich des Menschen bezogen.

Sowohl die theoretischen Klärungen zu Religion, Transzendenz und Sozialität (Kap. 2) als auch die detailreichen und luzide vorgebrachten empirischen Befunde in den nachfolgenden Kap.n, in denen ausführlich auf Entwicklungen des Fundamentalismus, des New Age, der alternativen Spiritualität (Kap. 3) sowie auf den Aspekt und Stellenwert von Erfahrung, Spiritualität, deren Popularisierung und hoher Bedeutung eingegangen wird (Kap. 4), suchen die eingangs formulierten Thesen zu belegen. Kap. 5 wendet sich dann noch einmal eigens dem Begriff der populären Religion zu, wobei insbes. auf die Entgrenzung von Privatheit und Öffentlichkeit, festgemacht an den massiven Veränderungen der Kommunikationsformen und -medien und an der Frage nach einem freien Markt der Religion – allerdings ohne die These des *rational choice* zu stützen –, eingegangen wird. Zentral für den Begriff der populären Religion wird hier der Unterschied zwischen populärer und populärer Religiosität eingeführt. Mit populärer Religiosität wird ein Begriff rezipiert, der Formen der Volksfrömmigkeit bis hin zum Aberglauben und v. a. zur Heterodoxie (Bourdieu) kennzeichnet (240). Die populäre Religion steht in der Nähe dessen, kann sich auf magische wie auch im engeren Sinne auf religiös-transzendente Phänomene beziehen, bei ihr liegt aber gerade keine Machtasymmetrie vor, da ihre Legitimität eben nicht von Experten abhängig ist, sondern in ihrer Akzeptanz als breites Allgemeinwissen besteht; populäre Religiosität bezieht sich so auf die Popularisierung ihrer selbst. Mit populärer Religion bringt K. – ähnlich wie Hans-Joachim Höhn mit seiner These der „Dispersion des Religiösen" – das Auf- und Eingehen des Religiösen in die bestehenden kulturellen Tatbestände, eben seine Popularisierung zum Ausdruck und verdeutlicht so noch einmal die Entgrenzung des Religiösen: Die Inhalte der Populärkultur nehmen selbst religiöse Züge an (z. B. Raumschiff Enterprise, Pilgerschaft nach Graceland etc.) und gleichzeitig machen die religiösen Organisationen Anleihen bei der Populärkultur (bspw. medienwirksame Öffentlichkeitsauftritte des Papstes, Weltjugendtag, populäre Formen der ‚alten' Devotionalien etc.). Letztlich tritt das Religiöse jedoch unabhängig von jeglichen religiösen Organisationen auf und wird die populäre Religion gerade nicht entscheidend durch ihre Organisationen geprägt; auch wenn sie nach wie vor von Institutionen getragen wird, müssen diese aber nicht schon als religiöse erkennbar sein.

Nun ist die These der Auflösung der Grenzen zwischen Religiösem und Populärem, die Auflösung der institutionellen Grenzen von Religion und Religiosität nicht so überraschend oder neu, weniger geteilt sind jedoch vermutlich die Thesen zur Aufhebung der Unterscheidung zwischen sakral und profan, die Bestimmung des Transzendenzbegriffs und v. a. die Aufhebung des Religionsverständnisses als Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion. Mit welcher Deutlichkeit K. diese Thesen vertritt, zeigt sein Schlusskap., wenn er an den veränderten Kommunikationsformen noch einmal die Entgrenzung der Religion und des Religiösen deutlich macht. Eine Entgrenzung, die zum einen in den Kommunikationsformen besteht – bzw. darin, dass populäre Religion wesentlich aus Kommunikation besteht (266) – und zum anderen darin, dass die typischen religiösen Inhalte, Themen und Topoi aus dem heiligen Kosmos ausgewandert sind, was die Unterscheidungsmöglichkeit von Religion und Nicht-Religion aufhebt (267). Nun könnten all die Thesen und Belege auf die These einer Subjektivierung von Religion hinauslaufen, wie sie mancherorts im Sinne einer Einzigartigkeit der religiösen Erfahrung vertreten wird. Genau dagegen jedoch erhebt K. mit seiner These von der doppelten Subjektivierung Einspruch. In der Subjektivierung des Religiösen zeigt sich gerade nicht die Einzigartigkeit der religiösen oder spirituellen Erfahrung und damit ihre tendenzielle Inkommunikabilität, sondern vielmehr die Authentizität der Erfahrung, die dadurch subjektiv

wird, dass sie am eigenen Leib erfahren wird, durchaus von vielen gemacht wird und so wiederum an Kommunikation über die geteilte subjektive Erfahrung angeschlossen ist. Subjektivierung und Popularisierung wirken zusammen und beschreiben die grundlegende Transformation der Religion.

Man muss die dezidierten Kernthesen des Buches nicht teilen, sicher ist aus religionssoziologischer, theologischer und religionsphilosophischer Perspektive mancher Einspruch zu formulieren, z. B. gegenüber der Aufhebung der Unterscheidung von profan und sakral, gegenüber der Bestimmung des Transzendenzbegriffs oder gegenüber der Erweiterung des Religionsbegriffs, da letztlich fraglich bleibt, was an der populären Religion noch das genuin Religiöse ist. Zu fragen ist auch, warum, wenn zu Beginn dafür plädiert wird, an die Stelle des Begriffs der Religion den der Transzendenz zu setzen, dann doch am Begriff der Religion festgehalten wird. All dies ändert jedoch nichts daran, dass die Thesen des Vf.s als dezidierter Beitrag zur Debatte um Religion und Religiosität in der gegenwärtigen Gesellschaft eine deutliche Bereicherung darstellen und die Lektüre nur empfohlen werden kann.

Münster Judith Könemann

Esser, Annette: **Interkontexte feministischer Spiritualität**. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrungen von Frauen in ökumenischer Perspektive. – Münster: Lit 2007. 484 S. (Theologische Frauenforschung in Europa, 23), pb. € 34,80 ISBN: 978–3–8258–0591–3

Das Buch von Annette Esser wurde von der Radboud-Univ. Nijmegen 2007 als Diss. angenommen. Es entstand am Lehrstuhl für „World spiritualities" bei Kees Waaijman, einem der profiliertesten Spiritualitätsforscher im Raum der kath. Kirche. Die vorgelegte Untersuchung verfolgt ein enzyklopädisches Interesse: Sie schreitet die unterschiedlichen Kontexte ab, in denen sich feministische Spiritualität entwickelt hat.

Die Arbeit ist übersichtlich in drei Hauptkap. gegliedert. Das erste Kap. benennt Elemente einer Hermeneutik der Interkontexte, im zweiten Kap. unternimmt die Autorin eine Begriffsbestimmung feministischer Spiritualität und im dritten, ausführlichsten Kap. bemüht sie sich um eine Verortung feministischer Spiritualität. Den drei Hauptkap.n ist eine Einleitung vorgeschaltet, in denen der Begriff Spiritualität thematisiert, die Bezeichnung feministisch untersucht und das besondere Interesse der Autorin benannt wird.

Da die mit „Spiritualität" beschriebenen Phänomene nur schwer fassbar sind, sucht E. nach neuen Kategorien, die eine wissenschaftlich-theologische Debatte ermöglichen. Sie findet diese an den Nahtstellen sich scheinbar ausschließender Kontexte (Feminismus/Theologie, Mystik/Politik, Christentum/andere Religionen, Psychotherapie/Spiritualität/Ritual). Dadurch wird die „Grenze" bzw. der „Raum dazwischen" zum eigentlich fruchtbaren Ort der Erkenntnis feministischer Spiritualität. Die genannten Interkontexte werden als dialogische Begegnungsräume bestimmt. Auf diese Weise gelingt es E., bisherige feministische Debatten aus Engführungen und Sackgassen herauszuführen. Neben den Interkontexten feministischer Spiritualität entfaltet sie im ersten Hauptkap. eigene Erfahrungen als Ausgangspunkt hermeneutischer Überlegungen. Die eigene Biografie als Voraussetzung theologischer Erkenntnis zu verwenden, mag in einer wissenschaftlich-theologischen Untersuchung zunächst verwundern. Bei genauerem Hinsehen offenbaren sich jedoch gerade die eigenen Erfahrungen als fruchtbarer Ort spiritueller Erkenntnis. Die Autorin steht darin in einer längeren Traditionslinie feministischer Theologie. Aber auch im Rahmen der traditionellen Theologie hat in den vergangenen Jahrzehnten, ausgelöst v. a. durch die Bonhoefferrezeption, ein Umdenken eingesetzt. Mehr und mehr wurde die Abhängigkeit zwischen Biografie und Theologie deutlich. Es gibt keine theologische Erkenntnis, die unabhängig von der Existenz des Erkennenden gewonnen werden könnte. Für die Autorin wird der Erfahrungsbegriff zum hermeneutischen Schlüssel spiritueller Erkenntnis.

Im zweiten Kap., Begriffsbestimmung feministischer Spiritualität, gelingt es der Vf.in, den Graben zwischen feministischer und weiblicher Spiritualität zu überbrücken, indem sie fünf begriffliche Kennzeichen feministischer Spiritualität herausarbeitet: den narrativen Charakter des Erfahrungsbezugs, die Kontextualität und Interkontextualität, die Wahrnehmung von Transzendenzerfahrung, die Bedeutung des weiblichen Körpers, die Konstruktivität. Als sechstes Kennzeichen fügt sie die Kritik an der Moderne hinzu.

Im dritten Hauptkap., das dem enzyklopädischen Anspruch der vorgelegten Untersuchung in besonderer Weise gerecht wird, verortet E. feministische Spiritualität in vier Kontexten: einer alternativen Gegenkultur von Frauen, der romantischen Tradition der Frauenbewegung und der Psychoanalyse, der nachkonziliaren Laienbewegung und der ökumenischen Bewegung (des Genfer Ökumenischen Rates der Kirchen).

Es gelingt der Vf.in, eine Landkarte feministisch-spiritueller Erfahrung zu erstellen. Diese Landkarte macht deutlich, dass es feministische Spiritualität in sehr unterschiedlichen, auf den ersten Blick sogar gegensätzlichen Kontexten gibt. Es lohnt, sich auf dieser Entdeckungsreise der Autorin anzuvertrauen.

Das Buch enthält eine hervorragende Literaturliste zum Thema feministische Spiritualität. Gewünscht hätte man sich ein Begriffs-, zumindest jedoch ein Personenregister. Auch hätte es der Lesbarkeit des Buches gut getan, wenn vor der Drucklegung eine Reihe von doppelten Zusammenfassungen weggefallen wäre.

Insgesamt eine weiterführende Studie im hochaktuellen Themenraum der christlichen Spiritualität.

Leipzig Peter Zimmerling

Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, hg. v. Eckhard Frick / Traugott Roser. – Stuttgart u. a.: Kohlhammer 2009. 304 S. (Münchner Reihe Palliative Care. Palliativmedizin – Palliativpflege – Hospizarbeit, 4), kt € 19,00 ISBN: 978–3–17–020574–1

In seinem Werk „*Medicinisches aus der Ältesten Kirchengeschichte*" (Leipzig 1892) sah Adolf von Harnack den Siegeszug des Christentums im Versprechen und im Bringen von Heilung begründet, d. h. in seiner Stilisierung als „Religion der Heilung". Außer dem Bezug auf den Leib und Seele heilenden Jesus gehörte hierzu die tatkräftige Sorge für die seelisch und leiblich Kranken. Während heutzutage besonders die stark wachsenden Pfingstkirchen mit einer Praxis des „geistlichen Heilens" und einer Rede von einer kirchlichen „Sendung zum Heilen" unmittelbar an das Wirken des heilenden Jesus anknüpfen wollen, pflegen die verschiedenen diakonischen Einrichtungen der Kranken-, Behinderten- und Altenhilfe mitsamt ihrer Seelsorge die tatkräftige, fachlich kompetente, zwischenmenschliche Sorge, die in ihrer Zugewandtheit oft „heilsam" wohltuend ist.

Im tagtäglichen Umgang etwa mit Patientinnen und Patienten auf Krankenstationen oder in Pflegebetten tragen sie die Härten des Leids mitfühlend, fragend, hoffend, betend mit und halten solidarisch mit aus, ohne „mit Lügen zu trösten"[1] – auch und zumal im theologisch verantworteten Umgang mit der Krankensalbung. Einer *missverständlichen Therapeutisierung* von Glaube und Gottesdienst stehen sie angesichts ihrer täglichen Erfahrung sehr kritisch gegenüber – ohne damit etwa die Bedeutung von Glaube und Spiritualität mitten in Krankheit und Leid zu verringern. Ganz im Gegenteil.

Das erfreuliche Anwachsen der Hospizbewegung und der Palliativmedizin mit ihren Erfahrungen und Fragen in der Begleitung Sterbender hat vielmehr die Sensibilität und Bereitschaft für die besonderen Bedürfnisse von Menschen in ihrer letzten Lebensphase und von ihren Angehörigen wachsen lassen. Auch im säkularen Krankenhaus nimmt bei ärztlichem, therapeutischem und pflegerischem Personal allmählich die Bereitschaft zu, spirituelle Fragen und Bedürfnisse der Patienten in ihrem professionellen Handeln mehr zu beachten. Konzentriert auf Onkologie und Begleitung im Sterben steht „*Spiritual care*" inzwischen für diese multidisziplinäre Aufgabe.

Einen Vorreiter in diesem Feld stellt das Interdisziplinäre Zentrum für Palliativmedizin (IZP) des Klinikums der Univ. München-Großhadern dar. In dessen „Münchner Reihe Palliative Care" veröffentlichten der Psychoonkologe und Psychiater Eckhart Frick SJ und der mit seiner Studie über „Spiritual Care" habilitierte Klinikseelsorger Traugott Roser unter dem Titel „Spiritualität und Medizin" Diskussionsbeiträge aus dem „Arbeitskreis Medizin und Spiritualität an der LMU", an dem Ärzte und Ärztinnen, Psychologen, Klinikseelsorgerinnen und Klinikseelsorger an den Kliniken der LMU wie auch Ethiker und Theologen der Münchner theologischen Fakultäten teilnahmen.

Der prägnante Titel „Spiritualität und Medizin" möchte keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass mit diesen Begriffen und ihrer Verknüpfung mehr Fragen und Unklarheiten als sichere Antworten verbunden sind – angefangen beim Begriff der „Spiritualität" selbst und ihrem Verhältnis zu Religionen, Religiositäten und Kulturen, ihrer Rolle in verschiedenen medizinisch-klinischen Kontexten und Syndromen, ihren Eigenarten und nicht zuletzt ihrer empirischen Erforschung bzw. „Messung". Dementsprechend sind die 35 Beiträge aus verschiedenen Disziplinen und Perspektiven nicht trennscharf, aber sinnvoll in fünf Gruppen unterteilt:
A: Spiritualität: Zur Theorie eines vieldeutigen Begriffs;
B: Spiritualität zwischen säkularisierter Beliebigkeit und kirchlicher Normierung;
C: Spiritual Care als Thema von Medizin und Pflege;
D: Interkulturelle und interreligiöse Perspektiven;
E: Spirituelle Praxisfelder im Gesundheitswesen.

Bereits die klärenden Beiträge von B. Grom SJ, K. Hilpert, U. Körtner, A. Nassehi und T. Roser im ersten Teil unterstreichen eine weitgehende „terminologische Unbestimmtheit" des zur „Edelvokabel" (Grom) gewordenen Spiritualitätsbegriffs. Sie zeigen darüber hinaus sein „erhebliches innovatives Potential für das Gesundheitswesen" und seine Eignung zur „Wahrung der Freiheit des Individuums" gegenüber dem Zugriff seitens der Religionsgemeinschaften und seitens des medizinisch-klinischen Systems (so Roser, 53).

Der Soziologe Nassehi arbeitet treffend heraus, wie spirituelle Kommunikation eine besondere Qualität des Kommunizierens bzw. authentischer Sprecher selbst ist (vgl. 40). Über Religiöses und Spirituelles geeignet zu sprechen, ist aus mehreren Gründen eine große Not; es ist sehr intim, manchmal wie tabuisiert. Damit klingt die besondere, ihrerseits „spirituelle" Herausforderung an das medizinisch-pflegerische und seelsorgliche Personal an, wo es bereit ist, sich auf die spirituellen Bedürfnisse und Fragen von Patient/inn/en und ihren Angehörigen im Krankenhauskontext einzulassen. Wo es diese Bereitschaft hat, kann ihm das semistrukturierte Interview SPIR zur Erfassung spiritueller Bedürfnisse bei Palliativpatienten als Hilfe dienen. Es wurde von E. Frick und seinen Mitarbeitern entwickelt und in seinem Nutzen erwiesen. Es besteht aus vier Teilen, die das Akronym SPIR ergeben:
S (Spirituelle und Glaubens-Überzeugungen), etwa: „Würden Sie sich im weitesten Sinn des Wortes als gläubigen Menschen bezeichnen?"
P (Platz und Einfluss dieser Überzeugungen im Leben des Patienten), etwa: „Sind diese Überzeugungen wichtig für Ihr Leben und Ihre gegenwärtige Situation?"

[1] H. Luther, in: PrTh 1998; vgl. z. B. G. Greshake, in: Conc 1998; I. Karle, in: WzM 2009; C. Frings, in: CiG 12–2010.

I (Integration in eine spirituelle, religiöse, kirchliche Gruppe/Gemeinschaft), etwa: „Gehören Sie einer spirituellen oder religiösen Gemeinschaft, Gruppe, Kirche an?"
R (Rolle des Professionellen), etwa: „Wie soll ich als Ihre Ärztin/Ihr Seelsorger mit diesen Fragen umgehen?"

Fricks Studien belegen, dass Patienten es sehr begrüßen, wenn Ärzte ihnen diese Fragen stellen; sie erleben dies als sehr hilfreich und wenig belastend (vgl. Borasio, 112f; Riedner und Hagen, 229ff). Diese Studien sind bislang weitgehend auf den Bereich von Onkologie und Palliative Care begrenzt. Dieser Bereich bildet unter dem Eindruck lebensbedrohlicher Erkrankungen und schmerzbehandelter Sterbephasen mehr oder weniger explizit den Vorstellungshorizont der meisten Beiträge. Mit ihrer Frage nach der Operationalisierung des Begriffs „Spiritualität" für empirische Forschungszwecke weiten Monika Kögler und Martin Fegg diesen Horizont und stellen unter Rückgriff auf A. Buchers Zusammenstellung in „Psychologie der Spiritualität" (Weinheim 2007) einige Messinstrumente vor, dazu neben SPIR (jedoch ohne z. B. SpREUK, A. Büssing) auch das von Fegg entwickelte, qualitative und quantitative Methode elegant kombinierende „Schedule for Meaning in Life Evaluation" (SMiLE). Es setzt um, dass (subjektiver) Lebenssinn aufs Engste mit Spiritualität verknüpft zu sein scheint (227).

Wie sind subjektiver Lebenssinn und persönliche Spiritualität nun mit den Religionen und ihren Glaubens-, Riten- und Sinnsystemen verbunden? Es ist ja weder im christlichen noch im jüdischen (Kucera, 164ff), islamischen (Avci, 171ff) oder anders religiösen Kontext gesagt, dass die traditionellen oder offiziellen Formen, Riten und Vorstellungen dem subjektiven Empfinden und Gewahrsein des Individuums (Weber, 207) entsprechen. Hier greift Rosers und Fricks sehr bedeutsame Bemerkung, dass „Spiritualität" gegenüber den Hoheitsansprüchen von Religionen und Institutionen auch der Wahrung und Behauptung der Freiheit des Individuums dient. Dem kranken Menschen zuerst gilt die „Care"; ihm will Kranken(haus)seelsorge zuerst dienen und tat dies auch in der von Anfang an durchgängig lebendigen Tradition und Praxis kirchlicher Sorge für Menschen in Krankheit. Diese Sorge darf von den ärztlichen und pflegerischen Berufen nicht pauschal an die Seelsorge wegdelegiert werden. Stattdessen ist die Position der Seelsorger/innen im multidisziplinären Team zu stärken, um dessen Sensibilität, Anerkennung und Unterstützung für die geistlich-spirituellen Bedürfnisse aller Beteiligten als unverzichtbares Element einer ganzheitlichen Zuwendung zu kranken, leidenden Menschen und ihren Angehörigen zu fördern.

Solche Förderung ist aus Sicht des Rez. jedoch ein Desiderat für das *gesamte* Gesundheitswesen und das medizinisch-pflegerische Denken. Darin geht es trotz anderen Anscheins durch medizinische Hochtechnologie nicht um etwas der Medizin und erst recht dem ärztlichen Ethos Fremdes, sondern mehr um eine Wiedergewinnung der eigenen erfahrungsgesättigten religiös-weisheitlichen Traditionen. Diese brauchen nicht als Versatzstücke etwa der schillernden Vielfalt von „Alternativmedizin" überlassen zu werden, sondern können in einem verantworteten inter- und transdisziplinären Bemühen (lat. „studium") für Patienten, Angehörige und die verschiedenen Berufsgruppen im Gesundheitswesen neu fruchtbar werden.

In diesem Feld gibt es – theologisch, inter- und transdisziplinär – noch viel zu tun, zumal um einer Diakonie und Seelsorge willen, welche *theologisch verantwortet* im Dienst der „Religion der Heilung" (Harnack), besser: im Dienst Christi für leidende Menschen da ist. Auch kirchlichen Krankenhäusern und Stiftungen stünde es darum gut an, dieses theologisch-interdisziplinäre Anliegen engagiert und auf hohem Niveau weiter voranzutreiben und zu fördern. Der vorliegende Bd. ist ein starkes Beispiel für solche Zusammenarbeit – und es ist ein starkes Zeichen, dass die beiden Hg. künftig miteinander eine Stiftungsprofessur teilen, um – ökumenisch – das wichtige Anliegen weiter voranzutreiben.

Freiburg Klaus Baumann

Religionssoziologie / Religionswissenschaft

Hauschild, Thomas: **Ritual und Gewalt**. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008. 258 S., geb. € 24,80 ISBN: 978–3–518–58491–0

Der Ethnologe Thomas Hauschild widmet sich den Zusammenhängen zwischen Religion, Ritual und Gewalt in Studien zu Fallbeispielen aus Saudi Arabien, Italien und Deutschland und entwickelt dabei ein theoretisches Argument gegen Ansätze, die er als „kulturalistisch" oder „kulturrelativistisch" identifiziert. Sowohl der kulturalistischen Rekonstruktion als auch der poststrukturalistischen Dekonstruktion der im sozialen Leben vollzogenen Deutungen stellt H. eine Ethnographie entgegen, die sich auf die körperlichen und geographischen Bedingungen menschlicher Lebenspraxis konzentriert. Im Zentrum steht dabei der Vorschlag, den Begriff von „Reserve" anstelle von „Kultur" als zentrale Kategorie anzusetzen: „Unter Reserven versteht man die Art und Weise, in der in einem gegebenen geographischen und sozialen Kontext Ressourcen geschöpft werden." (147)

Insbes. in der Einleitung und im zweiten Kap., „Die Produktion des Heiligen", fordert H. eine Abkehr von einem wissenschaftlichen Blick, der Religion als primär im Medium von Vorstellungen und expliziten Deutungen konstituierte Einheit sieht: Im Anschluss an Bourdieu sei Religion als Praxis zu sehen, als Gemengelage von Handlungen und Ritualen, die auch abgelöst von ausdrücklichen Interpretationen bestünden (43). Gleichzeitig gelte es, sich von der wissenschaftlichen Imagination von wohlorganisierten Einheiten zu verabschieden, da die „Hochreligionen" immer in volkstümlicher Praxis fußten. So stelle das Christentum ein „zusammengesetztes Ganzes" dar, „[...] an dem Häresie ebenso viel Anteil hat wie Dogmatik" (61). Diese Perspektive von Religion als körperlicher Praxis zeitigt auf der Ebene des empirischen Zugangs eine Abkehr vom Quellenmaterial Text zugunsten der ethnographischen Beschreibung von Ritual, Praxis und ihres sozialen und geographischen Kontexts.

In den folgenden, an Fallbeispielen orientierten Kap.n stellt H. jeweils ethnographische Untersuchungen auf der lokalen Ebene ins Zentrum und gelangt davon ausgehend zu regionalen und globalen Vergleichen. Seinem Forschungsprogramm entsprechend greift er neben ethnologischen Feldforschungen und Interviews auf geographische Daten wie Karten von seismischen Aktivitäten oder die Beschreibung topographischer Besonderheiten zurück. So ergänzt er die Beschreibung der Deutungen und Praktiken, die sich um ein San Donato-Heiligtum in der süditalienischen Ortschaft Ripacandida gruppieren, mit einer Diskussion der geographischen Bedingungen, welche die Geschichte und Bedeutung dieses Ortes geprägt hätten: Aufgrund geologischer Besonderheiten bleibe die unmittelbare Umgebung des Heiligtums von den alle paar Jahrzehnte in der Region stattfindenden schweren Erdbeben verschont, was zu seiner Popularität und Kontinuität beitrage. Gleichermaßen prägend sei die Lage in der Topographie, die Ripacandida vor der Malaria bewahre und damit zu einer lokalen Immunität führe, die einer lokal konzentrierten Konjunktur von Magiern förderlich sei, die sich den im Umland vorhandenen Krankheiten widmeten (97). An diese lokalen Betrachtungen anschließend, stellt H. geographischen Parallelen und kulturellen Kontakten verdankte panmediterrane Ähnlichkeiten von Magie und Religion fest; so fänden sich in Marokko ähnliche Grundpraktiken um Trance und Amulette wie in Süditalien.

Reserven sind auch der Ansatzpunkt, mit dem H. die „Produktionsweisen der Mafia" (119) zu verstehen sucht, womit er tiefer greifen will als Ansätze, welche die Mafia über ihre oft mystifizierende mediale Präsenz zu erfassen suchen. Die Mafia gründe im Kontrast zwischen lokalen Geographien und Produktionsweisen im Rahmen ländlicher und karger Verhältnisse und den Möglichkeiten von Reichtum, Öffentlichkeit und Globalisierung. Diese Möglichkeiten hätten, in Kombination mit einer zunehmenden Mythologisierung der Mafia, zu einer Ablösung von der Verwurzelung in der Landschaft und einem dadurch zunehmend skrupellosen Verbrechertum geführt.

Seinen bereits im Einstiegskap. angemahnten veränderten Blick auf islamistischen Terror jenseits von Islamophobie, überinteressiertem Eifer und stummer Ablehnung übt H. selbst im Anschluss an verschiedene Studien im Kap. zu al-Qa'ida ein. Auch hier wird eine mikroskopische Perspektive auf die Dynamiken peripherer segmentärer Gesellschaften eingenommen. In einem Feld, das er als durch die verhängnisvolle Verknüpfung folkloristischer Gemeinschaft mit der globalen, technifizierten Welt geprägt betrachtet, identifiziert er Bin Ladin als per Helikopter entschwebenden Traumdeuter, die Attentäter des 11. September als zwischen ihren Verkörperungen westlicher Studenten oder Piloten und ihrem Regress auf eine folkloristische, traditionalistische Deutung des Islams oszillierende Gestalten, deren Situation Sprengkraft besitzt: „Der Zwiespalt moderner Muslime, ihr Bedarf an körperlicher und sozialer Orientierung, wird von charismatischen Drahtziehern ausgenutzt, um im politischen Bündnis mit Dunkelmännern und Schurkenstaaten eine Truppe begeisterter Selbstmörder auf die Beine zu stellen." (182) Dieser Zwiespalt schlage so in eine Logik des gewaltsamen Entweder-Oder um. Ausgehend von diesen Analysen fordert H. Bemühungen um moderate Formen der Integration globalwestlicher Kultur, wie es mit der 68er-Bewegung, die er in ihrer Ablehnung der westlichen Welt als Parallele zum Islamismus anführt, gelungen sei.

Die Kritik an einem kulturalistischen, sympathisierenden oder zumindest faszinierten Verständnis, das wissenschaftlichem, erklärendem Verstehen entgegenstehe, macht H. im sechsten Kap. am deutlichsten. Hier liegt der Schwerpunkt nicht in der positiven Einübung seines Ansatzes, sondern im negativen Nachweis, dass der deutsche Diskurs um Ehrenmorde aufgrund der darin vorherrschenden kulturrelativistischen Annahmen zu Fehlschlüssen führe, deren Konsequenzen bis auf die rechtliche Ebene reichten. Solche „Cultural defense"-Argumentationen, mit denen in Mordprozessen wiederholt mildernde Umstände bis hin zu Freisprüchen begründet wurden, seien aus wissenschaftlichen Gründen abzulehnen, da sich die darin unterstellten kulturellen Gewohnheiten und positiven Wertungen von Ehrenmorden in den Herkunftskontexten der Täter gar nicht feststellen ließen. Diese stünden zudem in ihrer Migrationssituation gerade nicht in stabilen familiären Verhältnissen, wie es die kulturalistischen Betrachter unterstellten, sondern in materiellen und sozialen Schwierigkeiten, die gerade durch den Abbruch der Beziehungen zu den traditionellen Kontexten geprägt seien, von welchen her die kulturalistischen Betrachter die Tat zu verstehen suchten (201).

Im letzten Kap. „Politik, Passion, Reserven" greift H. die zahlreichen in den vorherigen Kap.n angedachten theoretischen Stränge auf. Neben den Ausführungen zu den Zusammenhängen zwischen lokalen Entwicklungen und ihrer globalen Positionierung ist insbes. die Verortung zwischen Universalismus und Kulturrelativismus erhellend. Die Anthropologie befände sich in der permanenten Gefahr, ihren Weg „zwischen der Skylla biologischer Allgemeinplätze und der Charybdis des humanistischen Kitsches und der überzogenen kulturalistischen Kritik" (215) zu verlieren. Nach einer kurzen Rekonstruktion dieses Weges schließt H. einerseits, dass es die Aufgabe der Anthropologie sein könnte, in Zeiten der theoretischen Verunsicherung auf lange Dauer und Universalien hinzuweisen, in Zeiten verstärkter staatlicher Ordnung dagegen kritische Stimme zu sein, die vor Verallgemeinerungen und Nivellierungen warnt. Für seinen eigenen Ansatz bleibt H. aber dabei, eher vor den „Fallstricken des kulturellen Relativismus" (210) zu warnen und einen „zeitgemäßen selbstreflexiven und dialogischen Universalismus und Materialismus" (216) zu vertreten, in welchem die Praktiken und Fundamente, die konkreten historischen, lokalen und materiellen Potenziale im Zentrum stehen und nicht die Texte und Ideen.

„Ritual und Gewalt" bietet mit der Formulierung einer spezifischen Forschungsperspektive, ihrer Verortung in der Theorielandschaft und den Fallstudien eine vielseitige Lektüre auf rund 250 S. Dass dabei in den einzelnen Bereichen Wünsche offen bleiben, ist unumgänglich. Auf der theoretischen Seite würde sich bspw. eine eingehendere Diskussion kul-

turalistischer Ansätze wie demjenigen Marshall Sahlins[1] anbieten, in denen ihrerseits dem Kulturdeterminismus abgeschworen wurde. V. a. aber Verknüpfungen mit Herangehensweisen wie derjenigen Roy Rappaports[2], in welchen ebenfalls kulturelle Formen in ihrem Zusammenhang mit ökologischen Gegebenheiten thematisiert werden, wären vielversprechend. Solche Referenzen könnten H.s Ansatz stärker stützen als seine Ausführungen über eine seines Erachtens mangelhafte kulturalistisch gelagerte Rechts- und Diskurspraxis in der Thematik der „Ehrenmorde", denn schließlich geht es um eine wissenschaftliche Positionierung, zu deren Begründung der kaum überraschende Schluss, dass ein in alltägliche und juristische Kontexte diffundierter Kulturalismus irrt, wenig beiträgt.

In seiner Kritik der Beschränkung auf die kulturelle Ebene auf der einen und seiner Betonung der geographisch-materialen Ebene auf der anderen Seite vernachlässigt H. soziale Strukturen wie z. B. arbeitsteilige oder hierarchische Beziehungen. Den Donatuskult in Ripacandida sieht er als Produkt einer Kombination von Legenden und Bildtraditionen auf der einen, Krankheits- und Erdbebenängsten auf der anderen Seite (86–87), während er die Rolle und Beziehungen der individuellen und kollektiven Träger- und Kundschaften des Kultes weitgehend ausblendet. Anschlüsse an die Beiträge zur religiösen Arbeitsteilung von Weber[3] oder Bourdieu[4] hätten hier die Perspektive ergänzt. Gerade letzterer, der an verschiedenen Stellen im Bd. als Referenz fruchtbar gemacht wird und mit H. die Ablehnung der Beschränkung von Wissenschaft auf die Rekonstruktion kultureller Muster teilt, hätte auch hier Ansatz und Analyse bereichert. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive überrascht zudem H.s Übertragung von Bourdieus „Religiösem Feld" in „Das Feld des Religiösen". Seit den Diskussionen um die Religionsphänomenologie impliziert „das Religiöse" eine Reifikation von Kategorien, gegen die H. eigentlich antritt.

Die Einlösung solcher Ergänzungen würde das Format des Buches überschreiten. Sie werden überhaupt erst durch die Diversität der Themen und Referenzen eröffnet, welche die Lektüre abwechslungsreich machen und auf die man ungern verzichten würde, zumal der rote Faden durchwegs sichtbar bleibt. Die Beschäftigung mit den einzelnen Fällen ist unweigerlich kurz und lässt Fragen offen, bleibt jedoch nicht an der Oberfläche stehen. H.s Ausführungen verschaffen dem Leser Blicke hinter das Offensichtliche von islamischem Terrorismus oder Ehrenmorddebatten und damit in Themen, über welche Religion immer wieder ins Zentrum öffentlicher Aufmerksamkeit gelangt. H.s Bearbeitung ethnologischer Diskussionen um Relativismus und Universalismus, seine Vorschläge zu Geographie, Materialität und Praxis dürften weiter für eine Religionswissenschaft bereichernd sein, die sich einerseits kulturwissenschaftlich verortet und sich andererseits zunehmend von einer Beschränkung auf das Quellenmedium Text für eine breitere Perspektive auf Visibilität und Materialität zu öffnen sucht.

Zürich Rafael Walthert

Bizeul, Yves: **Glaube und Politik**. – Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2009. 315 S., pb. € 39,90 ISBN: 978–3–531–16864–7

Der Rostocker Politikwissenschaftler Yves Bizeul möchte mit seinem Buch über „Glaube und Politik" einen Beitrag zur Deutung der vielfältigen Verflechtungen von religiösen Überzeugungen und politischem Handeln liefern. Gegenstand seiner Untersuchung ist die „Relevanz des religiösen Glaubens wie auch des politischen Glaubens für die Politik" (11). Das setzt zum einen voraus, dass Politik nicht im zweckrationalen Handeln aufgeht; zum anderen verweist es auf den Hybridcharakter des Glaubensbegriffes, der damit rechnen muss, dass über den eigentlich religiös-sakralen Bereich hinaus, in dem es um Transzendentes geht, motivierender Glaube und imaginierende Hoffnung weiterhin eine Rolle spielen. Und in der Tat setzt der Vf. in seinen einleitenden Bemerkungen damit ein, dass er erhebliche Zweifel an der heuristischen Tragfähigkeit von Modellen wie denen des *homo oeconomicus* oder des *animal rationale* in der Politik hat. Der *homo politicus* ist für B. eher ein *animal credens* (vgl. 13). Die politische Rationalität braucht die Imagination, oder besser: sie ist stets eingebunden in ein imaginäres System von Symbolen und Institutionen. Damit sind auch schon einige der Bezugsgrößen der analytischen Lesebrille B.s genannt: Neben Castioardis, Gramsci, in gewisser Weise: der späte Cassirer und Bruno Latour. Leider werden all diese Positionen im Verlauf des Buches jedoch nicht mehr eingehend gewürdigt. Auf eine systematisch-methodische Darstellung des eigenen theoretischen Zugriffs wartet man bei B. vergebens.

Da sowohl Religion als auch Politik gesellschaftliche Teilsysteme darstellen, die sich um Ordnung und Orientierung bemühen, schafft dies vielfältige Berührungspunkte, aber eben auch Konflikte. Religiöse Glaubenssysteme und politisch-ideologische *belief-systems* verhalten sich dabei wie „kommunizierende Röhren: Wenn das eine unwichtiger wird, gewinnt das andere an Bedeutung" (25). Entgegen manch prominenten Stimmen, wie etwa in Frankreich Marcel Gauchet, sieht B. daher in der Moderne den Ausstieg aus der Religion und deren Zurückdrängung ins Private nur teilweise vollzogen. Generell gilt, was mit Blick auf Frankreich, die Türkei und Mexiko konstatiert wird: Die „Entflechtung von Religion und Politik [ist] keineswegs vollständig vollzogen worden" (44). Zum *religious turn* seit den 1970er Jahren (und verstärkt seit 2001) gehört u. a. die wachsende Widerstandsfähigkeit harter Religionssysteme angesichts der von vielen Menschen als hochgradig bedrohlich empfundenen Rationalisierungs- und Individualisierungsschübe.

Nach diesen einleitenden, das Problem exposierenden Überlegungen folgen ein Kap. über die indirekten, weil habituell gegründeten Einflüsse von Religion auf Politik und Wirtschaft (vgl. 55–84), ein Abschnitt über „religiösen Furor, Moral und Politik" (vgl. 85–100), Bemerkungen zum Thema von Zivilreligion und politischer Theologie (vgl. 101–113), sowie mehrere Teile über die Rolle von Ideologie, Utopie und politische Religionen (vgl. 114–147). Die zweite Hälfte des Buches (Kap. 7–11) befasst sich dann mit dem „Imaginären des Politischen", mit seinen Symbolen, Mythen, Ritualen und Narrativen. „Der politische Glaube braucht nicht nur Mythen, Utopien, Rituale, Symbole und Gedächtnisorte, er muss auch durch Einbeziehung dieser Elemente effektiv vermittelt werden." (259) Propaganda und andere Formen der Inszenierung gehören wesentlich dazu. Sie haben im Zeitalter der Massenmedien allenfalls ihre Gestalt geändert. Nach wie vor gilt: „Symbolische Politik kann eine adäquate und effektive Methode sein, um menschliche Kräfte zu mobilisieren und so indirekt auch Selbstwertgefühle und ökonomische Entwicklung positiv zu beeinflussen." (267) Das „Phänomen Obama" mag hierfür exemplarisch stehen.

Vor diesem Hintergrund wollen auch die Schlussbemerkungen verstanden werden, die – im Geiste Durkheims und an Levinas anlehnend – die (freilich höchst voraussetzungsreiche und mitnichten *prima facie* einleuchtende) Unterscheidung von Sakralität und Heiligkeit dazu benutzen, eine Entzauberung der Politik zu fordern, deren innerster Kern Offenheit zur Transzendenz des „ganz Anderen" verspürt: die unantastbare Würde des Menschen „als akzeptables Fundament der Idee der Menschenrechte und [...] solide Grundlage für den demokratischen Rechtsstaat" (272). Allerdings ist der Weg dorthin im Buch keineswegs klar vorgezeichnet. Allzu Vieles, durchaus Interessantes erfahren wir bis dahin in den anderen Kap.n. Stellenweise gleicht die Darstellung einer überbordenden *tour d'horizon* durch die Geschichte des politischen Denkens. Dem korrespondiert das schon erwähnte methodologische Defizit des Unterfangens von B. Bisweilen ärgerlich scheint es dann, wenn man drei Seiten vor Schluss nur noch thetisch erklärt bekommt, dass in „der postmodernen Demokratie [...] der Entmythologisierungsprozess [d. h. die Infragestellung von politischen Gründungsmythen] die Zustimmung zum System eher stärkt als schwächt" (270). Zwar haben wir bereits vorher ein Vielfaches über politische Mythen und Gedächtnisorte durch historisches Anschauungsmaterial zu lesen bekommen. Aber worauf genau, auf welche Gründe und (empirischen) Belege sich der Autor bei seinen Thesen stützt, wird nicht annähernd so deutlich ausformuliert. Und dass die Kritik an Abu Ghraib und Guantanamo im Ganzen den Glauben an die „Überlegenheit der westlichen Demokratie" (ebd.) aufgrund ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik festigen mag, ist – vorsichtig formuliert – zumindest noch nicht ausgemacht.

So hinterlässt die Lektüre des Bd.es einen zwiespältigen Eindruck: Einerseits kann man den Vf. nur für seine Belesenheit und breite Rezeptionsfähigkeit bewundern. Ein interdisziplinärer Beitrag ist dies allemal. Insbes. die starke Berücksichtigung französischsprachiger Debatten bleibt zu begrüßen. Andererseits bedürfte es aber viel grundsätzlicherer Erörterungen über die methodischen Zugänge zu Glaube und Politik; und zwar gerade dann, wenn man mit B. zu Recht auf der Relevanz nicht zweckrationaler Überzeugungen in beiden Sphären beharrt.

Hamburg/Uppsala Christian Polke

Wohlrab-Sahr, Monika / **Karstein**, Uta / **Schmidt-Lux**, Thomas: **Forcierte Säkularität**. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. – Frankfurt a. M. / New York: Campus Verlag 2009. 375 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–593–39054–3

Einen breit angelegten, gut dokumentierten und inhaltlich sowie methodisch niveauvollen Beitrag zum Verstehen-Können der gesellschaftlichen Entwicklung in Ostdeutschland nach dem Zusammenbruch der DDR liefert das Buch von Wohlrab-Sahr (et al.). Der Haupttitel – *Forcierte Säkularität* – lässt einen dynamischen Forschungsansatz erwarten, ist doch das Wort *Säkularität*, zumindest lexikalisch, nicht in den einschlägigen Wörterbüchern zur deutschen Sprache nachweisbar. Dennoch wird dieser Begriff in verschiedenen wissenschaftlichen Texten zunehmend als These (oder Antithese) gebraucht. Dabei ist eine doppelte Lesart möglich. Zum einen kann davon ausgegangen werden, dass es sich um ein Derivat

[1] Sahlins, Marshall: Two or Three Things that I Know about Culture, in: The Journal of the Royal Anthropological Institute Vol. 5, No. 3 (1999), 399–421.

[2] Rappaport, Roy A.: Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. A new, enlarged edition, New Haven/London: Yale University Press, 1984.

[3] Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen: J. C. B. Mohr, [1921] 1972.

[4] Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens (Édition discours. Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften, Bd. 11), Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, [1971] 2000.

von säkular, Säkularisierung handelt. Thematisch ist mit Säkularisierung ein Prozess beschrieben, der politisch-rechtlich als Souveränität und Verweltlichung verstanden werden kann (so Weber), theologisch als Anpassung an die Welt (z. B. Harnack), religionswissenschaftlich als Desakralisierung (Eliade) oder kulturwissenschaftlich-soziologisch als Transposition (Peter L. Berger). Prinzipiell ist dieser Prozess unabschließbar. In Bezug auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse, an denen Akteure und mögliche relevante Institutionen, wie z. B. eine Kirche oder eine Regierung, beteiligt sind, ist dieser Prozess virulent und explizit beobachtbar oder latent und nur implizit wahrzunehmen. Zum anderen kann die Vermutung ausgesprochen werden, dass mit dem Wort *Säkularität* an einen abgeschlossenen Prozess zu denken ist, an einen neuen Status quo. Dies bedeutet, dass es Zeitpunkte innerhalb gesellschaftlicher Entwicklungszyklen gibt, nach denen etwas Neues beginnen kann bzw. beginnt. Diese doppelte Lesart – die sicherlich um andere Nuancen erweitert werden kann und im wissenschaftlichen Diskurs auch erweitert werden sollte – unterstelle ich dem hier zu besprechenden Buch von Wohlrab-Sahr, Karstein und Schmidt-Lux. Gezeigt werden soll, so die erklärte Absicht des Buches, „dass die Kirchenpolitik der SED unter Umständen für einen relevanten Teil der Bevölkerung – trotz unbestreitbarer Repressionen – eine eigene Plausibilität entfaltete, an die sich heute noch anschließen lässt", wobei dies gleichzeitig bedeutet, „dass sie [die SED-Regierung, TW] anschließen konnte an die religionskritischen Deutungsbestände der aufgeklärten Moderne und damit an Traditionen, die über die Geschichte der DDR hinausweisen" (16). Diese These, um deren empirischen Nachweis sich die Studie bemüht, unterstreicht den Prozesscharakter dessen, was mit Säkularität gemeint sein könnte. Dazu wird u. a. der durch die SED-Regierung aufgebaute Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion, Staat und Kirche (vgl. 17) in den Fokus der Interviews gerückt. Über die Analyse des *Wie* wird der Versuch unternommen, Antworten auf das *Warum* zu finden (vgl. 18). Die Studie verweist allerdings auch darauf, dass die „jüngsten Befragten [...] offenkundig auch Bewegung in das religiös-weltanschauliche Feld im Osten Deutschlands" bringen und zwar so, dass von einem Anschluss „an das religiöse Erbe der Großeltern" gesprochen werden kann – unter gleichzeitiger Überspringung der „materialistisch-atheistischen Epoche der DDR, die ihre Eltern geprägt hat" (27). Freilich sollte man sich hüten, von einem gesteigerten Interesse an Religion(en) zu sprechen. Es ist eher, wie die Autor/inn/en dies treffend bemerken, „eine spekulative Öffnung der Denkräume im Hinblick auf das Religiöse zu beobachten als eine substantiell religiöse Positionierung" (ebd.). Mit dieser Feststellung, die in der Studie auch empirisch belegt werden kann, benutzt die Autorengruppe den Begriff Säkularität eher in seiner Bedeutung eines veränderten Status quo, also im Sinne eines einsetzenden Neubeginns. Beide, das dynamisch-prozessuale und das faktisch-feststellende Element des Begriffes Säkularität sind natürlich nur analytisch so zu trennen. In den alltäglichen Praxisfeldern bedingen sie sich wechselseitig.

Um den Prozess und den Status quo erfassen und dokumentieren zu können, richten die Autor/inn/en den Fokus auf „die *subjektiven und familialen Logiken* der Auseinandersetzung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Herausforderungen" unter der Prämisse, dass „Personen [...] einerseits als Individuen [handeln], andererseits aber auf Familie als sozialen Ort [...] als wesentlicher Ort der Sozialisation" verwiesen sind (18f). „Familien sind aber nicht nur Gruppen von Individuen, sondern gleichzeitig auch *Generationskonstellationen*." (20) In Verknüpfung der individuellen mit der (familiären) generativen Perspektive gelingt es den Autor/inn/en, diejenigen Prozesse aufzuspüren, die die gesellschaftlichen Veränderungen in die Familien hineintragen und die auch dort verarbeitet werden mussten und müssen. Zugleich wird mit den methodischen Vorteilen des kollektiven Verfahrens (biografisches Familieninterview) gegenüber narrativen oder Gruppeninterviews gearbeitet. Wenn „Personen *über* ihr Leben in einer Familie sprechen, kommunizieren die Personen im Familieninterview gleichzeitig *als Familie*" (37). Damit wechseln sich Erzähl- mit Diskussions- und Gesprächsphasen ab (49), d. h. die Dynamik dieser Interviewform zielt darauf, die „*Geschichte* der Familie erzählt zu bekommen" (45), wobei versucht wurde, zu jedem Interview Repräsentanten von drei Familiengenerationen in ein Gespräch zu bringen, welches chronologisch vorstrukturiert wurde. Anders als bei der Methode des narrativen Interviews hat ein familiengeschichtliches Interview somit die Potenz, dass der „Interviewer Sachverwalter einer gewissen Chronologie der Familiengeschichte" (49) werden kann.

Weil die gesellschaftliche Öffnung im Zuge der Wiedervereinigung auch das Feld des Religiösen (vgl. 21) betrifft, wurde dieses mit Fragen nach „Was kommt nach dem Tod?" und nach „Dingen, die der Verstand allein nicht fassen kann" in den Blick genommen (48). Wenn, wie in der Studie von W.-S. (et al.) nahegelegt, „Familien als Schnittpunkte gesellschaftlicher Generationenverhältnisse" dargestellt und diskutiert werden können, dann ist die getroffene Unterscheidung zwischen einem kommunikativen (Kurzzeit-)Gedächtnis und einem kulturellen (Langzeit-)Gedächtnis (vgl. 66) zutreffend: Das zuerst Genannte ist das Gedächtnis der Familie, es befindet sich noch im Fluss, während das kulturelle Gedächtnis aus geronnenen Erinnerungen besteht, die in Ritualen und Institutionen lebendig bleiben.[1] Die Autor/inn/en plädieren für einen kommunikationstheoretisch gewendeten Generationenbegriff, der die familiale Kommunikation zum Ausgangspunkt der Analyse von Generationsverhältnissen nimmt (vgl. 67f). Verdeutlicht wird dies u. a. am Beispiel einer Familienkommunikation als Repräsentation familialer Geschlossenheit (77ff):

- Familie kann im Erzählfluss auf eine eigene Tradition zurückgreifen,
- Familie schafft durch Mitgliedschaften in (im Beispiel: religiösen) Gemeinschaften Bindungen und
- Familie schafft durch weitergebende und verpflichtende Tradition (im Beispiel: Handwerksbetrieb) Bindungen.

Alle drei Punkte können als stabilisierende Elemente der kommunikativen Situation von Familien gewertet werden, die stellenweise (s. z. B. Punkt drei) „gegenüber der konkreten staatlichen Verfasstheit weitgehend systemblind" verlaufen (83).

Auch wenn innerhalb der Familie die Generationsperspektive nicht vordergründig kommuniziert wird, kann, so die Autor/inn/en, eine Solidarisierung zwischen „den jüngsten Familienmitgliedern [...] mit der (Groß-)Elterngeneration" beobachtet werden (114f). Das heißt aber auch, dass die sog. Wendegeneration auf familiale Traditionen zurückgreifen konnte, die die DDR überdauerten, auch wenn sie während der SED-Zeit nicht vordergründig tradiert wurden. Andererseits darf dies nicht zu der Vermutung führen, die ‚neue Generation' wäre religiöser als die ‚DDR-Generation'. Viel eher scheint sich die in der Studie vertretene These zu bestätigen, dass sich die jüngsten Befragten für religiöse Dinge spekulativ geöffnet haben. Während die ersten drei Kap. des Buches sich mit der Erläuterung der Sachlage, der Methodik und der Entfaltung der Differenzen und Divergenzen zwischen Familie und Generationen beschäftigen, steigt die Studie ab dem Kap. vier in das Thema *Religion, religiöse Orientierung* ein. Vorangestellt wird der Auswertung des empirischen Materials eine kurze Erläuterung zur Reichweite der Säkularisierungsthese im Sinne der Modernisierungstheorie und es wird konstatiert, dass diese Theorie, wie auch die Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, zu kurz greift, weil „die eher anonymen Faktoren" im Gegensatz zu „den konkreten und gezielten Einflüssen von Politik oder intellektuellen Veränderungen" zu dominant sind (121). Für den „Fall Ostdeutschland" ist vielmehr an einen Konflikt zwischen „Erlösungsangeboten" (131) zu denken, wobei sich das Erlösungsangebot der christlichen Religion auf Traditionen, das Erlösungsangebot der SED-Regierung auf Macht berufen konnte. Im Konfliktfall, aber auch darüber hinausgehend war es einer Regierung, die den Kirchenkampf zwischen Legitimation und Konkurrenz durchführte, möglich, jeden anders denkenden Akteur, aber auch jede anders handelnde Institution, als unmodern, nicht zeitgemäß oder im Widerspruch zu den sog. objektiven wissenschaftlichen Sachbeständen zu diffamieren. Wenn sich Säkularisierung als Prozess des Austragens von Konflikten darstellen lässt, dann liegt die eindeutige Stärke der Studie darin, Fragmente dieser Konflikte auf der Makroebene (also zwischen Staat und Kirche) und in der „subjektiven Lebenswirklichkeit" (138) von Familien, also auf der Mikroebene, nicht nur theoretisch vermutet, sondern auch empirisch nachgewiesen zu haben. Im Einzelnen werden drei Ebenen näher gezeigt, nämlich Konflikte auf der rituellen Ebene (139ff), auf der Weltdeutungsebene (147ff) und auf der Ebene der Moral bzw. Ethik (154ff). Eine weitere Stärke der hier besprochenen Studie ist, dass sie nach der Feststellung des Faktischen die Fragestellung erweitert, um so die Sicherung der Säkularität nach dem Ende der DDR beschreiben zu können, also nach dem *Wie* „einer säkularen Familientradition" (164) fragt. War die Kirche spätestens seit den 80er Jahren sicherlich eine Institution, in der auch gesellschaftlich relevante Fragen bis hin zu Protesten der Bürger/innen aufgenommen, unterstützt und mitverantwortet wurden, so sank nach der Wende das Interesse an dieser Institution rapide. Forcierte Säkularität meint dann eben auch, an einem Status quo festhalten zu können, weil er „lebensweltliche Relevanz und [...] subjektive Plausibilität erlangte. Innerfamiliale Tradierungsprozesse, bei denen es zur Ausbildung eigener, säkularer Familientraditionen kam und die sich bis in die jüngsten Familiengenerationen fortsetzten, trugen zusätzlich dazu bei, dass es nach dem Ende der DDR nicht zu dem von manchen erwarteten religiösen Aufschwung kam." (194) Gründe dafür sind sicherlich zum einen in einer allgemeinen postmodernen Abneigung gegen traditionelle Glaubensgemeinschaften zu sehen. Andererseits kann davon ausgegangen werden, dass Strategien zur Lebensbewältigung nicht mehr notwendig an einen personalen Gott zurückgebunden werden müssen, sondern oft mit einer eigenen, selbst geformten Spiritualität auskommen. Zum dritten ist festzuhalten, dass charismatische Gemeinschaften (248f) auch im Osten Deutschlands zunehmen, was den Willen zu einer (unorthodoxen) Kirchenzugehörigkeit nicht unbedingt steigert, weil charismatische Gemeinschaften gerade auch moralisierende Voraussetzungen transportieren, die aufgrund der Verwendung von Monokausalitäten im pluralistischen Gesamtgefüge nicht unbedingt überzeugen.

Dennoch kommt, so halten die Autor/inn/en berechtigt fest, dem „religiösen Kontext [insgesamt] eine mehrfach abgrenzende und stützende Wirkung zu: als Raum neuer Wahlverwandtschaften, als distinguierender Lebensstil und als über Materielles hinausweisende Weltsicht" (257). Dass die Kirche im Osten, die u. a. die friedliche Revolution mitgetragen hat, davon weniger zu profitieren scheint (vgl. 351), ist nicht nur eine Tragik der Geschichte, sondern hängt m. E. auch an dieser Institution selbst – zu schnell verlor sich die DDR-Kirche in der Allgemeinheit der alten bundesrepublikanischen EKD, zu schnell gab sie ihr Profil, sich für den politisch bedrängten Menschen einzusetzen, auf. Was die Studie mit „leiden an einem Gestaltwandel" (351) beschreiben will, ein Phänomen, dem sie mit den Thesen einer großen (vgl. 197ff) und einer mittleren Transzendenz (vgl. 263ff) nachgeht, ist eine religiöse ‚Neu-Orientierung', die sich nicht mehr allein an tradierten Glaubenssätzen ausrichtet, sondern eigene Wege findet, um Lebensbewältigungsstrategien zu entwickeln.

Das Buch von W.-S. (et al.) empfiehlt sich, weil es auf methodisch hohem Niveau aktiv in die Debatte um den Prozess der Säkularisierung eingreift, aufgestellte Thesen empirisch belegen kann und daraus Schlüsse zieht, die die Makro- und die Mikroebene berücksichtigen. Im Prinzip, dies legen die Ergebnisse dieser Studie nahe, scheint der SED-Regierung etwas gelungen zu sein, was man im religionsgeschichtlichen, aber auch soziologischen Kontext mit (negativer?) Assimilation beschreiben kann, und zwar bei weit mehr Bürger/inne/n, als ursprünglich zu vermuten war.

Berlin Thomas Weiß

[1] Vgl. Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis. München: C. H. Beck ²2004.

Steinacker, Peter: **Richard Wagner und die Religion**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 153 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-534-21438-9

Dass der inzwischen emeritierte Kirchenpräsident von Hessen und Nassau ein Buch über Richard Wagner schreibt, ist alles andere als selbstverständlich. Vertieft man sich in dieses Werk, so wird sehr schnell deutlich, dass der Vf. aufzeigen will, wie sehr sich in Richard Wagners musikalischem Werk seine lebenslange Beschäftigung mit Religion und Theologie niedergeschlagen hat (12) und wie notwendig es ist, sich damit theologisch auseinanderzusetzen.

Nach der lesenswerten Einleitung geht der Vf. der Werkanalyse und der theologischen Beurteilung in acht Kap.n nach. Zwei der Kap. (2 und 6) sind Predigten, die zeigen, dass W.s Bemühungen durchaus auch einer größeren kirchlichen Hörerschaft zugemutet werden können. Interpretiert werden insgesamt vier Opern W.s, nämlich „Tannhäuser", „Ring des Nibelungen", „Tristan und Isolde", und „Parsifal".

Das erste Kap. (17–39) zeigt bereits im Titel „Erotik und Religion" die Programmatik des „Tannhäuser" an. Mit der Vermittlung von Eros und Religion geht es dem Vf. zufolge um die Suche nach dem richtigen Leben. Tannhäuser wird als Figur geschildert, die zwischen der Göttin Venus und der realen Frau (Elisabeth) steht. Die Venusreligion bringe die chaotische Macht des Eros in eine lebbare Form, sie überwinde die Zeit und sei glücksverheißend (29–31). Dennoch fliehe Tannhäuser diese Religion. Indem er sich der realen Frau zuwendet, folge er einer Utopie, die den Dualismus zwischen Venus und Elisabeth überwinden soll. Dies misslinge ihm jedoch, denn in seinem Preislied auf Venus werde Elisabeth zur Asketin gemacht (37). Für W. hat nach dem Urteil des Vf.s die Schwäche des Christentums darin bestanden, den Eros zu sublimieren (38). In Kap. 2, der Predigt mit dem Titel „Die Sinnlichkeit des Pilgers" (40–48), vergleicht der Vf. das Gebet „Allmächt'ge Jungfrau, hör mein Flehen" (42) mit Texten aus dem Hohenlied. Während W.s Botschaft zufolge Religion und Erotik nicht zusammenpassen, klingen die zitierten Texte aus dem Hohenlied (44f), wie der Vf. resümiert, „ziemlich deutlich nach ‚Venus'" (45).

W.s „Ring des Nibelungen" wird im dritten Kap. (49–64) als „Weltdrama" gedeutet. In diesem Zusammenhang geht es dem Vf. auch um ein neues Verständnis des Mythos. Mythen wollen sagen, wie die Menschen immer denken und sich verhalten; sie vermitteln Erkenntnis der Wahrheit auf nichtbegriffliche Weise (51f), und zwar mit dem Ziel, „[d]ass wissend würde ein Weib" (wie das dritte Kap. überschrieben ist). W. votiere – mythentheoretisch – insgesamt gegen Feuerbach und für Schelling. Mit Hilfe der Sprache des Mythos können politischer Traktat und metaphysische Welterklärung eng miteinander verbunden werden.

Das umfangreiche Kap. 4 trägt die Überschrift „Wotans Gottheit und Welt" (65–98). Ich hebe nur einige theologische Aspekte hervor. W. versuche, in Siegfried den „vollkommensten" Menschen darzustellen, doch zeige sich in ihm auch das „Unvermögen des mythischen Menschen, sich auf die Gesetze der Zivilisation einzustellen" [D. Borchmeyer] (84). Der Vf. gibt zu bedenken: „Ob das Ende der ‚Götterdämmerung', das Vergehen der Welt ins Nichts analog zum buddhistischen Nirwana oder [...] ein Kreisen in den Uranfang der Natur oder einen Fortgang des Weltgeschehens in einen heilvollen Zustand darstellt, darüber gibt es natürlich heftigste Kontroversen bei den Interpreten." (91) In den Erlösungsvorstellungen greife W. durchaus auf religiöse Traditionen von Christentum und Buddhismus zurück, ohne sie im strengen Sinn theologisch zu interpretieren. Es geht eher um gewisse Motive, die etwa die Selbstentäußerung Gottes und das Mitleid betreffen. Auch wenn etwa „die Figur Brünnhildes nach dem Vorbild der kenotischen Christologie und der Bodhisattvas" (98) deutbar wäre, gibt der Vf. doch zu bedenken, dass nach seiner Überzeugung Religion immer noch „mehr und anderes ist als praktische Vernunft, wenn sie auch nicht ohne diese ist" (98).

Der Aspekt des Mitleids wird im fünften Kap. (99–112) mit Schopenhauers Philosophie beleuchtet, unter deren Einfluss W. gestanden habe. Es trägt die Überschrift: „Kritische Metaphysik und die Ethik des Mitleids und der Askese". Der Vf. gibt einen lesenswerten Einblick in Schopenhauers Hauptwerk und bemängelt daran u. a., dass unklar bleibe, wer darin das Subjekt des Erlösungsvorgangs sei. Der Vf. nimmt auch Bezug auf Schopenhauers musikästhetische Überlegungen, wonach die Musik die innersten Regungen unseres Wesens wiedergibt, aber selbst kein Gegenstand der Reflexion ist. „Tristan und Isolde" setze nach W.s eigenem Verständnis Schopenhauers „Metaphysik der Geschlechtsliebe" in ein Kunstwerk um (112). Auf diese Oper kommt der Vf. in seiner zweiten Predigt (Kap. 6, 113–124) zu sprechen. Tristans Liebe bringe nicht Heil, sondern Leid. W. wolle der Welt die Unmöglichkeit zeigen, wirkliche Liebe zu leben. Mann und Frau sollten zwar Lust aneinander haben (Gen 2), doch diese Lust sei verbunden mit Tragödie, Schuld und Versagen (122). Erlösung bleibe das Thema dieses Werkes, aber diese geschehe „nicht durch einen Anderen, der für uns gestorben sein könnte, sondern durch die im Menschen wohnende Kraft der Liebe" (124). Der Vf. hält in seiner Predigt fest: „Und darin zeigt sich am Schluss dann doch die tiefe Kluft zwischen Tristan und Isolde und dem, was wir Christen uns unter Erlösung erhoffen." (124)

Die letzten beiden Kap. sind W.s „Parsifal" gewidmet. Sie tragen die bezeichnenden Titel: „Richard Wagners Rettung der Religion durch die Kunst" (125–132) und „‚Durch Mitleid wissend der reine Tor'" (133–153). Damit werden noch einmal zentrale theologische Fragen aufgeworfen. Dem Vf. zufolge hatte W. die Absicht, ein „Bühnenweihfest" aufzuführen, das Bayreuth zu einem Pilgerort wie einst Delphi, Epidauros oder Eleusis machen sollte. Das Werk „Parsifal" sei „von Anfang an auf Religion als Ritus, Mythos, Liturgie und Theologie bezogen" (125). Auf diese Weise sollte Religion durch die Kunst gerettet werden. Unter dem Eindruck von Ernest Renans Buch über die Leben-Jesu-Forschung habe W. Jesus, dessen Tod ihn immer wieder faszinierte, „aus dem Judentum herauszulösen" versucht (128). Dadurch könne Jesu Göttlichkeit uminterpretiert werden als der „in den Menschen wohnende ‚Gott'", der nichts anderes ist als „die personifizierte Liebe, die aus der Welt erlösend herausführt" (129). Auf diese Weise habe sich in Jesus – gegen Schopenhauer gewendet – „vorbildlich der Weg der Erlösung als Verneinung des Willens zum Leben" gezeigt (129). Im „Parsifal" finden sich dem Vf. zufolge jedoch synkretistische Elemente u. a. aus Buddhismus, Christentum, Hinduismus und Freimaurertum. Die inhaltliche Ferne des Werkes vom Christentum sei überdeutlich. Indes enthalte es kultische Elemente und eine Heilandsklage, die sich auf Jesus als Weltüberwinder und Weltentsager bezieht. Die Teilnahme am „Bühnenweihfestspiel" rufe die Teilnehmenden „in die Nachfolge dieser Idee" (137). Der Vf. resümiert: „In der Aufführung des ‚Parsifal' wollte W. durch das Kunstwerk eine Gegenwelt entstehen lassen, die den Scheincharakter der realen umso deutlicher werden lässt. Zugleich will er die Möglichkeit zur Erlösung dieser realen Welt darstellen [...] Wagners ‚Erlösung' ist eine andere ‚Weltentrückung' als Schopenhauers Versinken ins Nichts." (137) An anderer Stelle resümiert der Vf., das Vorspiel des Parsifal sei die knappste Zusammenfassung von W.s ‚Theologie' und zugleich der Prospekt des Dramas. Es sei „nach Form und Inhalt ein durch und durch liturgisches Stück, also ein ‚Gottesdienst' der geretteten Religion" (150). Aber der Unterschied zwischen W.s Parsifal-Religion und der christlichen sei nicht zu übersehen. Der Vf. zeigt dies an einer tiefgründigen Kurzmeditation, die den Unterschied zwischen Agape und Eros bedenkt. „Die mitleidige Agape ist, anders als der sich schenkende und für sich begehrende Eros, keine Wechselbeziehung [...] Die Liebe Gottes als Agape ist eine unumkehrbare Bewegung, in die er uns, seine Gläubigen, hinein nimmt (151). Der Vf. kommt zu dem Schluss, W.s Parsifal sei „kein christliches Kunstwerk". Gerade diese Einsicht könne aber „das Verhältnis der Christen zum ‚Parsifal' nur entspannen" (153).

Der Vf. nähert sich den Werken W.s mit erkennbarer ästhetischer Sympathie, hält aber als Theologe zugleich die notwendige kritische Distanz zu ihnen. Gerade Letzteres macht das Buch für eine theologische Leserschaft interessant. Den Wagnerverehrern wird es darüber hinaus auch eine ästhetische Vertiefung in die besprochenen Werke eröffnen. Neben dem Abkürzungsverzeichnis am Ende des Buches wäre ein Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Inhaltsregister wünschenswert gewesen.

Bonn Josef Wohlmuth

Klein, Jessica: **Wanderer zwischen den Weltanschauungen: Johannes Maria Verweyen (1883–1945)**. Ein Philosoph in der „Ära der Apostel". – Berlin: Lit 2009. 313 S. (Unbekannte Philosophen, 4), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-643-10299-7

Wer ist ein Katholik? Zumindest jeder, der im Martyrologium der deutschen katholischen Kirche verzeichnet ist, könnte man annehmen. Einem solchen hat Jessica Klein ihre geschichtswissenschaftliche Diss. gewidmet: Johannes Maria Verweyen (1883–1945). Aber dessen Leben verlief so „unkatholisch", dass die rhetorische Frage zu einer realen wird. Fest steht, dass dieser fast vergessene Mann im Februar 1945 nach vierjähriger Gefangenschaft im Lager Bergen-Belsen an Flecktyphus starb und deshalb im Martyrologium steht. Aber seine Biographie und seine Katholizität lagen bislang weitgehend im Dunkeln; darüber klärt K. nun auf.

Detailliert rekonstruiert sie sein Leben, indem sie das reiche publizistische Werk ausgewertet, Archive konsultiert und seine autobiographischen Texte untersucht hat. All dies geschieht mit wachem Bewusstsein für die Problematik von Selbstdarstellungen: V.s publizistische Interessen werden von K. kritisch analysiert. Anschließend trägt sie die Informationen zu V.s Leben zusammen, die das bisherige Puzzle zu einem Bild machen: 1908 Habil. in Philosophie am Konkordatslehrstuhl von Adolf Dyroff in Bonn, Abwendung vom katholischen Glauben, Monist, Freimaurer, Parapsychologe, Theosoph, 1936 Rückkehr in die katholische Kirche, Verhaftung 1941 und ein Leben in nationalsozialistischen Lagern bis zu seinem Tod. Und damit nicht genug: V. komponierte, gab Konzerte als Sänger und überlebte als fahrender Scholast und Vortragsreisender irgendwie im nationalsozialistischen Deutschland. Überlegungen zum historischen Kontext von V.s Leben wehren einer Reduktion auf die Binnenperspektive von Leben und Werk. Jeder, der sich jetzt mit V. beschäftigt, kommt an K.s Arbeit nicht vorbei.

Die archivalischen Quellen sind sorgfältig erfasst, weiteres Material zu V.s Biographie ist aber vorhanden (etwa im Archiv der Theosophischen Gesellschaft Adyar in Madras/Indien, zusätzliche Konvolute im Bundesarchiv Berlin). Der Aufbau des Buches ist nicht ganz übersichtlich, weil K. die Biographie einmal als Kurzfassung mit gut 30 Seiten und nochmals als Langfassung mit etwa 100 Seiten bietet. Nicht glücklich scheint mir die Beanspruchung des Titels „Apostel", der klassisch-christliche Deutungsmuster einträgt, die bei V. so prominent nicht vorkommen. Schließlich werden die kontextualisierenden Kap. der Komplexität der Gegenstände oft nicht gerecht (etwa: Theosophie als „neognostische Modeerscheinung", 127) und holen den Stand der aktuellen Diskussion nicht immer ein, insbes. hinsichtlich der okkultistischen Gruppen und der theologischen Debatten, in denen V. zu platzieren ist. Fairerweise muss man sagen, dass es sich gerade dabei um ausgesprochen schwierige Felder handelt, die klassischerweise nicht im Fokus einer Arbeit im Fach der allgemeinen Geschichtswissenschaft liegen. Sehr hilfreich ist die Dokumentation des Nachlebens von V. im Nachkriegskatholizismus bis in die siebziger Jahre hinein. Ein herber Mangel ist das fehlende Register.

Im Blick auf die Vorbildhaftigkeit von V.s Leben, die die Aufnahme ins Martyrologium impliziert, greife ich V.s theosophische Jahre heraus, die grundsätzliche Fragen nach der Bestimmung von Katholizität aufwerfen. Dabei geht es um seine über zehnjährige Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft Adyar (1925–1935/36), die keine bloß formale, sondern eine überzeugte und innere Bindung war, die er schließlich nicht aus eigenem Antrieb gelöst hat, sondern weil die vereinsinternen Querelen und der Druck der Nationalsozialisten eine weitere Arbeit unerquicklich machten. V. war kein einfaches Mitglied, sondern Leiter der deutschen

Sektion der Adyar-Theosophie, und dass er sich im Innersten der Theosophie verschrieben hatte, dokumentiert 1928 seine Weihe zum Priester der theosophischen Liberal-Katholischen Kirche, die durch Bischöfe der Utrechter Union in der apostolischen Sukzession stand. Zu ihren Lehrbeständen gehörten u. a. Reinkarnation (die V. ablehnte), ein pantheisierendes Gottesbild oder eine objektivistische Sakramentenlehre. Eine genaue theologische Positionsbestimmung V.s steht noch aus, aber es ist klar, dass er keine Probleme sah, die meisten theosophischen Positionen in seine katholische Theologie zu integrieren. Um nur ein Beispiel aus seiner Sakramententheologie zu nennen: V. glaubte, dass es ein Leichtes sei, durch Pendeln eine geweihte von einer ungeweihten Hostie zu unterscheiden. Nach seiner Rekonversion im Jahr 1936 war es denn auch V.s großes Lebensziel, als Priester in der katholischen Kirche wirken zu können – erste Kontakte mit den Franziskanern in Münster hatte er bereits geknüpft.

Diese Verschränkung von Positionen ist nun in systematischer Hinsicht interessant, weil V. eine Hybridisierung von unterschiedlichen – in der Perspektive der tradierten Dogmatik: von antagonistischen – Positionen verkörpert. Derartige Synkretismen werden seit dem späten 19. Jh. immer häufiger auch im katholischen Milieu sichtbar. Dass V. mit dieser Hybridität Eingang in das Martyrologium gefunden hat – und man wusste im Prinzip schon in der Erstauflage über V.s theosophische Neigungen Bescheid, wenn auch nicht so detailliert wie durch K.s Arbeit – ist ein Zeichen dafür, dass die Grenzen der Katholizität auch im Martyrologium mit vielleicht unerwartet offenen Fronten verlaufen. Natürlich ist V. in der Kombination von „Häresie" und „Orthodoxie" kein kirchenhistorischer Einzelfall, man denke nur an Tertullian, Origenes und Augustinus, aber die Debatte, wie die Kirche mit derartigen Synkretismen umgeht, ist heute einmal mehr virulent. Denn wir wissen aus empirischen Erhebungen, dass V. „normaler" war, als es die Dogmatik vorsieht.

Bonn Helmut Zander

Religionspädagogik / Didaktik

Mikhail, Thomas: **Bilden und Binden.** Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 287 S. (Grundfragen der Pädagogik. Studien – Texte – Entwürfe, 13), geb. € 44,80 ISBN: 978–3–631–59763–7

Die internationalen Schulleistungsstudien haben das Thema Bildung ganz oben auf die politische Agenda gesetzt und eine Fülle von Reformvorschlägen hervorgebracht. An diese werden gleichermaßen zahlreiche wirtschafts- wie sozialpolitische Hoffnungen geknüpft. Die Frage nach der pädagogischen Sinnhaftigkeit der gegenwärtigen bildungspolitischen Umbrüche scheint hingegen aus dem Blick geraten zu sein. Doch worin liegt überhaupt der Sinn aller pädagogischen Bemühungen? An dieser Stelle setzt Thomas Mikhail mit seiner problemgeschichtlichen Untersuchung an.

Die an der Univ. Karlsruhe entstandene Diss. besticht durch ihren streng systematischen Gedankengang. Der Vf. liefert einen bemerkenswerten Beitrag zur pädagogischen Grundlagenforschung, ohne im Gedankengang der Frage auszuweichen, welche Maßgaben sich aus seinen Überlegungen für die pädagogische Praxis gewinnen lassen – ein Schritt, dem sich die gegenwärtige Bildungsforschung leider allzu gerne verweigert.

M. geht davon aus, „dass pädagogisches Handeln immer schon in einer Sinnperspektive gebunden ist, ob die beteiligten Akteure darum wissen oder nicht" (10). Pädagogisches Tun erschöpft sich keinesfalls in bloßer Zweckmäßigkeit oder in der pragmatischen Bewältigung sozialer Probleme. Wer erzieht, hat immer schon ein Bild gelingenden Menschseins vor Augen. Pädagogisches Handeln ist gerichtetes Tun, das immer schon über sich hinausweist; Unterrichten und Erziehen würden andernfalls zum bloßen Selbstzweck. Damit ist das Verhältnis zwischen Bildung und Religion eröffnet, das der Karlsruher Pädagoge in einem dreischrittigen Gedankengang untersucht. Aufgewiesen wird zunächst die Korrelation von Bildung und Religion, dann deren Dependenz sowie schließlich die Einheit von beiden.

Der transzendentalkritischen Arbeit liegt ausdrücklich kein konfessionelles Verständnis von Religion zugrunde; auch die Notwendigkeit eines Transzendenzbezuges wird zurückgewiesen. Religion wird als Bindung der Endlichkeit an etwas Unbedingtes verstanden – und damit als jenes Moment, ohne das Sinnhaftigkeit nicht konstituiert werden kann. Inwiefern aber Religion zu Bildung in ein sinnstiftendes Verhältnis gesetzt werden kann, klärt M. in Auseinandersetzung mit drei „vergessenen" Pädagogen, die gemeinhin dem Neukantianismus zugerechnet werden (und die, was aber für die Auswahl nicht entscheidend war, für drei unterschiedliche konfessionelle Standpunkte stehen). Vorausgesetzt wird dabei die Annahme, dass die Fragen, die sich der Pädagogik stellen, zeitübergreifenden Charakter und geschichtliche Gültigkeit besitzen. Die Beschäftigung mit Paul Natorp (protestantisch), Richard Hönigswald (jüdisch) und Alfred Petzelt (katholisch) bringt jeweils ein spezifisches Prinzip ans Licht, das für die Sinnperspektive pädagogischen Handelns maßgeblich ist. Anhand dieser drei Prinzipien Liebe, Wahrheit und Gutheit entfaltet M. im dritten Teil seines Bd.es schließlich, inwiefern Bildung nicht ohne Bindung, mithin ohne eine religiöse Grundstruktur, auskommt.

Konzise legt M. eingangs sein Verständnis von Bildung dar: Soll von Bildung gesprochen werden, ist denknotwendig von der unbestimmten Bildsamkeit des Menschen auszugehen. Das Handeln-Können muss der Mensch selbsttätig erwerben, er bedarf hierzu aber der unterrichtlichen Unterstützung. Allerdings geht Bildung nicht in Wissen auf. Bedeutsam für den Einzelnen ist Wissen nur dann, wenn aus ihm eine Haltung wird, wenn der Lernende sich zu dem erworbenen Wissen stellt und fragt, wie er damit umgehen soll. Hierzu anzuleiten, ist Aufgabe der Erziehung.

Natorp hat seinerzeit darauf aufmerksam gemacht, dass einerseits jede Erziehung sozial bedingt ist und andererseits jede Gemeinschaft wiederum bedingt durch die Erziehung der Individuen. Gemeinschaft braucht allerdings einen Grund, den M. in durchaus kritischer Distanz zu Natorp als Liebe identifiziert: Das Verhältnis zwischen Ich und Gemeinschaft steht unter der Voraussetzung der Liebe, die niemals befohlen werden kann. Der Idealfall dieses Verhältnisses ist dann die Gerechtigkeit, die uns hingegen als Forderung gegenübertritt.

Sich über die verschiedenen Bildungsinhalte und deren Geltung interpersonal zu verständigen, verlangt nach einem einigenden Prinzip. Der „archimedische Punkt" der Bildung kann in einer Weiterführung der didaktischen Überlegungen Hönigswalds als Wahrheit identifiziert werden, verstanden als „Idee" jeglichen Erkennens, nicht als etwas extensiv Bestimmbares. Wahrheit tritt überall dort auf, wo Geltung beansprucht und Verständigung gesucht wird: „Als letztdefinierte Einheit ist Wahrheit Bedingung der Möglichkeit aller Aussagen, die mit Geltungsanspruch auftreten; auch der skeptischen Aussagen." (173)

Petzelt schließlich geht davon aus, dass sich der Mensch aus pädagogischer Sicht zuallererst durch das Fragen bestimmt. Erziehung wirkt allein über das Vorbild und über werterziehende Dialoge. Im Frageakt entwickelt das Ich, der Schüler, unter Führung durch ein Du, den Lehrer, eine Bindung an das erworbene Wissen. In jedem Lernakt ist immer schon eine Wertung enthalten: Der Lernende fragt, ob ein Gegenstand aufschlussreich ist, und er fragt nach der Bedeutsamkeit des Gelernten. Sittlich entscheidungsfähig wird der Mensch allerdings erst dann, wenn er auch sein eigenes Werten selbst noch einmal wertet. Voraussetzung hierfür ist die Bindung an das Gewissen: nach M. eine immerwährende Aufgabe, die für jede Setzung des Wollens vorausgesetzt werden muss.

Auf der Basis dieser Überlegungen gelingt es dem Vf. schließlich, Bildung und Religion als identische Prozesse auszuweisen, aber ohne dass Bildung dabei in Religion aufgelöst würde. Bildung bleibt ein interpersonaler Prozess; doch ist eine Fremdführung, die der unbestimmten Bildsamkeit des Menschen angemessen sein soll und diesen stets als Quell freier Selbsttätigkeit achtet, nur unter Selbstführung möglich – und dieser Zusammenhang kann dann als religiöse Grundstruktur pädagogischen Handelns ausgewiesen werden, wobei Religion als intrapersonaler Prozess gedeutet wird.

Wer erzieht, soll gerecht handeln, nicht aus Gerechtigkeit, also um einer bestimmten Idee willen. Denn pädagogische Führung zeichnet sich gerade durch ein „interessenloses Interesse" am Anderen aus. Das bedeutet: „Der pädagogisch Handelnde ist interessiert an der Kultivierung des Menschentums im Menschen, ohne vorab bestimmen zu wollen, wie sich der [...] Zögling darin selbst bestimmt." (230) Nur wenn die pädagogische Ich-Du-Beziehung als Teilhabe an dieser gemeinsamen Idee der Bildung verstanden wird, vermag sie Macht- und Herrschaftsansprüche des einen über den anderen abzuwehren. Das Prinzip der Liebe verbürgt die freiwillige Bindung an den Anderen um dessen Freiheit willen.

Wenn das pädagogische Handeln nicht ziellos sein soll und der Educandus nicht einfach den kontingenten Zeitumständen überantwortet werden soll, bedürfen Lehrer und Schüler eines Geltungsgrundes, auf dem sie sich über die gemeinsamen Gegenstände verständigen können. M. weist nach, dass selbst radikale Konstruktivisten um diese Denknotwendigkeit nicht herumkommen, wenn Erziehung die Schüler zum selbstständigen und widerspruchsfreien Denken befähigen soll. Unterricht kann demnach verstanden werden als „Vollzug der Bindung an die Wahrheitsidee" (243).

Verbindlichkeit erlangt das pädagogische Handeln aber erst unter der freiheitlichen Bindung an eine Maßgabe, von M. als „Gutheit" bezeichnet. Nur im steten Ringen um die Gültigkeit seiner Wertungen vermag der Educandus zu einem verantwortlichen Handeln zu finden.

Teilhabe statt Herrschaft, Richtung statt Sinnleere, Verbindlichkeit statt Beliebigkeit machen die dreifache religiöse Grundstruktur pädagogischen Handelns aus. Beide, Religion und Bildung, setzen Freiheit voraus und sind nur als zweckfreie Prozesse denkbar. M. deutet schließlich nur noch an, wie diese systematische Erkenntnis für die pädagogische Praxis weiterzudenken ist: Die Lehrer-Schüler-Beziehung muss als Vertrauensverhältnis gesehen werden; Unterricht muss so gestaltet sein, dass der Schüler lernt, sich selbst zu vertrauen. Und wer erzieht, muss Zutrauen in die Werturteilsfähigkeit des Educandus mitbringen. Dies näher zu entfalten, wäre zu Recht Aufgabe einer weiteren Studie.

Was M. gelingt, ist der Aufweis jener grundlegenden Prinzipien, ohne die Bildung nicht mehr Kultivierung der Freiheit und Befähigung zur Selbstbestimmung wäre, sondern Indoktrination, Manipulation, Sozialtechnologie oder Anpassung an fremde Zwecke und gesellschaftliche Nützlichkeitserwägungen. Die gegenwärtige Bildungspolitik, die es verlernt zu haben scheint, nach der pädagogischen Sinnhaftigkeit ihrer Beschlüsse zu fragen, ist dieser Gefahr streckenweise bereits erlegen. Wenn „Bildung und Religion Hand in Hand gehen", wie der Vf. im Vorwort schreibt, wäre es eine prophetische Aufgabe der Theologie, gegen diese Verzweckung des Subjekts ihre Stimme zu erheben.

Die vorliegende Arbeit bietet aber auch der theologischen Ethik wichtige Anstöße, über das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit, das Papst Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika „Caritas in Veritate" ins Blickfeld gerückt hat, vertieft nachzudenken: Gerechtigkeit als argumentative Forderung ist keinesfalls voraussetzungslos, sondern bedarf, wie M. heraus-

arbeitet, der Liebe zur Gerechtigkeit. Ohne Bildung, die mehr ist als Wissen, wird diese Liebe nicht geweckt werden können. Eine Sozialethik, die Bildung allenfalls als „neue soziale Frage" und damit als ein Problem gerechter Beteiligung wahrnimmt, untergräbt auf Dauer ihr eigenes Fundament.

Münster Axel Bernd Kunze

Schlag, Thomas: **Horizonte demokratischer Bildung**. Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 650 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 14), kt € 49,95 ISBN: 978–3–451–34001–7

Das im WS 2008/09 von der Ev.-Theol. Fak. in Tübingen als praktisch-theologische Habil.schrift angenommene Opus magnum des Zürcher Religionspädagogen will auf die lange vernachlässigte politische Perspektive in der Religionspädagogik aufmerksam machen.

Dazu skizziert der Vf. in einem ersten, „Orientierungen" genannten Teil den Beitrag evangelischer Religionspädagogik zur demokratischen Bildung in der BRD. Im zweiten, umfangreichsten Teil „Retrospektiven" wird die „Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive (1949–1990)" in chronologischer Reihenfolge dargestellt. Der dritte, wesentlich der Politikdidaktik und ihren Impulsen für die Religionspädagogik gewidmete Teil ist mit „Horizonte demokratischer Bildung: Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive" überschrieben. Ein kurzer abschließender „Ausblick" gilt der „Religionspädagogik im Horizont demokratischer Bildung".

Die Teile können durchaus auch unabhängig voneinander studiert werden. Der erste und dritte Teil hängen allerdings folgendermaßen zusammen: Der erste Teil entfaltet das Verständnis von demokratischer Bildung als „erfahrungs- und handlungsbezogene, individuelle und gemeinschaftliche Einübung in verantwortliche Lebensführung" (423), der dritte Teil geht dann der Frage nach, wie demokratisch relevante Bildungsprozesse gestaltet werden können. Der Teil dazwischen ist eine breit angelegte, in fünf Epochen periodisierte Rückschau auf die evangelische religionspädagogische Theoriebildung zwischen 1949 und 1990. Diese wird exemplarisch unter Bezug auf die Zeitschrift „Der evangelische Erzieher" und jeweils zwei besonders wichtige Religionspädagogen durchgeführt. Im abschließenden Ausblick profiliert der Vf. dann seine eigene Position. Dabei versteht er evangelische Bildungspraxis als „eine hermeneutisch-pragmatische Deutungspraxis individueller, sozialer und zukunftsorientierter Lebensführung junger Menschen in politischer Perspektive" (16), wobei in diesem Zusammenhang auch noch einmal die Rolle der genannten Zeitschrift genauer bestimmt wird.

Inhaltlich sind also verschiedene Argumentationsebenen miteinander verschränkt: zeitgeschichtliche, kulturhistorische, jugendsoziologische, politikdidaktische und religionssoziologische, dazu selbstverständlich religionsdidaktische, die wiederum Einsichten historischer Religionspädagogik und systematischer fachdidaktischer Diskurse umfassen. Dass dabei oft eher orientierende Skizzen als differenzierte Einzelargumentationen entstehen, ist dem Vf. bewusst. Angesichts des zweifellos bestehenden thematischen Desiderats ist dies unvermeidlich.

Aus der großen Fülle des Werks seien exemplarisch die grundlegende Position sowie einige besonders interessante Einsichten genannt:

Pädagogisch wendet sich der Vf. entschieden gegen einen defizitorientierten Ansatz, der meist in düsteren Verfallstheorien endet. Ihm setzt er – von einem optimistischen Menschenbild ausgehend (38) – eine ressourcenorientierte Argumentation entgegen, die von den grundsätzlichen Fähigkeiten und Interessen Jugendlicher ausgeht. Dazu passt religionssoziologisch die Rezeption von Luckmanns Theorie der „unsichtbaren Religion". Die dadurch gegebene Weite ermöglicht die Erfassung politischer und religiöser Ressourcen auch in scheinbar privatisierten und säkularisierten Lebensformen. Offenkundig ist die damit zugleich gegebene inhaltliche, demokratietheoretische und theologische Unbestimmtheit für den Vf. kein grundlegendes Problem.

Bei dem Durchgang durch die geschichtliche Entwicklung der Religionspädagogik wird offen und eindrücklich auf die anfänglichen theologisch begründeten Probleme evangelischer Religionspädagogen mit der Demokratie aufmerksam gemacht. Dann weist der Vf. überzeugend auf die Bedeutung der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs hin, die den Diskussionen im „Evangelischen Erzieher" wichtige Impulse gab und wesentlich die Öffnung zu einer positiven Sicht von Demokratie vorantrieb. Nachdrücklich macht er auf die v. a. ausgleichende Bedeutung von Klaus Wegenast in diesem Fachorgan aufmerksam, bei dem allerdings die politische Dimension hinter der biblischen Orientierung und der Ausrichtung an der individuellen Lebensgestaltung zurücktrat. Inhaltlich wird die politische Reflexionsebene u. a. bei Karl Ernst Nipkow pädagogisch und theologisch überzeugender herausgestellt. Religionspädagogisch von großem Interesse sind dann die Rekonstruktionen der politikdidaktischen Diskussion zwischen Politik- und Demokratie-Lernen im dritten Teil, die – wie der Vf. zeigt – thematisch und strukturell manche Berührungspunkte mit der evangelischen Religionsdidaktik aufweist. Der dadurch gewonnene andere Blick lässt die gegenwärtige Diskussion um eine „ästhetisch-performative Religionspädagogik" noch einmal in neuem Licht erscheinen.

So gelingt es auf jeden Fall, die lange hinter eher ästhetisch bzw. performativ interessierten Vorstößen zurückgetretene politische Dimension in der evangelischen Religionsdidaktik (um – wie der Vf. – von „Religionspädagogik" zu sprechen, ist das inhaltliche Spektrum wohl doch zu stark auf Schule und Jugendliche konzentriert) wieder kräftig in Erinnerung zu rufen. Die durchwegs informationsdichten und sich auf angemessenem theoretischem Niveau bewegenden Argumentationen machen dabei das Lesen zum Vergnügen. Schon ein kurzer Blick in das über 70-seitige Literaturverzeichnis lässt die große Gelehrsamkeit der Studien erahnen. Da der Vf. sich aber auch der Skizzenhaftigkeit und Vorläufigkeit seiner Überlegungen bewusst ist, seien im Sinne eines kollegialen Gesprächs einige Impulse zur Weiterarbeit genannt:

- Wiederholt bezieht sich der Vf. auf wichtige kirchliche Entscheidungen von Synoden oder ökumenischen Treffen. Für sein Thema wäre zweifellos auch eine Auswertung der staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen zwischen 1949 und 1990 interessant, insofern diese in der Regel auch den Bildungsbereich betreffen.
- Hinsichtlich der nachdrücklich zu begrüßenden interdisziplinären Ausrichtung wäre zu fragen, ob nicht auch die Diakoniewissenschaft ein wichtiger Gesprächspartner für die Weiterentwicklung der politischen Perspektive in der Religionspädagogik sein könnte. Die nach wie vor herrschende Fokussierung eher auf Gymnasiasten und Studierende könnte so korrigiert werden.
- Gewiss ist es sinnvoll, dass die Fokussierung auf den „Evangelischen Erzieher" nicht dazu führte, Religionspädagogen auszuschließen, die hier keine wichtige Rolle spielten. Dann stellt sich aber die Frage nach der Auswahl: Oskar Hammelsbeck, Helmuth Kittel, Martin Stallmann, Klaus Wegenast, Hans Bernhard Kaufmann, Karl Ernst Nipkow, Dietrich Zilleßen, Peter Biehl und Henning Schröer, die ausführlicher dargestellt werden, sind wichtige Namen evangelischer Religionspädagogik. Doch wären bei der Thematik der Studie Gerhard Bohne, Kurt Frör (der überhaupt keine Erwähnung findet), Gert Otto und vielleicht Heinz Schmidt nicht mindestens ebenso interessant?
- Schließlich ist die Konzentration auf die evangelische Religionspädagogik arbeitstechnisch verständlich, inhaltlich aber sehr bedauerlich. An mindestens zwei Stellen drängen sich schon jetzt Reflexionen katholischer Religionspädagogen bzw. Ethiker auf: bei der Diskussion Halbfas – Nipkow (250f) und bei den Überlegungen Mieths (290f). Demokratietheoretisch gehen vom II. Vaticanum wichtige, auch religionspädagogisch rezipierte Einsichten aus, befreiungstheologische Impulse öffnen den meist engen binnendeutschen Horizont. Auf jeden Fall ist hier weiterer Forschungsbedarf gegeben. Die von einem ökumenischen Hg.-Team verantwortete Reihe wäre dafür gut geeignet.

Münster Christian Grethlein

Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, hg. v. Michael Bachmann / Johannes Woyke. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009. (IX) 390 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2373–6

Ingo Baldermann prägte die bibeldidaktische Diskussion der zweiten Hälfte des letzten Jh.s entscheidend. Mit der vorliegenden Festschrift wird der über Fachgrenzen hinaus bekannte Religionspädagoge anlässlich seines achtzigsten Geburtstages geehrt.

Die Hg. *Michael Bachmann* und *Johannes Woyke* haben sich dafür entschieden, die 22 Beiträge des Bd.es in der alphabetischen Ordnung der Verfassernamen anzuführen („Eine inhaltliche Momente geltend machende Gliederung würde der Offenheit der Diskussionslage schwerlich gerecht […]", VI). Dies lädt dazu ein, als Leserin und Leser selbst auf die Suche nach Verbindungslinien zwischen den zum Teil sehr verschiedenartigen Texten zu gehen.

Als Ausgangspunkt dazu kann der Beitrag von *Dörte* und *Marco Hofheinz* dienen, der in besonderem Maße dem Œuvre des Jubilars gewidmet ist (129–146). Die beiden Vf. spüren darin in biographiehistorischer Perspektive den jeweiligen Lebenskontexten baldermannscher Theorieentwicklung nach und spannen einen weiten Bogen von der Kindheit im NS-Regime bis hin zur Theologenexistenz angesichts des NATO-Doppelbeschlusses. Als Konstante des Denkens Baldermanns benennen die Vf. die „Wahrnehmung der Gegenwart als Krise" (143), wobei diese „Permanenz der Krisenerfahrung […] der eigentliche Ausgangspunkt von Baldermanns Bibeldidaktik" (144) sei. Stellt man dieser zeitdiagnostischen Konstante bei Baldermann die „Konturen einer Bibeldidaktik für das 21. Jahrhundert", die *Michael Fricke* skizziert (69–84), an die Seite, so wird eine Akzentverschiebung deutlich: Nicht mehr die eine scharfe Alternative („eine recht fixe Rollenkonstellation", 144), sondern die schier unendliche Vielfalt der Möglichkeiten stellt nun – gepaart mit einer zunehmenden Enttraditionalisierung – die zentrale Herausforderung einer zeitsensiblen Bibeldidaktik dar.

Diese These erfährt in den empirisch geprägten Beiträgen von *Ulrich Riegel / Hans-Georg Ziebertz* (zu Bibelverständnis und Religiosität bei Jugendlichen, 265–280) und *Johannes Woyke* (zur Christologie bei Jugendlichen, 333–356) vielfache Bestätigung. Die Herausforderung durch abgebrochene oder fehlende Traditionen begegnet auch in den Beiträgen von *Hans-Martin Lübking* („Bibel und Spiritualität in der Lehrerfortbildung", 183–199) und *Michael Bachmann*, der am Beispiel der „New Perspective on Paul" nachdrücklich aufzeigt, dass „historische Rechenschaft im Bereich der Bibeldidaktik in vielfacher Hinsicht hilfreich, ja, unverzichtbar" (24) ist (1–25). Bachmanns Einschätzung, dass die „Anstöße, welche die Neue Paulusperspektive vermittelt, […] fraglos auch didaktisch von einigem Interesse [sind]" (19), ist nur zuzustimmen.

Wird in diesen vier Beiträgen die von Fricke diagnostizierte „Enttraditionalisierung" bezeugt, so bildet sich in der Vielzahl der in diesem Bd. vereinten bibeldidaktischen Konzeptionen die postmoderne Emphase auf Pluralität ab: *Joachim Theis* entwirft „Bibeldidaktik als Ermöglichungsdidaktik" (319–332), *Peter Müller* bietet Schlüsseltexte an, die den Zugang zur biblischen Schatzkammer eröffnen (217–231), *Gerhard Büttner* und *Herbert Kumpf* stellen konstruktivistische Bibeldidaktik vor (45–58), *Godwin Lämmermann* analysiert die Herausforderungen, die eine systemisch-konstruktivistische Didaktik an den biblischen Wahrheitsanspruch stellt (167–181), und *Georg Plasger* wirbt mit Kornelis Heiko Miskotte (1894–1976) für eine Erneuerung des biblischen Erzählens (249–263). Im Beitrag von *Alexandra*

und *Holger Zeigan* (357–367), der sich als Hinweis auf das dringende Desiderat einer „Inklusiven Bibeldidaktik" lesen lässt, ist schließlich auch die oft vergessene Herausforderung des Biblischen Lernens in der Förderschule präsent.

Vielfalt herrscht auch bei den Beiträgen, die durch den Bezug auf konkrete Texte geprägt sind: *Horst Klaus Berg* führt am Beispiel der Bartimäusperikope (Mk 10,46–52) in Formen ästhetischen Lernens ein (27–44), *Bernd Kollmann* gibt einen Überblick zu Konzeptionen der Gleichnisdidaktik in Geschichte und Gegenwart (147–166), *Petra Freudenberger-Lötz* eröffnet Einblicke in die Rezeption der Parabel vom gütigen Vater (Lk 15,11–32) durch Sechstklässler/-innen (59–67), während *Hanna Roose* am Beispiel von Mt 18,21–35 das Konzept einer „kindertheologisch orientierten Bibeldidaktik" (291) kritisch weiterführt (281–296). *Alexandra Grund* greift das Anliegen Baldermanns auf, Bibeldidaktik im engen Anschluss an die der Bibel inhärenten didaktischen Strategien und Angebote zu entwerfen. Die Vf.in stellt Elemente einer solchen Biblischen Didaktik am Beispiel von Ps 119 vor (109–128) und unterstreicht dabei die prominente Rolle, die in diesem Text der „Unterweisung durch Gott selbst, und weniger durch menschliche Lehrer" (128) zukommt.

Wenn in dieser Weise Traditionsabbruch und postmoderne Pluralität als gegenwärtige Herausforderungen der Bibeldidaktik die vorliegende Festschrift prägen, so ist damit „das elenchtische Moment prophetischer Kritik" (146), das Dörte und Marco Hofheinz bei Baldermann wahrnehmen, nicht obsolet. Deutlich wird das in jenen Aufsätzen, die sich der Thematik „Gerechtigkeit und Frieden" zuordnen lassen. Hier wird nicht nur die Interferenz von Biblischer Hermeneutik und Friedenspädagogik (*Karl Ernst Nipkow*, 233–248) zum Thema, sondern auch die Hoffnung auf jene Gerechtigkeit, die Grundlage dauerhaften Friedens ist. Dabei weist *Norbert Mette* auf die Potenziale einer bibeldidaktischen *terra incognita* hin: In seiner Analyse der ethischen Botschaft des Jakobusbriefs (201–215) wird deutlich, dass die Katholischen Briefe durchaus nicht aus dem Lernen mit und an der Bibel ausgeschlossen werden müssen. Ein weiteres Forschen nach Lernchancen, die die Katholischen Briefe dem schulischen Religionsunterricht bieten, zeichnet sich dabei als lohnendes Unterfangen ab.

An einer Scharnierstelle zwischen der unterrichtlichen Erschließung der Gestalten Hiob und Jesus mutet *Astrid Greve* den Schüler/-innen einer zwölften Jahrgangsstufe eine Begegnung mit Texten von Primo Levi und Elie Wiesel zu und reflektiert diese in sehr persönlicher Weise (101–108). Gerne würde man hier auch von den Schüler/inne/n erfahren, inwiefern die im Anschluss an Baldermann angebotene „Brücke des Verstehens, die von Auschwitz mitten in das Herz des Neuen Testamentes führt" (102), für sie gangbar ist. Eschatologische Gerechtigkeit wird in *Martin Stöhrs* spannender Untersuchung zur Rezeptionsgeschichte von Mt 25,14–30 bestimmendes Thema (297–317).

Schließlich findet sich unter all diesen „Studien und Impulse[n] zur Bibeldidaktik" auch ein lesenswerter Aufsatz zur Kirchengeschichtsdidaktik: *Ute Gause* zeigt anhand einer Hebammenordnung aus dem Jahre 1555, wie aktuelle Forschungsansätze der Historischen Theologie im Rahmen der Kirchengeschichtsdidaktik fruchtbar gemacht werden können (85–100).

Der vielfältige Sammelbd., der durch ein Bibelstellen- und ein Personenregister (369–380), biographische und bibliographische Informationen zum Jubilar (381–385) und ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (386–390) abgerundet wird, illustriert anschaulich die Vielgestaltigkeit gegenwärtiger Bibeldidaktik. Er wird – entsprechend dem Ziel der Hg. – „in dieser unübersichtlichen Lage das weitere Gespräch anregen" (V–VI) und ist mit Sicherheit eine angemessene Festgabe für einen großen Bibeldidaktiker.

Landau Wolfgang Grünstäudl

Kirchenrecht

Rehak, Martin: **Der außerordentliche Gebrauch der alten Form des Römischen Ritus**. Kirchenrechtliche Skizzen zum Motu Proprio Summorum Pontificum vom 7. 7. 2007. – St. Ottilien: EOS 2009. 183 S. (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung, 64), geb. € 34,80 ISBN: 978–3–8306–7412–2

Im Rückblick auf die Ereignisse Anfang 2009 um die Piusbruderschaft gewinnt das von Papst Benedikt XVI. erlassene Motu Proprio (MP) *„Summorum Pontificum"* (SumPont) aus dem Jahr 2007 an Bedeutung, weil deutlich wird, dass dieses Gesetz als eine Bewegung auf die Piusbruderschaft hin zu verstehen ist. Es ist von daher hilfreich, dass Rehak seine im Sommersemester 2009 in München eingereichte kirchenrechtliche Lizentiatsarbeit mit einer möglichst umfassenden und aktuellen Bibliographie und mit inhaltlichen Akzentsetzungen auf der Folie der Ereignisse im Januar 2009 nun veröffentlicht hat. Nach der Arbeit von *Norbert Lüdecke*[1] und den beiden Kommentaren von *Wolfgang F. Rothe*[2] und *Gero P. Weishaupt*[3] liegt nun eine weitere Studie vor, deren Vorteil, neben ihrer kirchenrechtlichen Präzision in der Analyse und Darstellung des MP, ihr interdisziplinärer Brückenschlag zur Liturgiewissenschaft ist.

Nach dem Vorwort (V) folgen die Inhaltsangabe (VII–X), ein Abkürzungsverzeichnis (XI–XIII) und ein umfängliches Quellen- und Literaturverzeichnis (XIV–XXXIX). R. gibt an, die nach der Abgabe der Lizentiatsarbeit erschienene Literatur bis zum November 2009 aufgenommen zu haben. So erklärt sich, dass in der Studie selbst nur ein Teil der im Quellen- und Literaturverzeichnis erwähnten Beiträge berücksichtigt wurde.

Die Studie selbst ist in drei Teile A–C aufgeteilt. In Teil A (1–14) werden in sehr knapper Form Themenstellung und Vorgehensweise der Arbeit erläutert und einige Hinweise zu den liturgietheologischen und liturgierechtlichen Hintergründen der Liturgiereform sowie zu den Stichworten „lex orandi – lex credendi" und der sog. „Hermeneutik der Kontinuität" gegeben, die von Papst Benedikt XVI. auch als Ansatzpunkt für sein MP SumPont angeführt wird.

Den Schwerpunkt der Studie bildet Teil B (15–175), in dem R. in Form des voranschreitenden Kommentars der einzelnen Artikel des MP SumPont diese analysiert und dabei das methodische Element des Vergleiches von SumPont mit der Rechtssprache des CIC (176) heranzieht, um zu gesicherten kirchenrechtlichen Ergebnissen zu kommen. Trotz kritischer Stimmen hält R. den Aufbau des MP SumPont für handwerklich gelungen (18) und kann so mit der Einzelanalyse der einzelnen Artikel beginnen. Zunächst erläutert R. den Begriff „ritus", deutet ihn in seiner verfassungsrechtlichen Verwendung und weist nach, dass Papst Benedikt XVI. wohl den Ansatz des Benediktiners Cassian Folsom aufgriff, der von einem römischen Ritus in zwei Usancen sprach (24/31). Dies wird seines Erachtens v. a. in der Redeweise von der „ordentlichen und außerordentlichen Form" (28) in Art. 1 Abs. 1 SumPont deutlich. Sie meine die Unterscheidung „von Regelfall und Sonderfall" (30). So sei der erste Art. als Plädoyer für „die Einheit des Römischen Ritus" (33) zu begreifen. Im nächsten Schritt verdeutlicht R., dass in Art. 1 Abs. 2 SumPont unmissverständlich klargestellt werde, dass „bei der Eucharistiefeier in der außerordentlichen Form [...] das Römische Messbuch in der Fassung der *Editio typica* aus dem Jahre 1962 zu verwenden" (34) ist.

Breiten Raum nimmt die Diskussion der Formulierung „numquam abrogata" aus Art. 1 Abs. 2 SumPont ein (36–55), nach der die *Editio typica* von 1962 niemals abrogiert worden sei. Diese These hat sowohl bei den Kirchenrechtlern als auch bei den Liturgiewissenschaftlern Erstaunen ausgelöst, da Papst Paul VI. in seiner Apostolischen Konstitution „Missale Romanum" vom 03.04.1969 unmissverständlich in der abschließenden Abrogationsformel klarstellte, dass das Missale Pius' V. abgeschafft worden sei. R. geht allen Deutungsversuchen dieser Formulierung aus Art. 1 Abs. 2 SumPont eingehend nach und überprüft sie auf ihre argumentative Stichhaltigkeit. Er stellt abschließend fest, dass diese Behauptung „problematisch" (54) bleibe. Und weiter: „Bis zum Erlass des Motu Proprio Summorum Pontificum konnte von Kanonisten und Liturgiewissenschaftlern redlicherweise und wissenschaftlich begründet nur das genaue Gegenteil vertreten werden." (54) Es überrascht umso mehr, dass R. nur wenig später nach dieser Feststellung mit Verweis auf einzelne Sondergenehmigungen im Zeitraum von 1969 bis 2009 diese als fehlende rechtliche Abschaffung deutet (55). Hier wäre es besser gewesen, die aufgezeigte Diskrepanz zwischen kanonistischer Analyse und päpstlicher Verfügung stehen zu lassen, als sie ohne erkennbaren Grund zu harmonisieren. Aufsehen erregt hat die im MP SumPont vorgenommene Kompetenzverlagerung bei der Genehmigung von Eucharistiefeiern in der außerordentlichen Form auf den Pfarrer. R. konstatiert, dass der Gesetzgeber zunächst die Liberalisierung im Umgang mit der „tridentinischen Form" (56) dadurch erreicht habe, „dass rechtstechnisch von einem Verbot mit Erlaubnisvorbehalt auf eine generelle Erlaubnis umgestellt wurde, und dass ferner Entscheidungskompetenzen ganz im Sinne des Subsidiaritätsprinzips auf die Ebene der Pfarrei verlagert wurden" (56).

In Art. 2 SumPont wird allen Priestern ohne die Pflicht zum Einholen einer Erlaubnis gestattet, die Messe ohne Volk (*missa sine populo*) nach dem Missale Johannes' XXIII. zu feiern, mit Ausnahme des *Triduum Sacrum*. R. erläutert sowohl liturgiewissenschaftlich als auch kirchenrechtlich kenntnisreich die Begrifflichkeit dieser Messform. Mit dem Verweis auf Art. 4 wird bei der Messe ohne Volk nach Art. 2 SumPont die Möglichkeit angesprochen, dass Gläubigen, die spontan darum bitten, an einer solchen Messe teilnehmen zu dürfen, dies gestattet wird. Dies hat den Bonner Kirchenrechtler Norbert Lüdecke veranlasst, davon zu sprechen, dass es nun wohl eine *missa sine populo* mit Anwesenheit mehrerer Gläubigen gebe, was rechtssprachlich kurios erscheine. (63)

Interessant ist die anschließend von R. diagnostizierte Wahlfreiheit in Art. 2 SumPont sowohl zugunsten des Missale von 1962 als auch desjenigen von 1970. Diese Wahlfreiheit steht im Widerspruch zur Praxis und zum Teil zum Eigenrecht anerkannter traditionalistischer Gemeinschaften wie der Petrusbruderschaft, von ihren Mitgliedern zu verlangen, ausschließlich nach dem Missale von 1962 zu zelebrieren. R. erläutert mit Bezugnahme auf eine bereits am 03.07.1999 erfolgte Entscheidung der Gottesdienstkongregation (69ff), dass die Wahlfreiheit nicht durch ein partikulares Eigenrecht einzelner kanonischer Lebensverbände eingeschränkt werden dürfe (74).

Die Bestimmungen in Art. 2 SumPont seien auch nicht über den Weg eines Gelübdes oder Versprechens hinsichtlich der Wahlfreiheit bei der Wahl des Ritus' auszuhebeln. Es helfe auch nicht der Hinweis auf die Weihe in solchen Lebensverbänden. Unmissverständlich stellt R. fest: „Wer sich also deshalb weihen lassen wollte, damit er die Messe exklusiv in der außerordentlichen Form feiern kann, hat mit einer solchen Einstellung bereits den Sinn und Zweck des Weihesakramentes verkannt." (84)

In Art. 3 wird festgestellt, dass gelegentlich die Konvents- bzw. Kommunitätsmesse einer Gemeinschaft, die einem kanonischen Lebensverband angehört, in der außerordentlichen Form gefeiert werden kann. Sollte hingegen oft oder andauernd die Kommunitätsmesse in dieser Form gefeiert werden sollen, bedarf dies der Zustimmung des Höheren Oberen.

Den anschließenden Art. 4 SumPont, der auf eine nach Art. 2 SumPont als Messe ohne Volk gedachte Eucharistiefeier Bezug nimmt, zu der Gläubige hinzutreten, die darum bitten („sua sponte"), daran teilnehmen zu dürfen, hat R. bereits im Kontext von Art. 2 SumPont in seiner eigentümlichen Spannung kommentiert.

Art. 5 SumPont hat zu vielen Diskussionen Anlass gegeben, weil er u. a. den Pfarrer verpflichtet, auf die Bitte einer Gruppe von Gläubigen hin nach Möglichkeit auch Eucharistiefeiern in der außerordentlichen Form des Ritus abzuhalten. Strittig wird nach einer zutreffenden Zahl für eine bittende Gruppe von Gläubigen gesucht. R. spricht sich dafür aus, „dass der in Art. 5 § 1 SumPont beschriebene Personen-

[1] Kanonistische Anmerkungen zum Motu Proprio Summorum Pontificum, in: Liturgisches Jahrbuch 58 (2008), 3–34.

[2] Liturgische Versöhnung. Ein kirchenrechtlicher Kommentar zum Motu Proprio „Summorum Pontificum" für Studium und Praxis, Augsburg 2009.

[3] Päpstliche Weichenstellungen. Das Motu Proprio Summorum Pontificum Benedikts XVI. und der Begleitbrief. Ein kirchenrechtlicher Kommentar 2009 (http://kirchenrechtlicher-kommentar.gero-p-weishaupt.com).

kreis zwar einerseits einer bestimmten Pfarrei anhand sachlicher Kriterien zuordbar sein muss; dass ihm andererseits aber auch Pfarrfremde angehören können" (107). Der Pfarrer ist nach Art. 5 § 1 gehalten, die Bitten dieser Gruppen von Gläubigen bereitwillig aufzunehmen. Während Lüdecke hieraus eine rechtliche Verpflichtung für den Pfarrer ableitet, in jedem Fall eine solche Messe in der außerordentlichen Form zu ermöglichen, deutet R. Art. 5 § 1 nur als eine Sollvorschrift. Kriterien für die Ermessensentscheidung des Pfarrers seien u. a., dass durch die Form der Messfeier kein Zwist in die Pfarrei getragen werde, keine Arbeitsüberlastung für den Pfarrer entstehe und dieser zudem in der Lage sei, in dieser Form zu zelebrieren. Im § 2 des Art. 5 SumPont wird die Empfehlung ausgesprochen, an einem Werktag der Bitte eines Personenkreises zur Feier der Messe in außerordentlicher Form zu entsprechen. Sollte dennoch an einem Sonntag oder Festtag eine solche Eucharistiefeier stattfinden, so muss garantiert sein, dass die Gläubigen der Pfarrei auf jeden Fall die Messe in der ordentlichen Form des Ritus besuchen können. Weiterhin wird der Pfarrer in Art. 5 § 3 SumPont aufgefordert, Gläubigen oder Priestern, die darum bitten, die Feier der Messe bei besonderen Gelegenheiten in der außerordentlichen Form des Ritus zu gestatten. Hier geht es also immer um einen Einzelfall, zum Beispiel die Feier der Goldenen Hochzeit oder andere Anlässe. In diesem Kontext setzt sich R. in einem Exkurs (132–138) mit der Situation der Piusbruderschaft auseinander und konstatiert, dass die Priester dieser Bruderschaft aufgrund rechtlicher Hinderung (Suspendierung) generell keine Erlaubnis des Pfarrers zur Benutzung von Pfarrkirchen zur Feier der Messe in der außerordentlichen Form des Ritus erhalten können (138).

In Art. 6 SumPont wird bestimmt, dass bei der Verwendung des Missale von 1962 die Lesungen auch in der Volkssprache in den vom Apostolischen Stuhl rekognoszierten Büchern verkündet werden können. Damit können nach R. nur die vor Inkrafttreten der neuen Leseordnung zwischen 1964 und 1969 approbierten Übersetzungen zu den im Messbuch von Papst Johannes XXIII. vorgesehenen Lesungen gemeint sein (144).

Die Art. 7 und 8 SumPont behandeln die Frage, wie die Gläubigen als Gruppe vorzugehen haben, wenn der Pfarrer ihrer Bitte nicht entspricht, im alten Usus die Eucharistie zu feiern. Danach müssen sie sich an den zuständigen Diözesanbischof wenden und dieser hat die Päpstliche Kommission Ecclesia Dei (PCED) damit zu befassen (Art. 8 SumPont), wenn auch er sich nicht in der Lage sieht, dem Anliegen dieser Gläubigen zur Umsetzung zu verhelfen. R. erkennt hierbei das von ihm bereits angesprochene Subsidiaritätsprinzip rechtlich umgesetzt.

Abschließend geht R. auf Art. 9 §§ 1–2 SumPont ein, in denen festgelegt ist, unter welchen Bedingungen die Sakramente der Taufe, der Firmung, der Ehe, der Versöhnung und der Krankensalbung unter Verwendung eines älteren Rituale gefeiert werden können (157ff). In Art. 9 § 3 SumPont geht es um den Gebrauch des Breviers von 1962, der gestattet wird. Schließlich analysiert R. noch die in Art. 10 SumPont dem Diözesanbischof eingeräumte Möglichkeit zur Bildung von Personalpfarreien nach c. 518 CIC, in denen die Messe in der außerordentlichen Form des Ritus durch eigens ernannte Rektoren oder Kapläne im Sinne des CIC gefeiert wird.

Nur kurz erwähnt R. die Art. 11 und 12 SumPont, die sich mit den Kompetenzen der PCED beschäftigen. Spätestens mit der von Papst Benedikt XVI. verfügten Inkorporation der PCED in die Glaubenskongregation durch sein MP „Ecclesiae Unitatem" vom 02.07.2009 dürfte endgültig die Zeit abgelaufen sein, in der die PCED ohne erkennbare Einbindung anderer Dikasterien handeln konnte.

In einem sehr kurz gehaltenen Abschnitt C, der mit „Rückblick und Ausblick" (176) überschrieben ist (176–179), weist R. darauf hin, dass zahlreiche praktische Fragen, die sich aus der Lektüre und anschließenden Anwendung des MP SumPont im Alltag stellen, von ihm nicht behandelt werden konnten. Dazu zählen u. a. die Frage nach den Messdienerinnen und die Spendung der Handkommunion. In einem Anhang (180–183) findet man den lateinischen Wortlaut des MP SumPont, was hilfreich ist, weil nicht wenige fehlerhafte Textversionen dieses Rechtstextes kursieren.

R. ist es vorzüglich gelungen, nüchtern, immer streng am Normwortlaut orientiert und doch theologisch, v. a. liturgiewissenschaftlich ausgewiesen, das MP SumPont zu kommentieren. Er scheut sich nicht, Positionen ausgewiesener Kanonisten einer kritischen Prüfung zu unterziehen und begründet eine eigenständige Position zu beziehen. Von daher ist seine Studie uneingeschränkt sowohl Kirchenrechtlern als auch Liturgiewissenschaftlern zur Lektüre zu empfehlen. Sicherlich wäre es an der einen oder anderen Stelle hilfreich gewesen, noch stärker den roten Faden bei der Darstellung des Rechtstextes herauszuarbeiten, aber die Beschreibung seines Kommentars als „Skizzen" verdeutlicht, dass mehr der Aspekt der Einzelanalyse im Mittelpunkt stand.

Beeindruckend ist auch, dass kaum Tippfehler (156/167) im Text zu finden sind. Weniger schön, aber R. nicht anzulasten ist die Tatsache, dass zumindest das Buch des Rez. sich wegen mangelhafter Bindung schnell in mehrere Teile auflöste. Hier ist der Verlag in die Pflicht zu nehmen.

Münster Thomas Schüller

Lappen, Friedolf: **Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden**. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland. – Essen: Ludgerus 2007. 220 S. (Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 46), kt € 34,00 ISBN: 978–3–87497–258–1

Wenn diese Arbeit, der eine „Lizenziats-Diss." an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster zugrunde liegt, etwas aufzeigt, dann ist es dies: Die Katholische Kirche – hier am Beispiel der Kirche in Deutschland – tut sich sehr schwer mit dem konkreten Lebensvollzug ihrer synodalen Struktur, und zwar sowohl vor wie auch nach dem Anstoß durch das Zweite Vatikanische Konzil: „Diese heilige Synode wünscht, dass die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen [...]." (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, 36)

Mit dem praktischen Vollzug dieser konziliaren „Synodalen Bewegung" steht die Kirche – selbst nach fast einem halben Jahrhundert – noch so gut wie am Anfang; mag das auch in den Ortskirchen anderer Länder und Kontinente unterschiedlich sein. Nach dem Trienter Konzil wurden nur etwa zwei Prozent der vorgeschriebenen (!) Provinzialsynoden tatsächlich abgehalten. Und die Vorschrift des can. 356 § 1 CIC/1917, dass wenigstens alle zehn Jahre eine Diözesansynode abzuhalten ist, fand in der Praxis der Ortskirchen so gut wie keine Erfüllung. Im CIC/1983 wird die Praxis dann auch Gesetz: Das Abhalten von Diözesansynoden liegt im Ermessen des Diözesanbischofs (can. 461 § 1).

Die Arbeit von L. zeigt, wie und wie weit der synodale Anstoß des Konzils von den Diözesen in Deutschland aufgenommen und entwickelt wurde. Im ersten Teil der Arbeit erörtert der Autor auf der Basis der einschlägigen Konzilsaussagen die ekklesiologischen und kanonistischen Fragen, die der Synodalität der Kirche zugrunde liegen. Wenn dies in einer solchen Arbeit auch nur summarisch geschehen kann – der Autor macht seine Position klar deutlich.

Im Hauptteil (etwa drei Viertel der Arbeit) werden die Diözesansynoden und Diözesanforen einzelner Bistümer dargestellt, die in der Zeit vom Ende des Konzils (1965) bis 1999 stattgefunden haben. Die dabei auftretenden praktischen Schwierigkeiten und rechtlich-strukturellen Fragen und ihre Lösungen werden im Detail erörtert und beurteilt. Dabei sind zwei Dinge bemerkenswert: In diesen immerhin 35 Jahren nach dem Konzil hat nur etwa ein Drittel der deutschen Bistümer den Anstoß des Konzils aufgegriffen und Diözesansynoden abgehalten. Und: Die Zahl der – im Gegensatz zu den rechtlich fixierten Diözesansynoden – rechtlich freieren Diözesanforen bzw. Diözesantage nimmt im Laufe der Jahre zu, die Zahl der Synoden ab.

Um diese nachkonziliare Entwicklung in der Kirche Deutschlands recht zu beurteilen, muss man natürlich bedenken, dass sich die deutschen Bischöfe – auf Anstoß der „Basis" auf dem Essener Katholikentag 1968 – zur Einberufung einer „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" (Januar 1971 – November 1975) entschlossen haben. In etwa zeitlich parallel dazu lief – auf Anregung der Deutschen Bischofskonferenz – die „Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR". Eine „Gemeinsame Synode" schien angesichts einer Vielzahl von Diözesansynoden der einfachere Weg zu sein, zumal die bundesdeutsche Kirche bei der Umsetzung des Konzils einen gemeinsamen Weg gehen sollte.

So prägend und erfahrungsreich dieses jahrelange Miteinander des Volkes Gottes auf der Synode auch war, die Praxis der Synodalität auf Bistumsebene erhielt einen Dämpfer. „Nach dem Ende der Gemeinsamen Synode hat es für 10 Jahre keine Synoden in Deutschland gegeben", stellt der Autor fest (65).

Zwei abschließende Bemerkungen: Es wäre verdienstvoll gewesen, den Räten auf Pfarr- und Diözesanebene mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Sie sind zwar keine Synoden; sie leben aber ähnlich wie die Diözesanforen aus demselben (konziliaren) Impuls: Kirche als Volk Gottes und ihre Erfahrungen im Miteinander bei der Erörterung und Lösung der gleichsam täglichen Probleme in den „Räten" können hilfreich für die Gestaltung und Durchführung von Diözesan-Synoden sein, die ja „zum Wohl der ganzen Diözesan-Gemeinschaft dem Diözesanbischof [...] hilfreiche Unterstützung leisten" sollen (can. 460 CIC/1983).

Es ist hervorzuheben, dass der Autor sich ausführlich mit der Beteiligung der Laien und den damit aufgeworfenen Fragen befasst. Denn hier, an der zahlenmäßig starken und der Form nach akzentuierten Mitbeteiligung von Nicht-Klerikern, also Laien, liegt das eigentlich Neue des konziliaren Anstoßes; damit aber auch die eigentliche Problematik. Im Gegensatz zum CIC/1917, der nur Kleriker teilnehmen ließ, bestimmt der CIC/1983 die Teilnehmer so: „Die Diözesan-Synode ist eine Versammlung (coetus) von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen der Teilkirche [...]" (can. 460). Trotz allem ausführlichen Bemühen bleibt eine wichtige Frage unbefriedigend untersucht, nämlich das Problem der Mit*entscheidung* von Nicht-Bischöfen, also Priestern und Laien, auf der Synode. Vorliegende konkrete Vorschläge (z. B. in den „Stimmen der Zeit", September 1960) werden nicht diskutiert. Diesbezüglich bleibt vieles vage, wie das „Fazit" des Autors am Ende der Arbeit (195f) zeigt. Das ist zum Schaden der Bischöfe als auch des seriösen Engagements der Laien.

Die Kirche in Deutschland steht noch sehr am Anfang, den Anstoß des Konzils, „dass die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen", aufzugreifen und Leben der Kirche werden zu lassen.

Aachen-Burtscheid Johannes Günter Gerhartz

Nobel, Michael-Andreas: **Die wissenschaftliche Ausbildung der Priesterkandidaten in der lateinischen Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der Partikulargesetzgebung in der Bundesrepublik Deutschland**. – Hamburg: Kovač 2008. 586 S. (Schriftenreihe Theos, 81), kt € 138,00 ISBN: 978–3–8300–3320–2

Rechtsfragen der kath. Theologie als Wissenschaft und der theologischen Ausbildung berühren das kirchliche und staatliche Hochschulrecht, das Klerikerrecht sowie das Verkündigungsrecht. Der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Diskussion im Kirchen- und Staatskirchenrecht liegt meist bei Problemen rund um Personal und Organisation kath. Theologie an staatlichen Hochschulen und hier besonders im Bereich der Lehrkonflikte. Die von Michael-Andreas Nobel vorgelegte Paderborner Diss. stellt

das Klerikerrecht ins Zentrum ihrer Betrachtung. Sie verspricht daher eine interessante Lektüre, zumal die Frage, wie viel Wissenschaft der angehende Priester studieren muss, zu den nicht wenig umstrittenen Themen der jüngeren Kirchengeschichte zählt.

N. gliedert seine Arbeit in sieben Abschnitte. Zu Beginn stellt er die Geschichte der Priesterausbildung bis zur Promulgation des CIC/1917 dar. Der zweite Abschnitt behandelt die Priesterausbildung nach Maßgabe des alten Codex. Der dritte Abschnitt ist den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils gewidmet, insbes. dem Konzilsdekret „Optatam Totius". Abschnitt vier stellt die Grundordnung für die Ausbildung der Priester von 1970 vor. Der fünfte Abschnitt behandelt die Rechtslage nach dem CIC/1983. Der sechste Abschnitt geht auf die besondere Situation der Priesterausbildung in der BRD ein. Da hier die wissenschaftliche Ausbildung der künftigen Priester meist an staatlichen Fakultäten stattfindet, stellt N. auch das einschlägige Konkordatsrecht dar. Zudem geht er auf die Leitlinien der DBK zur Neuordnung der theologischen Studien von 1968, die Beschlüsse der Würzburger Synode sowie die Rahmenordnung für Diplomprüfungsordnungen in kath. Theologie von 1995 ein. Im siebten und letzten Abschnitt untersucht der Vf. die Situation an den einzelnen Theologenkonvikten und Priesterseminaren sowie an den Studienstätten der staatlichen und kirchlichen Hochschulen.

N. hat seiner Untersuchung einen Apparat von über 160 S. beigegeben. In einem Anhang sind beispielhaft Studienverlaufspläne und Ausbildungsordnungen sowie Statistiken abgedruckt. Einem ausführlichen Abkürzungsverzeichnis folgt ein Quellenverzeichnis, das auch die diözesanen Ausbildungs-, Studien- und Prüfungsordnungen als eigenen Unterpunkt enthält.

In seiner Einleitung hebt N. als Spezifikum seiner Arbeit hervor, dass er die wissenschaftlichen Aspekte der Priesterausbildung in den Vordergrund stellen möchte. Vor dem Hintergrund der reichen Problemgeschichte um das richtige Verhältnis von frommer Kirchlichkeit und nüchterner Wissenschaftlichkeit hat N. einen durchaus lohnenden Forschungsgegenstand ausgemacht. Leider hat er ihn nicht bearbeitet. Die Diss. macht über weite Strecken den Eindruck einer zwar fleißigen und opulenten, letztlich aber unzusammenhängenden Stoffsammlung. Auch wenn die historischen Ausführungen eine nützliche Orientierung bieten, die man in dieser kompakten Form nur selten findet, fehlt der Arbeit insgesamt eine stringente und in der Darstellung auch durchgehaltene Fragestellung. Besonders störend ist, dass seitenweise Rechtsnormen und kirchliche Dokumente ohne weiteren Erkenntnisgewinn paraphrasiert werden. Ermüdend wirken auch die Aufzählungen von Studienordnungen im Text. Man könnte das alles noch akzeptieren, wenn N. mit seiner Arbeit eine Quellensammlung und Literaturauswertung vorgelegt hätte, die für die weitere Forschung ein sicheres Fundament böte, dem man vertrauen könnte. Dies ist leider nicht der Fall.

So hat N. wichtige Standardwerke und einschlägige Aufsätze übersehen. Erwähnt seien nur *Gatz*, Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder, Rom 1994; *Heckel*, Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat, Tübingen 1986 und *Solte*, Theologie an der Universität, München 1971 als unverzichtbare Monographien, sowie die für das Thema grundlegenden Aufsätze von *Hegel*, Organisationsformen der diözesanen Priesterausbildung in Deutschland, in: FS Frings (1960) und W. *Weber*, Die wissenschaftlichen Ausbildungsinstitute für den theologischen Nachwuchs in Deutschland und Österreich: Größe und Strukturen der Institute, Aufbau des Studiums, in: JCSW 9 (1968).

Aber nicht nur bei der Literaturauswertung, auch bei den Realien bleibt N. unvollständig. So entgeht ihm, dass im Erzbistum Berlin ein Seminar des neokatechumenalen Weges (Priesterseminar Redemptoris Mater) besteht. Dort findet mit den philosophischen Studien sogar ein Teil der wissenschaftlichen Priesterausbildung im Seminar statt. Auch das Erzbistum Köln unterhält ein solches Seminar; in Fn. 1474 wird es immerhin beiläufig genannt. Das internationale Priesterseminar der Petrus-Bruderschaft in Wigratzbad mit seiner speziellen und daher interessanten Ausbildungsform wird nicht erwähnt. Beim Collegium Rudolphinum geht N. zwar auf die neue Organisationsform des Seminars in Heiligenkreuz ein, übersieht jedoch die damit einhergehende Verlegung der Spätberufenenausbildung nach Regensburg zum Oktober 2007 mit eigenem (!) Studienbetrieb im Regensburger Priesterseminar.

Ärgerlich ist N.s Nachlässigkeit bei den Formalia. Der Leser hätte dankbar eine vollständige Aufstellung der einschlägigen diözesanen Rechtsnormen mit Fundstelle begrüßt. Stattdessen findet er im entsprechenden Abschnitt des Anhangs bspw. unter der Rubrik „Hamburg" lediglich und kommentarlos dies: „http://www.erzbistum-hamburg.de/ (Stand: 13. März 2007)". Für das Erzbistum München führt N. die Lebensordnung des Herzoglichen Georgianums auf. Für das Bistum Limburg hingegen findet man keine einzige Quelle. Dabei wird auf S. 365 die Lebensordnung des Priesterseminars Sankt Georgen in Frankfurt a. M. nebst Fundstelle zitiert. Diese Lebensordnung findet sich, diesmal jedoch ohne Fundstelle, auch im Abkürzungsverzeichnis. Entsprechende Beispiele für unordentliches Arbeiten ließen sich noch viele aufführen.

Hätte sich der Vf. doch etwas Zeit zur Straffung, zur stringenten Ausrichtung auf eine konkrete Fragestellung und zur gründlichen Ausführung der Formalia genommen! Die Kanonistik wäre um eine interessante Studie zum Recht der wissenschaftlichen Theologie reicher.

Hagen Eric W. Steinhauer

Ott, Michael: **Ausbildung islamischer Religionslehrer und staatliches Recht**. – Berlin: Duncker & Humblot 2009. 271 S. (Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft, 189), kt € 68,00 ISBN: 978–3–428–12948–5

Fragestellungen der Integration des Islam in das überkommene staatskirchenrechtliche System zählen gegenwärtig zu den wichtigen Gegenständen der religionsrechtlichen Diskussion. Mit seiner im Vergleich zu den christlichen Kirchen vollkommen anderen Organisationsstruktur, die gerade nicht in einer korporativ verfassten Religionsgesellschaft mit hierarchisch kompetenten Ansprechpartnern besteht, stellt der Islam für viele bewährte Formen der Kooperation von Staat und Kirche eine besondere Herausforderung dar. Das gilt auch für die Ausbildung islamischer Religionslehrer an staatlichen Hochschulen. Die dabei auftretenden Probleme behandelt Michael Ott in einer Münsteraner juristischen Diss. aus dem Jahre 2008.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile. Nach einem kurzen Problemaufriss und einer Darstellung des Gangs der Untersuchung behandelt O. im zweiten Teil die verschiedenen Formen der Religionslehrerausbildung und ihre Rechtsgrundlagen am Beispiel der Situation in Nordrhein-Westfalen. Dabei werden nicht nur die beiden großen Kirchen, sondern auch der griechisch-orthodoxe, syrisch-orthodoxe und jüdische Religionsunterricht berücksichtigt. Die Alt-Katholiken werden nicht erwähnt, obwohl sie an der Univ. Bonn eine eigene theologische Ausbildungsstätte besitzen und jedenfalls in Bayern auch alt-katholischer Religionsunterricht erteilt wird. Im dritten Teil beschreibt O. konkrete Versuche, einen islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen zu verankern. Die verfassungsrechtliche Frage, ob und in welchem Maße die religiöse Seite bei der Einrichtung und Durchführung einer staatlich veranstalteten Religionslehrerausbildung zu beteiligen ist, behandelt O. im vierten Teil, der mit über 130 S. das Herzstück der Abhandlung bildet.

Zunächst thematisiert O. das islamische Theologieverständnis. Recht knapp wird dabei die islamische Theologie unter den Wissenschaftsbegriff des Grundgesetzes subsumiert. Spätestens die Regensburger Rede Papst Benedikts hat aber gezeigt, dass das Verhältnis islamischer Theologie zum aufgeklärter Rationalität verpflichteten Wissenschaftsbegriff des Grundgesetzes einiger Worte bedarf. Allein die Vereinbarkeit von Theologie an sich mit diesem Wissenschaftsbegriff zu bejahen, ist nicht im Ergebnis, wohl aber in der Begründung zu kurz gegriffen. Zutreffend stellt O. fest, dass die Einrichtung einer islamischen Religionslehrerausbildung wegen der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates der Mitwirkung der betroffenen Religionsgemeinschaft bedarf. Weiterhin arbeitet er heraus, dass einer Religionsgemeinschaft von Verfassungs wegen das Recht auf Berücksichtigung ihres religiösen Selbstverständnisses zusteht und sich daraus auch Mitwirkungsrechte bei der konkreten Durchführung der Religionslehrerausbildung ergeben. O. macht deutlich, dass es ohne einen wie auch immer organisierten islamischen Ansprechpartner hier keine staatliche Ausbildung geben kann. Wichtig ist dies v. a. bei der Bekenntnisbindung des theologischen Hochschulpersonals. Mit der ganz herrschenden Meinung im Staatskirchenrecht bejaht O. Mitspracherechte der jeweiligen Religionsgemeinschaft bei der Anstellung von Hochschullehrern sowie bei einer möglichen Entfernung dissentierender Theologen. Diese Mitspracherechte werden in ihrer konkreten Gestalt aber nicht von der Verfassung vorgeschrieben. Sie ergeben sich aus dem Selbstverständnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft. So sei in evangelischen Staatskirchenverträgen im Gegensatz zu Vereinbarungen mit der kath. Kirche kein für die staatliche Seite verbindliches Kirchenvotum zu finden. O. übersieht hier zwar Art. 4 Abs. 2 Satz 2 des Güstrower Vertrages (Mecklenburg-Vorpommern), wonach der Staat gegen eine Stellungnahme der ev. Kirche keinen Theologen anstellt. Doch ändert das nichts an der zutreffenden Feststellung, dass es der jeweiligen Religionsgemeinschaft zukommt, eine ihrem Selbstverständnis entsprechende Verbindlichkeit ihrer Stellungnahme von der staatlichen Seite einzufordern. O. nimmt an, dass auch eine bloß gutachterliche Einbeziehung einzelner religiöser Vertreter eine ausreichende Beteiligungsform darstellen kann, sofern die religiöse Seite damit einverstanden ist. Für den Islam sieht er hier einen gangbaren Weg zur verfassungskonformen Berufung von islamisch-theologischem Lehrpersonal. Die Vorschriften über die Durchführung von Berufungsverfahren in den geltenden Hochschulgesetzen lassen eine solche Form der gutachterlichen Mitwirkung bereits zu. Soweit es um die Entfernung eines dissentierenden Theologen geht, betont O. die besondere Rolle des Grundrechts der Wissenschaftsfreiheit und fordert mit neueren Stimmen der staatskirchenrechtlichen Literatur einen von der staatlichen Seite zu garantierenden Grundrechtsschutz durch Verfahrensgestaltung für den betroffenen Theologen. Bei der Frage der Bekenntniszugehörigkeit der Studierenden will O. zwar nicht die Aufnahme des Studiums der islamischen Theologie, wohl aber die Ablegung des Examens von der Religionszugehörigkeit abhängig machen. Für die pädagogische und didaktische Qualifikation künftiger Religionslehrer ist nach O. grundsätzlich die staatliche Seite zuständig.

Beschlossen wird die Arbeit von einem Quellenverzeichnis, das neben der verwendeten Literatur auch Auskunft über Interview- und Briefpartner des Vf.s sowie benutzte Online-Ressourcen gibt. Das Register ist knapp, aber mit Bedacht erstellt.

O.s Arbeit ist von dem anerkennenswerten Bestreben geleitet, die Ausbildung islamischer Religionslehrer an staatlichen Hochschulen trotz des Fehlens eines stabil organisierten islamischen Ansprechpartners zu ermöglichen. Richtig ist dabei, dass einer Religionsgemeinschaft eine ihrem Selbstverständnis fremde Mitwirkung nicht aufgedrängt werden darf und sich eine unkritische Übernahme der mit den Kirchen vereinbarten Verfahrensweisen auch für den Islam verbietet. Gleichwohl bleiben Fragen offen. V. a. im theologischen Lehrkonflikt kann es problematisch sein, wer letztlich für die islamische Seite verbindlich sprechen darf. O.s Bemerkung, dass eine Religionsgemeinschaft auch rein religionswissenschaftlich ausgebildete Lehrkräfte akzeptieren könnte, kann vielleicht als möglicher Ausweg aus dieser Schwierigkeit verstanden werden. Insgesamt hat O. eine gut lesbare, informative und in ihren Ergebnissen stets ausgewogene Arbeit vorgelegt.

Hagen Eric W. Steinhauer

Kurzrezensionen

Wissenschaft und Geselligkeit. Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796–1802, hg. v. Andreas Arndt. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2009. (XII) 145 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–11–020349–3

Im Juli 2007 veranstaltete die Schleiermacher-Forschungsstelle an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften ein kleines Symposion. Ausgerichtet auf die Frühromantik kommen unterschiedliche Facetten und Betätigungsfelder des „Genies der Freundschaft", Friedrich Schleiermacher, in den Blick. Seine „Wohngemeinschaft mit Friedrich Schlegel" wird von Andreas Arndt als „literarische Ehe" präsentiert, die von wechselseitiger Inspiration lebte und in der Platon-Interpretation, gerade aber auch in S.s Hermeneutik-, Ethik- und Dialektikkonzeption ihren Niederschlag fand. Simon Gerber analysiert instruktiv S.s Tätigkeit als Prediger an der Charité, und Wolfgang Virmond steuert eine auch die anderen Wirkungsstätten erfassende Liste der seinerzeitigen Predigttermine bei. „Der frühe Schleiermacher und die Frauen" ist ein stets kontrovers verhandelter Komplex, dem Virmond außerdem nachgeht – „nur in Kooperation der Geschlechter" könne „das heikle Thema angemessen dargestellt" (46) werden. Ein ganz anderes Gebiet illustriert Ursula Klein, wenn sie den „Chemiekult der Frühromantik" vorstellt und S. in diesen einbindet, besuchte er doch fasziniert einschlägige Vorlesungen von Martin Heinrich Klaproth. Doris Reimer widmet sich dem produktiven Zusammenwirken von S. und dem Verleger Georg Andreas Reimer. Insgesamt liegt ein schmaler Sammelbd. vor, der zwar inhaltlich nur wenig geschlossen ist, aber trotzdem eine Vielfalt wichtiger Einzelaspekte enthält, die die S.-Forschung um weitere Details kreativ bereichern. A. C.

Das Leben. Bd. 1: **Religion und Aufklärung**, hg. v. Petra Bahr / Stephan Schaede. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 530 S., kt € 89,00 ISBN: 978–3–16–149818–3

Das Ansinnen der Hg. Petra Bahr und Stephan Schaede ist es, verschiedene Aspekte des Lebensbegriffes aus historisch-systematischer Perspektive zu beleuchten. Einem gegenwärtig viel diskutierten Feld, dem es an semantischer Klarheit fehlt, soll damit gleichermaßen Grundlegung und Prüfstein geboten werden. Enthalten sind 20 Beiträge, beginnend bei Platon und endend mit Schelling; weitere drei Bd.e der Reihe sind in Planung. Neben exegetisch-biblischen Deutungen und Lebenssemantiken der mittelalterlichen Theologie finden sich auch Beiträge zum Vitalismus, zur „Immanenzlust" bei Bruno und Spinoza sowie zur Teleologiekritik Kants. Mit diesem umfangreichen Überblick, der nicht den Anspruch einer Gesamtschau erhebt, wird Bd. 1 der begriffsinhärenten Komplexität für die behandelte Zeit gerecht. Allerdings wird die Rede vom Leben erst ab der Mitte des 19. Jh.s mit den großen Wendungen und Brüchen in Biologie, Medizin und Technik konfrontiert. Im 20. Jh. wird man durch die Möglichkeit der künstlichen Befruchtung, die Entschlüsselung des Genoms und neurowissenschaftliche Erkenntnisse zu einem erneuten Überdenken alter Konzepte gezwungen; der Begriff wird polysemantisch verwendet. Die folgenden zwei Bd.e wollen diese ungleich komplexere Geschichte des Begriffs bis in die Gegenwart fortschreiben, der letzte Bd. soll systematischen Positionsbestimmungen vorbehalten sein. So bleibt mit Spannung abzuwarten, ob die gesamte Reihe den Erwartungen gerecht wird, die diese Grundlegung gesetzt hat. F. B.

Weltoffen aus Treue. Studientag zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Christoph Böttigheimer / Erich Naab. – Sankt Ottilien: EOS 2009. 284 S. (Extemporalia, 22), kt € 18,50 ISBN: 978–3–8306–7401–6

Benedikt XVI. hat 2009 die Exkommunikation von vier traditionalistischen Bischöfen der Piusbruderschaft aufgehoben, ohne dass es Anzeichen für eine veränderte Haltung der Bruderschaft zum Zweiten Vatikanum gegeben hätte. Der sich daraus ergebenden Frage nach der Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse für die heutige Kirche (und auch für ihr höchstes Lehramt) ging ein Studientag der Theol. Fak. Eichstätt nach, der im vorliegenden Bd., um einige weitere Beiträge ergänzt, dokumentiert wird.

Das Spektrum reicht thematisch von der Frage nach einer angemessenen Konzilshermeneutik über die Haltung des Konzilstheologen Ratzinger zu GS und das Verhältnis der Kirche zum Judentum bis zur erneuerten Sakramentenliturgie und kirchenrechtlichen Problemen; im Hintergrund steht dabei immer die drängende Frage: Was für eine Kirche möchten wir sein? Die Vielfalt der Themen und Perspektiven ist Stärke und Schwäche des Bd.es zugleich: Einerseits wird so eine facettenreiche Auseinandersetzung möglich, andererseits entfernen sich einzelne Beiträge ziemlich weit von der eigentlichen Fragestellung des Studientages. Die Qualität der Aufsätze ist durchaus unterschiedlich; erhellend sind insbes. die wohltuend nüchternen Überlegungen Thomas Schüllers zur kirchenrechtlichen Situation der Piusbruderschaft und der Beitrag Erich Naabs, in dem er exemplarisch (besonders an Markion und Anselm v. Canterbury) und mit Blick auf die schwierige Situation heute die wechselvolle Geschichte christlich-jüdischer Beziehungen nachzeichnet. S. H.

Fuchs, Ottmar: **Im Innersten gefährdet**. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk. – Innsbruck: Tyrolia 2009. 175 S. (Editio Ecclesia Semper Reformanda, 4), geb. € 17,95 ISBN: 978–3–7022–3030–2

Nicht weniger als ein „pastorale[s] Schisma zwischen der Realität der Pastoral und denen, die dafür in den oberen Etagen verantwortlich sind" (15), analysiert der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs in seinem neuen Buch. Um diesem entgegenzuwirken, muss der Glaube der Kirche immer wieder von Neuem in die Pluralitäten der nachmodernen Gesellschaft hinein ausbuchstabiert werden. Diese Aufgabe ist dem ganzen Gottesvolk und in ihm in besonderer Weise den kirchlichen Diensten (vgl. Kap. 3: „Das priesterliche Amt: wie der Sabbat – für die Menschen!", 49ff; Kap. 4: „Dienst am sakramentalen Diakonat", 69ff) aufgegeben. Theologisch betrachtet haben die ekklesialen Ämter also nicht bloß für die Glaubensvergewisserung *ad intra* einzustehen, sondern – resultierend aus dem Auftrag, das Evangelium der ganzen Welt zu verkünden (Mk 16,15) – auch die Verantwortung *ad extra* wahrzunehmen. Kirchliche Vollzüge werden somit als „Verbindungsorte zwischen kompakter und dispersiver Kirche" (104) beschreibbar.

F. konkretisiert seine Ausführungen abschließend in „Richtungsanzeigen für die Zukunft" (117), die in ihren Hauptforderungen heißen: 1. Pluralisierung der kirchlichen Präsenzformen (einschließlich der Pfarrgemeindestruktur!) (vgl. 121ff), 2. Erstnehmen aller Berufungen im Gottesvolk durch die (eben nicht androzentrisch verengte) Einführung von „personae probatae" (130), 3. Reformulierung des alten Arbeiterpriesterprojekts im Rahmen einer lebensraumorientierten Pastoral (vgl. 138f), 4. Neudefinition der Aufgaben von Theolog/inn/en zwischen Haupt- und Ehrenamtlichkeit (vgl. 139ff). U. E.

Oeldemann, Johannes: **Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit?** Kleine Einführung in die Ökumene. – Regensburg: Pustet 2009. 198 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–7917–2206–1

Johannes Oeldemann strebt mit seiner kleinen Einführung eine Bestandsaufnahme der aktuellen Situation der Ökumene an, die sich vorrangig nicht an Fachtheologen, sondern an Interessierte in Gemeinde und theologischer Ausbildung richtet. Die Einführung soll zeigen, dass die Einheit der Christen sichtbare und erfahrbare Wirklichkeit werden kann.

Nach einleitenden Begriffsbestimmungen und Ausführungen zu den biblischen Grundlagen der Einheit der Christen bietet O. Einblicke in die Konfessionsvielfalt. Er skizziert die Geschichte der ökumenischen Bewegung in Grundzügen und berücksichtigt besonders die Öffnung der katholischen Kirche. Neben den Ergebnissen ökumenischer Dialoge werden auch andere Wege und Methoden der Ökumene beschrieben: Das gemeinsame Zeugnis der Christen in sozialethischen Fragen und die ökumenische Zusammenarbeit vor Ort spielen hier eine ebenso wichtige Rolle in der Ökumene wie die Aufbereitung trennender Lehrfragen. Eine klar systematisierte Präsentation ökumenischer Zielvorstellungen von der Einheit der Christen rundet die Darstellung ab.

Die Einführung eignet sich hervorragend für die Zielgruppe und zur Erstinformation. Weiterführende Literaturhinweise, bei denen die konfessionelle Perspektive ausgewiesen ist, schließen jedes der acht Überblickskap. ab. M. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Wahrheit auf dem Weg. Festschrift für Ludwig Hödl zu seinem fünfundachtzigsten Geburtstag, hg. v. Manfed Gerwing / Heinrich J. F. Reinhardt. – Münster: Aschendorff 2010. 320 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 72), kt € 47,00 ISBN: 978–3–402–10282–4.

Altes Testament

Introduction à l'Ancien Testament, hg. v. Thomas Römer / Jean-Daniel Macchi / Christophe Nihan. – Genève: Labor et fides 2009. 899 S., € 45,00 ISBN: 978–2–8309–1368–2.

Moll, Sebastian: Die christliche Eroberung des Alten Testaments. – Berlin: University Press 2010. 77 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–940432–80–3.

Kirchengeschichte

Angenendt, Arnold: Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien, eingel. u. hg. v. Hubertus Lutterbach. – Aschendorff: Münster 2010. 260 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–402–12836–7.

„Blick zurück im Zorn?" Kreative Potentiale des Modernismusstreits, hg. v. Rainer Bucher / Christoph Heil / Gerhard Larcher / Michaela Sohn-Kronthaler. – Innsbruck: Tyrolia 2009. 243 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 17), kt € 21,00 ISBN: 978–3–7022–3032–6: 9–31: Weiss, O.: Der Modernismus: Sammelbecken aller Häresien oder Aufruf zur Erneuerung der Kirche?; 32–56: Siebenrock, R. A.: Erfahrung – Geschichte – Immanenz. Theologische Herausforderungen der Moderne im Blick auf John Henry Kardinal Newmans theologische Leitideen; 57–60: Esterbauer, R.: Lange Schatten des Antimodernismus; 61–84: Arnold, C.:

Antimodernismus und römisches Lehramt; 85–95: LIEBMANN, M.: Laien – „Feinde der Kirche"?; 96–109: BUCHER, R.: Es ging nicht nur um Wissenschaft. Die antimodernistischen Dekrete als Konsequenz des „Dispositivs der Dauer"; 110–130: HÖFER, R.: Modernismus versus Reformkatholizismus in Österreich; 131–153: SOHN-KRONTHALER, M.: Österreich im Modernismusstreit: Die Causa Albert Erhard und die Österreichische Bischofskonferenz; 154–169: HEIL, C.: Exegese als „objektive kritische Geschichtsforschung" und die päpstliche Zensur. Die kirchliche Verurteilung von Friedrich Wilhelm Maier 1912; 170–173: SCHILLER, J.: Exegese und ihre Kontexte. „Alttestamentliche" Anmerkungen zum Beitrag von Christoph Heil; 174–185: LARCHER, G.: Geschichte – Dogma – Tradition. Blondels Intervention im Modernismusstreit und aktuelle Perspektiven; 186–193: KÖRNER, B.: Alfred Loisys „Nestorianismus" oder: Wie spielen kirchliche Tradition und historisch-kritische Exegese zusammen? Versuch einer Rechenschaft im Anschluss an Maurice Blondel; 194–216: GINTHER, C.: George Tyrell – Eine Stimme aus einer missionarischen Kirche; 217–232: SANDER, H.-J.: Von der Modernismus- zur Postmodernismus-Krise. Eine Ortsbestimmung angesichts des Horrors vor Relativismus und der Zumutung von Relativität; 233–239: AMMICHT-QUINN, R.: Vom Schrecken der Vielstimmigkeit; 240–243: FRANZ, A.: Theologie heute: Zwischen „Antimodernismus" und „Antipostmodernismus".

Dossetti, Giuseppe: La fede e la storia. Studi nel decennale della morte. Testi e ricerche di scienze religiose, hg. v. Alberto Melloni. – Bologna: Il Mulino 2007. 415 S. (nuova serie, 39), kt € 29,00 ISBN: 978–88–15–12069–4.

Epistolario Clemente Rebora. Vol. III. 1945–1957. Il ritorno alla poesia, hg. v. Carmelo Giovannini. – Bologna: Edizioni Dehonianae Bologna 2010. 634 S. (series major, XII), geb. € 52,00 ISBN: 978–88–10–41519–1.

Feldmann, Christian: Martin Luther. – Hamburg: Rowohlt 2009. 160 S. (rororo monographie, 50706), pb. € 8,95 ISBN: 978–3–499–50706–9.

Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Beiträge zu Biographie und Werkgeschichte, hg. v. Gunther Wenz. – München: C. H. Beck 2009. 125 S. (Werke des Verlags der Bayerischen Akademie der Wissenschaften bei C. H. Beck / Philosophisch-historische Klasse: Abhandlungen Neue Folgen, 133), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–7696–0951–6.

Scheele, Paul-Werner: Als Journalist beim Konzil. Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session. Mit einem Beitrag von Karl Hillenbrand: Das Konzil und seine Folgen. – Würzburg: Echter 2010. 175 S., brosch. € 9,90 ISBN: 978–3–429–03263–0.

Philosophie

Adelmann, Dieter: „Reinige dein Denken". Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen, hg. v. Görge K. Hasselhoff. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2010. 351 S., kt € 39,80 ISBN: 978–3–8260–4301–7.

Beiner, Marcus: Humanities. Was Geisteswissenschaft macht. Und was sie ausmacht. – Berlin: Berlin University Press 2009. 154 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–940432–55–1.

Buskes, Chris: Evolutionär denken. Darwins Einfluss auf unser Weltbild. – Darmstadt: Primus 2008. 360 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–89678–383–7.

Gardeil, Henri-Dominique: Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. – Paris: Cerf 2007. Bd. 1: Introduction – Loqique – Cosmologie. (XV) 171 S., kt € 24,00 ISBN: 978–2–204–08396–6 ; Bd. 2: Psychologie – Métaphysique. 247 S., kt € 24,00 ISBN 978–2–204–08397–3.

Müller, Klaus: Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln. – Münster: Aschendorff 2009. 283 S., geb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–12835–0.

Knöpker, Sebastian: Existenzieller Hedonismus. Von der Suche nach Lust zum Streben nach Sein. – Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 2009. 362 S. (Seele, Existenz und Leben, 9), kt € 24,90 ISBN: 978–3–495–48329–9.

Köhler, Theodor W.: De quolibet modo hominis. Alberts des Großen philosophischer Blick auf den Menschen. – Münster: Aschendorff 2009. 37 S. (Lectio Albertina, 10), brosch. € 9,20 ISBN: 978–3–402–11191–8.

Senner, Walter: Alberts des Großen Verständnis von Theologie und Philosophie. – Münster: Aschendorff 2009. 65 S. (Lectio Albertina, 9), brosch. € 9,20 ISBN: 978–3–402–11190–1.

Fundamentaltheolgie

Glauben lernen in einer mündigen Welt. Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006, hg. v. Franz Eichinger / Johann Berger / Hansjörg Eichmeyer. – Wien: Evangelischer Presseverband 2006. 212 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–85073–014–3.

Hailer, Martin: Götzen, Mächte und Gewalten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 208 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 33), kt € 19,90 ISBN: 978–3–525–61611–6.

Hodžić, Mislav: La Genesi della fede. La formazione della coscienza credente tra essere riconosciuto ed essere riconoscente (Tesi Gregoriana). – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2009. 272 S. (Serie Teologia, 171), kt € 20,00 ISBN: 978–8–878–39142–0.

Theobald, Christoph: Il Cristianesimo Come Stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità. – Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2009. Bd. 1: 445 S., € 36,50 ISBN: 978–88–10–40588–8; Bd. 2: 441 S., brosch. € 41,50 ISBN: 978–88–10–40589–5.

Waldenfels, Hans: Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft. – Paderborn: Schöningh 2008. 187 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–76680–9.

Dogmatik

Chi ha paura del vaticano II? A cura di Alberto Melloni e Giuseppe Ruggieri, hg. v. Peter Hünermann u. a. – Rom: Carocci 2009. 151 S. (Le sfere, 45), brosch. € 16,50 ISBN: 978–88–430–4811–3.

Dittrich, Achim: Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels. – Würzburg: Echter 2009. 1168 S. (Bonner Dogmatische Studien, 44), kt € 90,00 ISBN: 978–3–429–03104–6.

Dürr, Oliver: Der Engel Mächte. Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 326 S. (Forum Systematik, 35), kt € 39,00 ISBN: 978–3–17–020854–4.

Karl Rahner 1904–1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner, hg. v. Ralf Miggelbrink. – Münster: LIT 2009. 183 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 29), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–8258–1899–9: 9–25: SATTLER, D.: Ökumenische Perspektiven in der geistlichen Tradition von Karl Rahner; 27–41: RUSTER, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik; 43–75: WESS, P.: Transzendentale Geoffenbartheit Gottes? Zur Frage der Transzendenz Gottes in der Theologie Karl Rahners; 77–103: SIEBENROCK, R. A.: Universalität und Differenz im Christlichen. Erinnerung an die Unterscheidung von „Natur und Gnade" nach Karl Rahner; 105–147: NITSCHE, B.: „... die Fragen wagen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen". Karl Rahners Ringen um ein transzendentales Denken als Erbe und Auftrag; 149–181: MIGGELBRINK, R.: Erkenntnis des Gott-Geheimnisses. Bedeutung und Zukunft von Rahners Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

Choné, Aurélie: Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse – Passeurs entre orient et occident. Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890–1940). – Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg 2009. 411 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–2–86820–496–0.

Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherischen/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit. – Paderborn/Frankfurt a. M.: Bonifatius/Lembeck 2009. 218 S., € 24,90 ISBN: 978–3–89710–421–1/978–3–87476–574–9.

Die Ringparabel und das Projekt Weltethos, hg. v. Hans Küng / Karl-Josef Kuschel / Alois Riklin. – Göttingen: Wallstein 2010. 256 S. (Kleine politische Schriften, 17), geb. € 24,00 ISBN: 978–3–8353–0615–8.

Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch/Altkatholischen Dialogkommission, hg. v. Internationale Römisch-Katholisch/Altkatholische Dialogkommission. – Paderborn: Bonifatius/Lembeck 2009. 85 S., kt € 12,90 ISBN: 978–3–89710–456–3.

Neudecker, Reinhard: Die vielen Gesichter des einen Gottes. Christlich-Jüdischer Dialog: eine Anfrage an Exegese, Theologie und Spiritualität. – Vallendar-Schönstatt: Rom und Patris Verlag 2010. (IX) 245 S., pb. € 19,80 ISBN 978–88–7653–646–5.

Surd, Matei Mihai: Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger. Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit. – Sankt Ottilien: Eos 2009. 251 S. (Theologische Reihe, 89), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–8306–7366–8.

Moraltheologie

Lawrence JR., Raymond J.: Sexualität und Christentum. Geschichte der Irrwege und Ansätze zur Befreiung. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 290 S. (Editio Ecclesia semper reformanda, 5), geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7022–3061–6.

Christliche Sozialethik

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Kinderbetreuung in der ersten Lebensphase zwischen Familie, Kirche und Staat, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes. – Münster: Aschendorff 2009. (XII) 181 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 43), kt € 32,80 ISBN: 978–3–402–10561–0: 7–38: SEILER, C.: Verfassungsfragen zur staatlichen Unterstützung der elterlichen Erziehung; 69–95: SPIEKER, M.: Voraussetzungen, Ziele und Tabus der Krippenpolitik in Deutschland. Sozialethische Anmerkungen zur Rolle der Familie; 117–137: WIESNER, R.: Die Kleinkindbetreuung in der Familienpolitik der Bundesregierung.

Welcher Mensch ist das Maß? Kultureller Streitfall Menschenbild, hg. v. Thomas Herkert / Karsten Kreutzer. – Freiburg i. Br.: Verlag der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg 2009. 108 S., pb. € 9,80 ISBN: 978–3–928698–34–4.

Praktische Theologie

Laien gestalten Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile. Festausgabe für Maximilian Liebmann zum 75. Geburtstag, hg. v. Michaela Sohn-Kronthaler / Rudolf K. Höfer. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2009. 433 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 18), brosch. € 36,00 ISBN: 978–3–7022–3047–0.

Strobl, Anna: Was Graz glaubt. Religion und Spiritualität in der Stadt. – Innsbruck: Tyrolia 2010. 594 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 19), brosch. € 29,00 ISBN: 978–3–7022–3048–7.

Verantwortet Kirche sein – hier und heute, hg. v. Richard Hartmann / Jörg Disse. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht 2009. 203 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 50), kt € 16,00 ISBN 978–3–7820–0914–0.

Missionswissenschaft

Bohnert, Cristino: Christliche Mission im paraguayischen Chaco. Das Wirken der Oblaten-Missionare im 20. Jahrhundert. – Nettetal: Steyler 2009. 366 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 91), pb. € 29,80 ISBN 978–3–8050–0561–6.

Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich, hg. v. Mariano Delgado / Hans Waldenfels. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 638 S (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 12), kt € 69,00 ISBN: 978–3–17–021240–4.

Migration: Herausforderung für die religiöse Identität II. / Forum Mission, 5/2009, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Luzern: Brunner 2008. 310 S., € 32,00 ISBN: 978–3–03727–024–0: 12–44: HEINIGER, E.: Keine Fremde, die nicht zur Heimat werden könnte. Keine Heimat, die nicht zur Fremde werden könnte; 45–57: LENZIN, R.: Loyalty and Belonging. Reflections on Muslim Identity in Europe; 58–67: CLAVER, F.: Philippine Migrant Labor: The Challenge to their Religious Identity; 68–88: SCORALICK, R.: „an den Strömen Babels..." (Ps 137,1); 89–112: KIRCHSCHLÄGER, W.: In den Westen ... Anmerkungen zum Weg des Christentums in die griechische und römische Welt in neutestamentlicher Zeit; 113–132: GOVINDEN, D. Betty: Claiming Pandita Ramabai in an Indian Chris-

tian Diasporic Location in the Early 20th Century – „Spelling out the Fragments of a Broken Geography"; 133–154: WALPEN, B.: „Weiß ich, was ein Mensch ist? Ich kenne nur seinen Preis" – Thesen zu Migration im Neoliberalismus; 155–170: SCHREITER, R.: Spaces for Religion and Migrant Religious Identity; 171–185: LANDMAN, C.: Religious Identity of Migrant Farm Workers in Hoedspruit, South Africa; 186–204: WALDENFELS, H.: Zerstört Multikulturalität den Kern der christlichen Botschaft?; 205–216:VOGEL, H.: Migration und Religion – zwei Schlüssel zur menschlichen Identität; 217–240: UZOR, C.: Epistemic Transformation of an African Theologian in Europe – „Migration: Challenge to Religious Identity" – A personal Account; 241–261: HAAS, L. P.: Christianos latinoamericanos en el este de Suiza.

Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Benedikt Kranemann / Josef Pilvousek / Myriam Wijlens. – Erfurt: Echter 2009. 255 S. (Erfurter Theologische Schriften, 38), pb. € 16,00 ISBN 978–3–429–03085–8.

Nguyen, Duc-Vinh: „Führe dein Leben so, dass du den Kindern Tugenden hinterlässt! Seelsorge unter Vietnamesen in Ostdeutschland und Osteuropa aus pastoralpsychologischer Perspektive. – Nettetal: Steyler 2009. 374 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 90), kt € 29,80 ISBN 978–3–8050–05539–3.

Richard Wilhelm (1873–1930). Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts, hg. v. Hartmut Walravens. – Nettetal: Steyler 2008. 316 S. (Collectanea Serica), pb. € 45,00 ISBN: 978–3–8050–0553–1.

Religionswissenschaft

Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd-Dialog. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a. M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2008. 272 S. (Denktraditionen in Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 28), pb. € 21,90 ISBN: 978–3–88939–905–2: 43–59: BICKMANN, C.: Wahrheitsbezogenes Wissen zwischen „Dao-learning" und „logical inquiry". Wege des Denkens zwischen Ost und West; 63–73: KANYANDAGO, P.: African Endogenous Knowledge Systems: A Foundation for Promoting Dialogue among Cultures; 75–93: KASANDA, A.: Du sorcier au laboratoire. Les traditions africaines du savoir et le dialogue interculturel; 95–105: NGOENHA, S. E.: Ubuntu: Novo modelo de justicia glocal?; 109–119: FURTADO, V. G.: A Critique of Dalit Tradition. Conception of a Utopia for Dalits; 121–133: RAJAN, N.: Dalit rationality and the problem of „radical alterity"; 135–151: SABGBONG, K. / JEONGMIN, P.: Selbst-Sehen oder Selbst-Hören? Zwei Wege des Selbstbewusstseins; 153–170: YONGHWAN, C. / GOOYONG, P. / DOHYANG, R.: The Experience of Modernity and Changing Conceptions of Knowledge in Korean Confucianism; 173–183: VICENS, J. / CANADELL, A.: The Wisdom of the Earth; 185–197: WITSCH, M.: Humankapital oder Bildungssubjekt? – Pädagogik zwischen Okkupation und Autonomie; 199–209: SCHELKSHORN, H.: Western Science – a monoculture of the mind? Some remarks on Vandana Shiva's criticism; 211–213: MONTES DE SOMMER, M.: Einige Gedanken zum Dialog der Wissenskulturen. Asiatische und europäische Traditionen; 217–237: BECKA, M. / HAKER, H.: Denk-Kulturen – Clash of Rationalities; 239–249: SANTOS HERCEG, J. G.: El ámbito filosófico-académico como lugar de exclusión de otros saberes. De la a-normalidad a la normalidad como cambio de „estilo"; 251–265: TUBINO, F.: De la injusticia cognitiva al diálogo de culturas; 267–271: BÜCHEL, H.: Perspektiven für die Begegnung der Wissenskulturen.

Im Netz des Indra. Das Museum of World Religions (Taipeh), sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik, hg. v. Annette Wilke / Esther Guggenmos. – Münster: LIT 2008. 340 S. (Veröffentlichungen des Centrums für Religiöse Studien Münster, 7), kt € 24,90 ISBN: 978–3–8258–9484–9.

Schlette, Heinz Robert: Die Verschiedenheit der Wege. Schriften zur „Theologie der Religionen" (1959–2006). – Bonn: Borengässer 2009. (XI) 194 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 18), geb. € 27,00 ISBN: 978–3–923946–79–2.

Liturgiewissenschaft

Kunze, Axel Bernd: ... In Frieden scheiden. Das Memento Mori in der Feier der Tagzeiten. – Marburg a. d. Lahn: Tectum 2006. 171 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–8288–9195–1.

Parsch, Pius: Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet v. Harald Buchinger. – Würzburg: Echter 2008. 730 S. (Pius Parsch Studien, 7), pb. € 68,00 ISBN: 978–3–429–02939–5.

Mystik und Spiritualität

„... biographischer und spiritueller werden". Anstösse für ein zukunftsfähiges Christentum, hg. v. Christoph Gellner. – Zürich: Edition NZN bei TVZ 2009. 175 S., pb. € 24,00 ISBN: 978–3–290–20052–7.

Cebollada, Pascual: Experiencia y misterio de Dios. – Madrid: San Pablo 2009. 323 S., ISBN: 978–3–84285–3533–5.

Einladung ins Heilige. Guardini neu gelesen, hg. v. Peter Reifenberg. – Würzburg: Echter 2009. 215 S., brosch. € 15,00 ISBN: 978–3–429–02903–6.

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, aus dem Mittelhochdeutschen übers. u. hg. v. Gisela Vollmann-Profe. – Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. 829 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–458–70025–8.

Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart, hg. v. Peter Dinzelbacher. – Berlin: de Gruyter 2009. 227 S. (Theophrastus Paracelsus Studien, 1), geb. € 89,95 ISBN: 978–3–11–02097–7.

Kirchenrecht

Sebott, Reinhold: Gnadenrecht. Der Beitrag von Hans Adolf Dombois zur Fundamentalkanonistik. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 330 S., geb. € 57,80 ISBN: 978–3–631–58718–8.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, 79098 Freiburg i.Br.
Dr. Patrick Becker, Kapuzinergasse 2, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Reinhard von Bendemann, Leibnizstr. 4, 24118 Kiel
Tina Binder, Waldstr. 11, 91568 Neuendettelsau
Dipl.-Theol. Julia Enxing, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Gotthard Fuchs, Ringoldstr. 3, 65203 Wiesbaden
Prof. Dr. Johannes Günter Gerhartz SJ, Jägerstr. 24, 52066 Aachen-Burtscheid
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
MMag. Wolfgang Grünstäudl, Fortstr. 7, 76829 Landau
Dr. Heiko Jadatz, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig
Prof. Dr. Renate Jost, Waldstr. 11, 91568 Neuendettelsau
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Rupert Klieber, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Judith Könemann, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Axel Bernd Kunze, Universitätsring 15, 54286 Trier
Prof. Dr. Christof Landmesser, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dipl. Theol. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Jonas Leipziger, Waldstr. 11, 91568 Neuendettelsau
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Evgenij Pilipenko, Nizhnaja Syromjatnitscheskaja ul. 10a, 105120 Moskau, Russland
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Thomas Schüller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Eric Steinhauer, Lindenweg 8, 59602 Rüthen-Kallenhardt
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
PD Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
doc. ThDr. Jiří Vogel, Pacovská 350/4, 14021 Praha 4, Česká republika
lic. phil. Rafael Walthert, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz
Dr. Margit Wasmaier-Sailer, Johannisstr. 1–4, 48143 Münster
Dr. Thomas Weiß, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, 53229 Bonn
PD Dr. Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, 53111 Bonn
Prof. Dr. Peter Zimmerling, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, 48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, 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, 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 Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2010

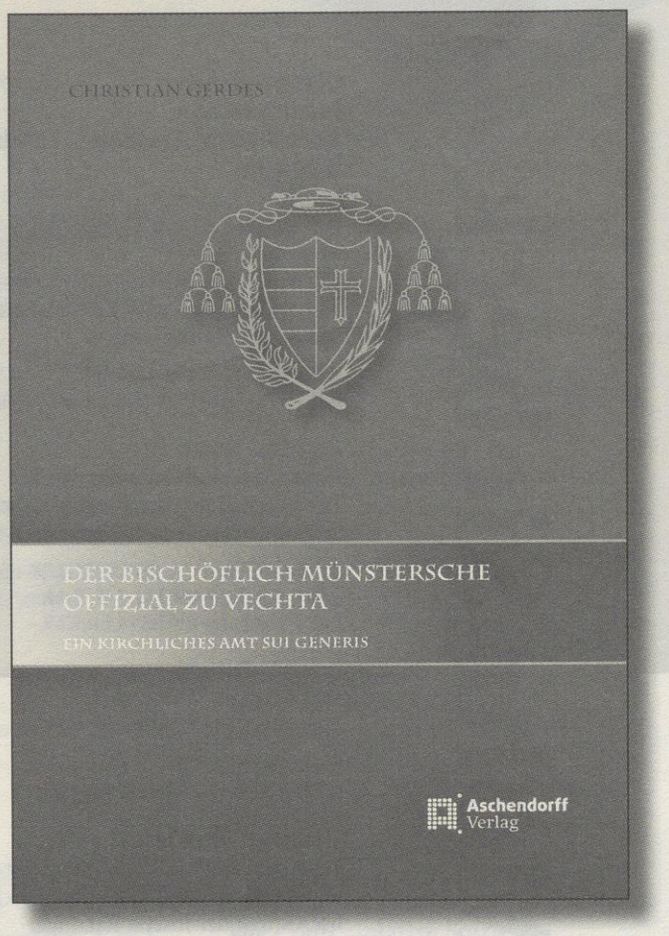
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster

© 2010 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

Christian Gerdes

Der Bischöflich Münstersche Offizial zu Vechta

Ein kirchliches Amt sui generis



2010, 144 Seiten, geb. mit Schutzumschlag
19,80 € / sFr 34,80. ISBN 978-3-402-12849-7

Das Amt des Bischöflich Münsterschen Offizials mit Sitz in Vechta stellt einen sonst nirgendwo bekannten Sonderfall im Ämtergefüge der römisch-katholischen Kirche dar. Seit 1831 steht der jeweilige Offzial einer eigenen kirchlichen Leitungsbehörde vor, und obwohl er selbst kein Diözesanbischof ist, übt er im oldenburgischen Anteil des Bistums Münster dessen ordentliche Amtsvollmacht aus.
Eine Beschäftigung mit dem Thema verdient um so mehr Interesse, als das Amt des Bischöflichen Offizials auch über den kirchlichen Rahmen hinaus Prägekraft für die regionale Identität des Oldenburger Landes zwischen Nordsee und den »Dammer Bergen« entwickelt hat.

Die vorliegende Studie unterzieht das Amt erstmals einer konsequenten kirchenrechtlichen Betrachtung. Dabei werden die historischen Konstellationen, die staatskirchenrechtlichen Verschränkungen und die Normen des Kirchenrechts von 1983 breit berücksichtigt. Die ausgewählte Bebilderung und der Quellenanhang vervollständigen die Arbeit.
Insgesamt ist das Buch nicht nur als fundierter kirchenrechtlicher Beitrag von Bedeutung. Er ist auch für Leser von Interesse, die an Geschichte und Gegenwart des Oldenburger Landes interessiert sind.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Neu bei Mohr Siebeck

Günter Stemberger
Judaica Minora
Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum

2010. VIII, 560 S. (TSAJ 133).
ISBN 978-3-16-150403-7 Ln € 154,–

Shaye J.D. Cohen
The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism

2010. Ca. 590 S. (TSAJ).
ISBN 978-3-16-150375-7 Ln ca. € 150,– (September)

Eberhard Jüngel
Gott als Geheimnis der Welt
Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus

8., ern. durchges. A. 2010. XXII, 564 S.
ISBN 978-3-16-150388-7 Br € 39,–;
ISBN 978-3-16-150389-4 Ln € 69,–

Ingolf U. Dalferth
Das Böse
Essay über die Denkform des Unbegreiflichen

2., durchges. A. 2010. XVIII, 215 S.
ISBN 978-3-16-150489-1 fBr € 24,–

Gespräch über Jesus
Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher
Im Auftrag der Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.-Stiftung
hrsg. v. Peter Kuhn

2010. IX, 137 S.
ISBN 978-3-16-150441-9 fBr € 19,–

Jörg Baur
Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien
Historisch-systematische Studien
Hrsg. v. Thomas Kaufmann

2010. X, 379 S. ISBN 978-3-16-150384-9 fBr € 59,–

Stefan Fischer
Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung
Erzähltextanalyse eines poetischen Textes

2010. Ca. 300 S. (FAT).
ISBN 978-3-16-150387-0 Ln ca. € 85,– (August)

Jan Dietrich
Kollektive Schuld und Haftung
Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenkuhritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten

2010. XIX, 462 S. (ORA 4).
ISBN 978-3-16-150353-5 Ln € 99,–

Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit
Hrsg. v. Joachim F. Quack

2010. Ca. 360 S. (ORA).
ISBN 978-3-16-150418-1 Ln ca. € 95,– (Oktober)

Tyler D. Mayfield
Literary Structure and Setting in Ezekiel

2010. XI, 236 S. (FAT II/43).
ISBN 978-3-16-150272-9 fBr € 54,–

Matthew J. Suriano
The Politics of Dead Kings
Dynastic Ancestors in the Book of Kings in Ancient Israel

2010. Ca. 240 S. (FAT II).
ISBN 978-3-16-150473-0 fBr ca. € 50,– (September)

Kristin Moen Saxegaard
Character Complexity in the Book of Ruth

2010. XV, 240 S. (FAT II/47).
ISBN 978-3-16-150385-6 fBr € 59,–

Robert M. Kerr
Latino-Punic Epigraphy
A Descriptive Study of the Inscriptions

2010. XVI, 253 S. (FAT II/42).
ISBN 978-3-16-150271-2 fBr € 64,–

Christiane Radebach-Huonker
Opferterminologie im Psalter

2010. IX, 276 S. (FAT II/44).
ISBN 978-3-16-150433-4 fBr € 59,–

Daniel R. Driver
Brevard Childs, Biblical Theologian
For the Church's One Bible

2010. XIV, 328 S. (FAT II/46).
ISBN 978-3-16-150368-9 fBr € 69,–

John S. Kloppenborg
The Tenants in the Vineyard
Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine

2006; unchanged student edition 2010. XXXI, 651 S. (WUNT 195).
ISBN 978-3-16-150455-6 fBr € 59,–

Aposteldekret und antikes Vereinswesen
Gemeinschaft und ihre Ordnung
Hrsg. v. Markus Öhler

2010. Ca. 320 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150363-4 Ln ca. € 90,– (Dezember)

Marius Heemstra
The *Fiscus Judaicus* and the Parting of the Ways

2010. XIII, 241 S. (WUNT II/277).
ISBN 978-3-16-150383-2 fBr € 59,–

Morten Hørning Jensen
Herod Antipas in Galilee
The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee

2nd, rev. ed. 2010. XVII, 316 S. (WUNT II/215).
ISBN 978-3-16-150362-7 fBr € 59,–

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

The Interface of Orality and Writing
Hearing, Seeing, Writing in New Genres.
Ed. by Annette Weissenrieder and Robert B. Coote

2010. Ca. 450 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-150445-7 Ln ca. € 120,– (September)

Meira Z. Kensky
Trying Man, Trying God
The Divine Courtroom in Early Jewish and Christian Literature

2010. Ca. 360 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-150409-9 fBr ca. € 75,– (August)

Troy M. Troftgruben
A Conclusion Unhindered
A Study of the Ending of Acts within its Literary Environment

2010. XIII, 232 S. (WUNT II/280). ISBN 978-3-16-150453-2 fBr € 59,–

Christopher A. Richardson
Pioneer and Perfecter of Faith
Jesus' Faith as the Climax of Israel's History in the Epistle to the Hebrews

2010. Ca. 280 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-150397-9 fBr ca. € 50,– (Oktober)

Sverre Bøe
Cross-Bearing in Luke

2010. X, 265 S. (WUNT II/278). ISBN 978-3-16-150419-8 fBr € 59,–

David Lincicum
Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy

2010. XIII, 289 S. (WUNT II/284). ISBN 978-3-16-150386-3 fBr € 64,–

Rodrigo J. Morales
The Spirit and the Restoration of Israel
New Exodus and New Creation Motifs in Galatians

2010. XII, 200 S. (WUNT II/282). ISBN 978-3-16-150435-8 fBr € 49,–

Armand Puig i Tàrrech
Jesus: An Uncommon Journey
Studies on the Historical Jesus

2010. Ca. 300 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-150504-1 fBr ca. € 50,– (September)

Sönke Finnern
Narratologie und biblische Exegese
Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28

2010. XIII, 624 S. (WUNT II/285). ISBN 978-3-16-150381-8 fBr € 99,–

Moral Language in the New Testament
The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics. Band II
Ed. by Ruben Zimmermann, Jan G. van der Watt in Cooperation with Susanne Luther

2010. Ca. 400 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-150354-2 fBr ca. € 80,– (September)

Christian Stettler
Das letzte Gericht
Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus

2010. Ca. 300 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-150512-6 fBr ca. € 60,– (September)

Christopher Spehr
Luther und das Konzil
Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit

2010. Ca. 640 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-150474-7 Ln ca. € 115,– (September)

Martin Luther – Biographie und Theologie
Hrsg. v. Dietrich Korsch u. Volker Leppin

2010. Ca. 340 S. (SMHR). ISBN 978-3-16-150454-9 Ln ca. € 90,– (August)

Arne Dembek
William Tyndale (1491–1536)
Reformatorische Theologie als kontextuelle Schriftauslegung

2010. XVII, 508 S. (SMHR 50). ISBN 978-3-16-150302-3 Ln € 99,–

Philipp Jakob Spener
Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686
Band 5: 1681
Hrsg. v. Johannes Wallmann in Verb. m. Klaus vom Orde

2010. Ca. 800 S. ISBN 978-3-16-150490-7 Ln ca. € 180,– (September)

Benjamin Dahlke
Die katholische Rezeption Karl Barths
Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils

2010. IX, 257 S. (BHTh 152). ISBN 978-3-16-150382-5 Ln € 79,–

Claas Cordemann
Herders christlicher Monismus
Eine Studie zur Grundlegung von Johann Gottfried Herders Christologie und Humanitätsideal

2010. Ca. 320 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-150408-2 Ln ca. € 80,– (September)

Martin Fritz
Vom Erhabenen
Der Traktat ›Peri Hypsous‹ und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert

2010. Ca. 560 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-150417-4 Ln ca. € 100,– (September)

Thomas Wabel
Die nahe ferne Kirche
Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive

2010. XVII 570 S. (RPT 50). ISBN 978-3-16-150369-6 fBr € 89,–

Claudia Welz
Vertrauen und Versuchung

2010. Ca 250 S. (RPT). ISBN 978-3-16-150398-6 fBr ca. € 60,–

Hartmut von Sass
Sprachspiele des Glaubens
Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein

2010. XVI, 454 S. (RPT 47). ISBN 978-3-16-150460-0 fBr € 79,–

The Contemplative Spirit
D.Z. Phillips on Religion and the Limits of Philosophy
Ed. by Ingolf U. Dalferth and Harmut von Sass

2010. VII, 303 S. (RPT 49). ISBN 978-3-16-150505-8 fBr € 64,–

Das Leben
Band 2
Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs
Hrsg. v. Stephan Schaede, Gerald Hartung u. Tom Kleffmann

2010. Ca. 500 S. (RuA). ISBN 978-3-16-149978-4 fBr ca. € 90,– (September)

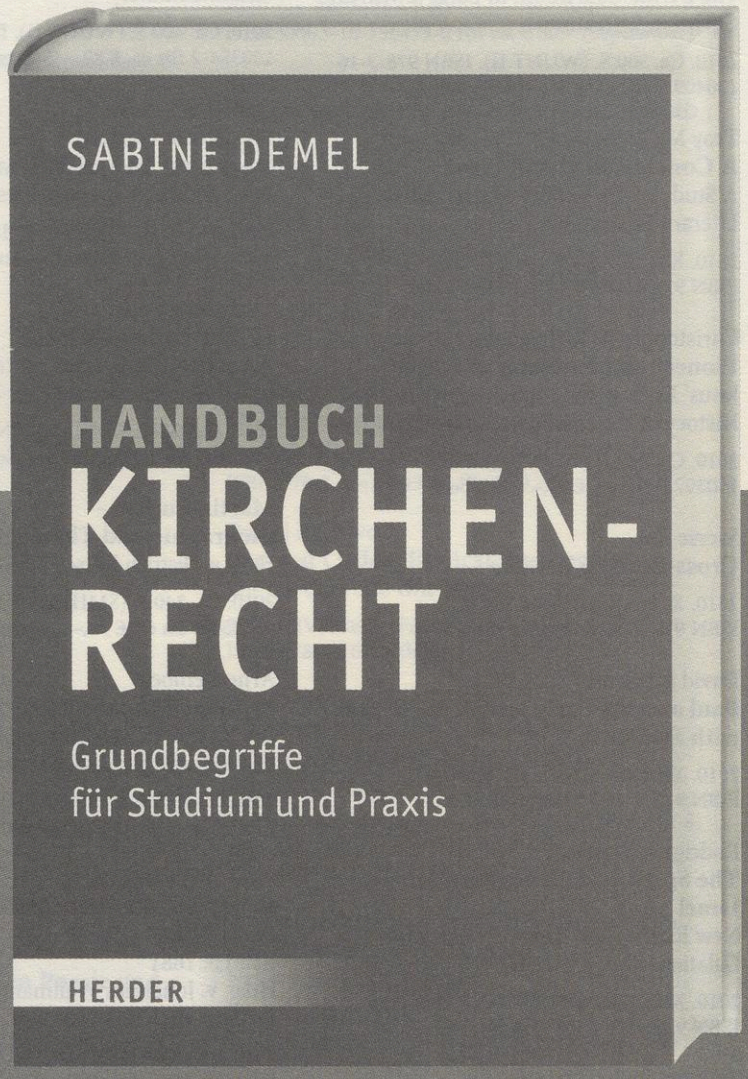
Gattung Mensch
Interdisziplinäre PerspektivenHrsg. v. Peter Dabrock, Ruth Denkhaus u. Stephan Schaede

2010. Ca. 380 S. (RuA). ISBN 978-3-16-150390-0 fBr ca. € 80,– (September)



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Kirchenrecht leicht verständlich



Das völlig neu konzipierte Handbuch Kirchenrecht zeigt auf, dass Kirchenrecht kein Gegensatz zu Leben und Lebendigkeit (in) der Kirche sein muss. Im Mittelpunkt stehen die Themen, die für die alltägliche Praxis vor Ort relevant sind. Auswahl und Inhalt der Artikel stammen aus einer Hand und legen ein besonderes Augenmerk auf die für Laien bedeutsamen Themen. So werden auch gegenwärtig stark diskutierte Fragen wie die nach dem Amt und dessen Zugangsbedingungen, nach der Meinungsfreiheit in der Kirche oder nach der Bedeutung des Zölibats eingehend behandelt.

Sabine Demel
Handbuch Kirchenrecht
Grundbegriffe für Studium und Praxis
688 Seiten | Gebunden
€ 58,– / SFr 90.90 / € [A] 59,70
ISBN 978-3-451-30389-0

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2010 | 106. Jahrgang

Melanchthon im Licht. Das Melanchthonjahr 2010 und die Frage nach dem, was ist und was fehlt

(Athina Lexutt) . . . . . Sp. 355

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 373

Fischer, Georg / Markl, Dominik: Das Buch Exodus (Martin Mark)

Böhler, Dieter: Jiftach und die Tora. Eine intertextuelle Auslegung von Ri 10,6–12,7 (Sigrid Eder)

Krauter, Stefan: Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit (Christian Noack)

Feneberg, Rupert: Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium (Uta Poplutz)

The Epistle to the Hebrews and Christian Theology, hg. v. Richard Bauckham u. a. (Hans-Georg Gradl)

Backhaus, Knut: Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief (Sebastian Fuhrmann)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 387

Räisänen, Heikki: The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians (René Roux)

Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, hg. v. Christian Lange / Karl Pinggéra (Johannes Oeldemann)

Volkmar, Christoph: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525 (Klaus Unterburger)

Albert, Marcel: Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39 (Norbert Köster)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 395

Koch, Dietrich-Alex: Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn (Christoph Stenschke)

Karmann, Thomas R.: Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360–364 n. Chr. (Winrich Löhr)

Suchla, Beate Regina: Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung (Assaad Elias Kattan)

Isidorus Episcopus Hispalensis. Expositio in Vetus Testamentum: Genesis, hg. v. Michael M. Gorman / Martine Dulaey (Wolfram Drews)

Sawilla, Jan Marco: Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch (Andreea Badea)

Zimmerling, Peter: Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als Praktischer Theologe (Martin H. Jung)

Philosophie . . . . . Sp. 401

Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio, hg. v. Edith Düsing / Hans-Dieter Klein (Tobias Kläden)

Geist – Natur. Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus, hg. v. Thomas Möllenbeck (Norbert Feinendegen)

Becker, Patrick: In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften (Tobias Kläden)

Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Bd. III: Selbstbeziehung und Gottesfrage (Kurt Appel)

Casper, Bernhard: Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens (Matthias Müller)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 411

Harant, Martin: Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich (Erdmann Sturm)

Leimgruber, Ute: Teufel. Die Macht des Bösen (Jürgen Bründl)

Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, hg. v. Volker Hampel / Rudolf Weth (Ralf Miggelbrink)

Gutiérrez, Gustavo: Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung (Michael Sievernich)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 419

Proft, Ingo: Heilung und Heil in Begegnung (Thomas Wagner)

„Dunkle Nacht" und Depression, hg. v. Regina Bäumer / Michael Plattig (Carl B. Möller)

Grümme, Bernhard: Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts (Judith Könemann)

Religionspädagogik in systemischer Perspektive. Chancen und Grenzen, hg. v. Michael Domsgen (Clauß Peter Sajak)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 425

Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, hg. v. Rudolf Voderholzer (Klemens Richter)

Weigl, Norbert: Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet" (Stephan Wahle)

Ebenbauer, Peter: Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie. Studien zu Judentum und Christentum (Benedikt Kranemann)

Ökumene und interreligiöser Dialog . . . Sp. 431

Scheib, Otto: Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689) (Wolf-Friedrich Schäufele)

"You Will Be Called Repairer of the Breach": The Diary of J. G. M. Willebrands 1958–1961, ed. by Theo Salemnik (Massimo Faggioli)

La salvezza. Prospetti soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale. Atti del VII Simposio intercristiano, a cura di Paolino Zilio / Luisa Borgese

L'eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico. Atti del IX Simposio intercristiano, a cura di Luca Bianchi

San Giovanni Crisostomo. Ponte tra Oriente e Occidente. Atti del X Simposio intercristiano, a cura di Luca Bianchi (Thomas Bremer)

Thompson, Livingstone: A Protestant Theology of Religious Pluralism (Christian Danz)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 438

Melanchthon im Licht
Das Melanchthonjahr 2010 und die Frage nach dem, was ist und was fehlt

Von Athina Lexutt

1. Einführung

Jubiläen sind, das ist ein allseits bekanntes Phänomen und nicht wirklich überraschend, eine willkommene Gelegenheit, das kollektive Gedächtnis aufzufrischen und an eine Person oder ein Ereignis zu erinnern, die oder das in der einen oder anderen Weise, direkt oder indirekt, zur Gestaltung dieses „Kollektivs" beigetragen hat. Und insofern ist es auch nicht überraschend, dass solche Jubiläen zudem häufig dazu genutzt werden, nicht nur die Forschung an dieser Stelle neu voranzutreiben, sondern auch eine breitere Öffentlichkeit in das Erinnern mit einzubeziehen.

Die evangelische Kirche hat sich in diesem Sinne vorgenommen, in einem als Reformationsdekade deklarierten wahren Gedenkmarathon schrittweise auf das große Reformationsjubiläum 2017 – die 500. Wiederkehr des Wittenberger Thesenanschlags – vorzubereiten, und es kann ihr nur recht sein, dass in diese Vorbereitungszeit weitere wichtige Jubiläen fallen, welche die Reformation als historisches und theologisches Geschehen auf mehr Schultern stellen als nur auf die Martin Luthers. Reformation ist – manchen medialen Engführungen zum Trotz – nicht nur Luther, nicht nur Wittenberg und Deutschland, sondern eine europäische Bewegung mit vielen, und d. h. auch: vielen unterschiedlichen Facetten. Die europäische Dimension wurde gerade im letzten Jahr in der Person Johannes Calvins und der Feier seines 500. Geburtstages greifbar, und es ist erstaunlich, wie lebendig die – jedenfalls gegenüber Luther vielleicht doch als etwas sperriger empfundene – Gestalt Calvins in den zahlreichen Symposien, Veranstaltungen und Ausstellungen geworden ist. Welchen Ertrag dieses Gedenken der Calvinforschung, der Erforschung der reformierten Konfessionalisierung und der reformierten Theologie gebracht hat, bleibt noch abzuwarten, doch es ist bereits abzusehen, dass der Trend, die Reformation als breite und plurale sowie keineswegs ausschließlich unter theologischen Gesichtspunkten darzustellende und zu bewertende Bewegung zu verstehen, wertvolle Unterstützung erhalten hat.

In diesem Jahr nun steht ein weiterer bedeutender Reformator im Fokus des Interesses: Philipp Melanchthon, an dessen 450. Todestag es 2010 zu erinnern gilt. Das Melanchthongedenken unterscheidet sich schon jetzt grundlegend von dem, was im Calvinjahr begegnet ist, verfügt der Brettener doch nicht annähernd über eine solche Lobby wie der Genfer Reformator, dessen Tradition von der international etablierten reformierten Community gepflegt wird. Das Interesse an M. ist natürlich auch vorhanden und spiegelt sich in verschiedenen Veranstaltungen und Publikationen wider, doch fehlt es an der gleichen öffentlichen Aufmerksamkeit. Das gilt in unmittelbarem Kontext auch für den Themenschwerpunkt der Reformationsdekade in diesem Jahr, den man im Blick auf M. auf das Verhältnis von Reformation und Bildung gesetzt hat. „Bildung" ist zwar ein gesamtgesellschaftlich, kulturell und nicht zuletzt politisch hochaktuelles und brisantes Gebiet; es birgt indes zugleich viele Fallen und Schwierigkeiten, denen man sich nicht ohne Not aussetzt. Umgekehrt gilt allerdings auch: Wenn M.s gedacht wird, dann in der Regel im Zusammenhang mit dem, was er für den Bildungssektor geleistet hat. So hat sich keineswegs nur, aber bemerkenswerterweise eben auch Bundeskanzlerin Angela Merkel in ihrer Ansprache in Wittenberg anlässlich des 450. Todestages M.s am 19. April auf das Thema Bildung konzentriert und seine bleibende Bedeutung, ja den Auftrag, den er uns hinterlassen habe, mit den Worten „Wir dürfen keine einzige Begabung verschenken"[1] charakterisiert.

Ein Literaturbericht zu M. im Jahre 2010[2] sieht sich also größeren Problemen ausgesetzt, als es ein entsprechender im Calvinjahr getan hätte. Abgesehen davon, dass die Publikationen, die als Tagungsdokumentationen neuere Forschungsergebnisse beinhalten sollten, frühestens im nächsten Jahr zu erwarten sind[3], bordet der Markt an innovativer Melanchthonliteratur nicht gerade über. Den „Reformator neben Luther" etwa in attraktivem Gewand einem breiteren Publikum nahezubringen, ist nahezu unmöglich, hat er doch zwar Vieles und für den Kenner fundamental Bedeutendes geleistet, was aber weder durch Quantität noch durch spektakuläre Elemente auffällig war. Symptomatisch scheint die Art und Weise, ihn wahrzunehmen und darzustellen, wie er im Luther-Film 2003 auftritt: ängstlich und verzagt im Hintergrund, eher eine spöttisch zu belächelnde denn eine wirklich ernst zu nehmende Gestalt der Reformationsgeschichte. Im Universitätsbetrieb begegnet er gelegentlich und typischerweise meist dann, wenn es um Bekenntnistexte und die Bedeutung der Reformation für das Schulwesen geht; in der Schule selbst – im Schulbuch – kommt er gar nicht vor, jedenfalls nicht lehrplanmäßig. Es ist also auch kein Zufall, dass es einen den beiden Handbüchern zu Luther[4] und Calvin[5] adäquaten Überblick über Hauptstücke M.schen Denkens nicht gibt. Und wie bereits angedeutet, ist auch der Themenbereich „Bildung", der noch den im Melanchthonjahr 1997 ganz im Zeichen dessen stehenden Lutherforschungskongress in Heidelberg bestimmt hatte[6], nicht besonders medienwirksam, zumal M.s Forderungen prima vista für unsere Gegenwart alles andere als attraktiv zu sein scheinen.

Summa: Einem Literaturbericht zu M. in seinem Jubiläumsjahr wird nichts anderes übrigbleiben, als neben die vergleichsweise wenigen aktuellen Veröffentlichungen auch diejenigen vergangener Jahre zu stellen, um Schwerpunkte ebenso herausstellen wie mögliche Desiderate aufdecken zu können. Der Bericht wird also die Jahre von 1997 (dem Jahr des erwähnten Lutherforschungskongresses) bis 2010 beleuchten[7], ohne auch nur den geringsten Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Es wird vielmehr darum gehen, streiflichtartig der Frage nachzugehen, ob vom Heidelberger Kongress wenn schon nicht eine Initialzündung, so doch effektive Anregungen ausgegangen sind, die einen angemessenen Blick auf M. ermöglichen.

2. Der Lutherforschungskongress in Heidelberg 1997

Wie jeder Internationale Kongress für Lutherforschung stand auch der neunte seiner Art, der 1997 auf deutschem Boden stattfand, unter einem bestimmten Schwerpunktthema. Dem Ort und dem Jahr angemessen war der Fokus in Heidelberg auf das Verhältnis von Glaube und Bildung gerichtet; im Englischen lautete das Tagungsthema „Faith and Culture", womit nicht nur angedeutet war, dass „Bildung" in einem weiten Sinne verstanden werden sollte, sondern v. a. auch, dass eine bestimmte kulturhermeneutische Perspektive Raum forderte und das anspruchsvolle Motiv – nicht zuletzt ein gesellschaftspolitisches – sichtbar wurde.

Genau diese Weite und diesen Anspruch berücksichtigend schickte man sich 1997 an, M. nun vielleicht wirklich aus dem Schatten L.s herauszulösen. In Anknüpfung an 1960 auf dem Zweiten Internationalen Lutherforschungskongress in Münster Begonnenes lag das Interesse eindeutig und berechtigterweise darin, M. nicht ständig vor der Folie „L." zu betrachten – und v. a.: zu beurteilen –, sondern ihn

[1] http://www.ekd.de/melanchthon2010/aktuelles/14900.html vom 13.7.2010.

[2] Für alle ältere Literatur sei auf den nicht nur, aber v. a. in dieser Hinsicht hervorragenden Überblick in Scheible, Heinz: Art. „Melanchthon, Philipp (1497–1560)", in: TRE 22, 371–410, hier: 395–410 verwiesen sowie auf die im Folgenden besprochene Literatur und deren bibliographische Überblicke.

[3] Ein Bericht von Harald Bollbuck (mit der Anzeige der entsprechenden Publikation und den zu erwartenden Beiträgen) über die diesjährige Frühjahrstagung zur Geschichte der Wittenberger Reformation, die das Institut für Europäische Geschichte in Mainz in Verbindung mit der Leucorea-Stiftung und der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt veranstaltete, ist nachzulesen unter Tagungsbericht Philipp Melanchthon – ein europäischer Reformator. IX. Frühjahrstagung zur Geschichte der Wittenberger Reformation. 18.3.2010–20.3.2010, Wittenberg, in: H-Soz-u-Kult vom 19.4.2010, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3078.

[4] **Luther Handbuch**, hg. v. Albrecht Beutel. – Tübingen 2005.

[5] **Calvin Handbuch**, hg. v. Herman J. Selderhuis. – Tübingen 2008.

[6] Vgl. die Beiträge und Berichte in LuJ 66 (1999).

[7] Der Bericht beschränkt sich auf gedruckte Literatur. Eine Konzentration auf in Deutschland erschienene Beiträge geschah aufgrund der gesetzten Begrenzungen; zudem ist im Blick auf das Melanchthonjahr jedenfalls keine große fremdsprachige Monographie erschienen, die hier hätte Beachtung finden müssen. Unberücksichtigt bleiben Ausstellungen und deren Kataloge, ebenso digitale Medien und das Internet. Wohl wissend, dass beide Bereiche eine wesentliche Aufgabe in der Informationsvermittlung haben, bleiben sie ausgeblendet, und zwar aus demselben Grund: Ihre Aktualität ist bei Erscheinen dieses Berichtes womöglich schon wieder überholt (Ausstellungen sind an ihr Ende gekommen, der Langzeitwert der Online-Angebote ist mehr als gering).

und seine Gedankenwelt als etwas Eigenständiges wahrzunehmen und zu interpretieren. Jedoch fand auch dieses Bemühen in einem Klima statt, das *Christof Gestrich* in seinem Vortrag treffend so formulierte: „So freundlich wie jetzt zu seinem 500. Geburtstag ist das Urteil über ihn noch nie ausgefallen."[8] Eine Ursache dafür lag – und liegt – schlicht darin, dass es bei diesem Vergleich mit L. ja um etwas Gewichtiges geht, und zwar um nichts Geringeres als um die „Einheit der Reformation", ja die Frage, was „Reformation" und „das Reformatorische" in ihrem Kern eigentlich sind. Das in den letzten Jahren insbes. durch den fruchtbaren Austausch mit den Erkenntnissen der Profanhistorie gewachsene Bewusstsein von der Reformation als pluralem Geschehen provoziert die Frage ungleich schärfer: Wie viel Pluralität im Blick auf die „Reformation" als historisches Geschehen verträgt „das Reformatorische" als namentlich theologische Bestimmung dieses Geschehens? In diesem Zusammenhang entbehrte es nicht einer erheblichen Brisanz, die Hauptgestalt der deutschen Reformation plötzlich in einen größeren Kontext, und das hieß auch: in den Kontext seiner Mitarbeiter und Weggefährten, zu stellen: Wie viel eigenes Gewicht durfte ihnen und ihren Gedanken zukommen? Wie sehr durften sie unabhängig von L. wahrgenommen werden? Wie viel unmittelbarer Einfluss auf Wachsen, Werden und Gestaltung der Reformation durfte ihnen zugeschrieben werden? All diese in der Tat bedeutenden Fragen führten dazu, dass auch und gerade M. immerzu in einen für seine Person und sein Werk unseligen Zusammenhang mit L. gestellt wurde. Das Anliegen des 1997er Kongresses, ihn daraus zu lösen, gelang indes nur teilweise. Nun kann man sagen, es sei für einen Lutherforschungskongress durchaus legitim, zuerst nach L. und von dort aus nach M. zu fragen. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, hier sei eine Chance nicht so ergriffen worden, wie man sie an manchen Stellen hätte ergreifen können. Die Seminarberichte geben ein gutes Beispiel dafür, wie unterschiedlich konzentriert man mit und über M. arbeitete. Zu beobachten ist, dass selbst dort, wo etwa ein M.-Text im Mittelpunkt der Betrachtung stand[9], mindestens in Diskussionsbeiträgen, meist jedoch explizit durch ein Referat, der Vergleich mit L. einen wesentlichen Aspekt darstellte.

Der Beitrag Gestrichs deutete jedoch an, an welchen Stellen eine Loslösung vom Wittenberger „Schattenwerfer" L. – und darin dann auch ein bleibendes Erbe M.s – am ehesten erblickt werden könnte: in einer stärkeren Verknüpfung des humanistischen und des reformatorischen Gedankenguts; in einer Wahrnehmung des irenischen Impulses, der von M. im 16. Jh. ausging und heute ökumenisch fruchtbar gemacht werden könnte; und schließlich in Verknüpfung dieser beiden Elemente die Herausstellung der „Notwendigkeit rationaler Darstellung und recht verstandener Toleranz innerhalb theologischer Dogmatik und konfessioneller Diskurse"[10]. Gleichwohl sind diese drei Ansätze aus einem aktuellen Interesse heraus formuliert worden und konstatieren jeweils etwas, das der eingehenden Untersuchung erst noch bedürfte. Was nämlich genau etwa unter „humanistisch" zu verstehen ist oder wie tragfähig es ist, von einer Irenik im 16. Jh. zu sprechen, die sich dann auch noch mühelos auf die ökumenischen Bemühungen unter den völlig veränderten Bedingungen des 20. Jh.s übertragen ließe, ist bis in unsere Tage hinein einigermaßen ungeklärt. *Helmar Junghans* jedenfalls stellte bereits in seinem Beitrag auf dem Kongress plausibel dar, wie unmöglich es sei, von einem einheitlichen Menschenbild der Renaissancehumanisten zu sprechen, und wie sehr dies dann z. B. auch im Blick auf M.s Aussagen zu Anthropologie und Pädagogik zu berücksichtigen sei.[11] Bei allem Verständnis also für das Anliegen, gerade M. für Antworten auf Fragen des modernen und postmodernen Protestantismus in Anspruch zu nehmen, muss doch beachtet werden, ob und inwieweit dies M. selbst und *seinen* Anliegen in *seiner* Zeit gerecht wird.

[8] *Gestrich*, Christof: Luther und Melanchthon in der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: LuJ 66 (1999), 29–53, hier: 31.

[9] Etwa M.s Apologie zur Confessio Augustana (Bericht in LuJ 66 [1999], 295–298) oder sein Römerbriefkommentar (Bericht in LuJ 66 [1999], 298–301).

[10] Gestrich: Luther und Melanchthon, 31.

[11] Vgl. Anthropologische Vorstellungen unter Renaissancehumanisten, in: LuJ 66 (1999), 107–134, hier v. a. 134: „Die Humanismusforschung hat kein allgemein anerkanntes Menschenbild des Renaissancehumanismus zutage gefördert, sondern vielmehr zunehmend Unterschiede aufgewiesen. Angesichts dieser Sachlage besteht die Aufgabe, jeweils präzise inhaltlich auszuführen, welche anthropologische Vorstellung aus der humanistischen Bewegung in den vorliegenden Texten bzw. Lehren enthalten ist oder vermutlich nachgewirkt hat und welche Humanisten sie vertreten haben."

Nichtsdestoweniger sind es wohl nicht zufällig gerade auch diese Themenbereiche gewesen, die in der Folgezeit immer wieder abgefragt wurden, wenn es darum ging, über und mit M. ein protestantisches Profil der Gegenwart zu formulieren.

3. Editionen

Es ist eine Binsenweisheit, die jedoch gerade angesichts mancher eher systematisch orientierter Zugänge zu reformatorischen Theologen und reformatorischer Theologie nicht genug betont werden kann: Um in einigermaßen adäquater Weise über Personen und Ereignisse der Vergangenheit reden zu können, braucht es Quellenmaterial, das kritisch ediert und kommentiert sein will. Nicht ausschließlich, aber v. a. für das Reformationszeitalter bedeutete die Öffnung der Archive der DDR nach dem Fall der Mauer und der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten einen Zugriff auf solches Material, das manche bisherigen Forschungsergebnisse ins Wanken geraten ließ. V. a. aber wurde u. a. dadurch die Notwendigkeit sichtbar, manche älteren Editionen von Grund auf zu überdenken und Neueditionen anzuregen. Dazu gesellte sich durch die Erweiterung der Perspektiven ein Interesse, auch solche Texte zu edieren, die die Breite theologischen Denkens und Wirkens und kirchlicher Handlungsfelder dokumentieren können, wie z. B. Predigten.

Für das Werk M.s wurde schon früh erkannt, dass es im Hinblick auf Vollständigkeit und Qualität der Editionen erhebliche Desiderate gab. In seiner Darstellung der Heidelberger M.-Forschungsstelle[12] gibt *Walter Thüringer* einen eindrücklichen Überblick über die Schwierigkeiten, der sich die M.-Forschung aufgrund dieser Desiderate ausgesetzt sah. Die Leistung der 1963 gegründeten und 1965 von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften übernommenen Forschungsstelle, die sich der Erschließung von M.s Briefwechsel verschrieben hat, und insbes. ihres Initiators und langjährigen Leiters Heinz Scheible können daher nicht genug gewürdigt werden. Gerade unter Berücksichtigung der enormen Bedeutung, die das Briefeschreiben namentlich in Humanistenkreisen genoss, gibt die Übersicht über die Korrespondenz M.s[13] zunächst in Regesten (die Regestenbd.e inklusive Ortsregister wurden 1998 abgeschlossen, der Abschluss des Personenregisters steht noch aus) und nun in der Edition der Texte (erschienen sind bisher 11 Bd.e, welche die Jahre bis 1542 umfassen) einen tiefen Einblick in sein Denken, der bisweilen die Bedeutung der in anderer Weise für die Öffentlichkeit bestimmten, zumeist an ein akademisches Publikum gerichteten Texte an Brisanz und Transparenz in den Schatten stellt. Was diese intensive Arbeit an den Quellen für Erträge liefert, hat nicht zuletzt *Heinz Scheible* selbst immer wieder in Veröffentlichungen und Vorträgen unter Beweis gestellt[14]; sie sind genährt aus der intimen Kenntnis der Texte und der Fähigkeit des Autors, sie in ihrem historischen Kontext genauestens zu verorten. Scheible gehört von dort aus auch zu denjenigen, die in der Lage sind, M. in angemessener Weise selbst zu Wort kommen zu lassen, ohne ihn vorschnell und unangebracht über den Leisten „L." zu schlagen. Beredtes Zeugnis dafür geben v. a. seine 1996 im Vorfeld des M.-Jubiläums und jetzt aktuell 2010 zusammengeführten Aufsätze.[15] Seine 1997 erschienene Biographie M.s[16] ist daher auch 13 Jahre später von ungebrochener Aktualität und von den 2010 auf den Markt gekommenen biographischen Zugängen nicht zu verdrängen, wie später noch gezeigt werden wird.

Indes fehlt eine gleichwertige Edition der übrigen Werke M.s. Freilich: Was für die 60er Jahre konstatiert werden konnte, dass nämlich „[f]inanzielle Mittel [...] für wissenschaftliche Projekte in einem Maß zur Verfügung [standen] wie nie zuvor"[17], gilt für unsere Tage keineswegs mehr, und überall dort, wo es ältere Editionen gibt – also in die-

[12] Die Melanchthon-Forschungsstelle Heidelberg, Gründung, Entwicklung, Ertrag, in: **Dona Melanchthoniana**. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, hg. v. Johanna Loehr. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog ^{2}2005. 590 S., ln € 101,00 ISBN 978–3–7728–2189–9. 521–536.

[13] **Melanchthons Briefwechsel**. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Heinz Scheible / Christine Mundhenk. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1977ff.

[14] Einen kurzen Einblick gewährt Thüringer: Die Melanchthonforschungsstelle [Anm. 12], 534f.

[15] **Melanchthon und die Reformation**. Forschungsbeiträge, hg. v. Gerhard May / Rolf Decot. – Mainz 1996; **Scheible**, Heinz: **Aufsätze zu Melanchthon**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 478 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 49), ln € 99,00 ISBN 978–3–16–150234–7.

[16] **Scheible**, Heinz: **Melanchthon**. Eine Biographie. – München 1997.

[17] Thüringer: Die Melanchthon-Forschungsstelle, 525.

sem Falle v. a. das *Corpus Reformatorum* (CR) – wird deutlicher nach Sinn und Ertrag eines solchen Projekts gefragt. Auch wenn es die M.-Teile (inklusive Supplementa) des CR inzwischen dankenswerterweise digitalisiert gibt[18], ist eine neue Printausgabe der Werke M.s dadurch nicht erledigt. Eine bereits seit langem geplante und gut vorbereitete Edition der philosophischen Werke M.s[19] konnte deshalb bis heute noch nicht realisiert werden, von anderen Texten ganz zu schweigen. Wie hinderlich dies im Hinblick auf eine effektive M.-Forschung ist, braucht kaum eigens erwähnt zu werden. Daher muss dieses Desiderat mit allem Nachdruck benannt und der Wunsch geäußert werden dürfen, hier möglichst schnell Abhilfe zu schaffen. Besonders ertragreich wäre es, in diesem Zusammenhang auch den Exegeten M. zugänglich zu machen, der in der Wahrnehmung seines Wirkens stets zu kurz kommt. Die von *Robert Stupperich* besorgte Auswahledition[20] sowie die zweibändige Kompilation wichtiger Texte in deutscher Übersetzung[21] sind zwar ausgesprochen verdienstvoll und nützlich, können ein solches Unternehmen jedoch natürlich nicht ersetzen. Wenn sich schon kein Großprojekt durchsetzen lässt, wäre (mindestens!) eine der neuen L.-Studienausgabe[22] adäquate Textsammlung wünschenswert, die auch im universitären Betrieb eingesetzt werden könnte.

4. Ausgewählte Sammelbände und Tagungsberichte

Im Jubiläumsjahr 2010 ist, wie bereits oben erwähnt, eine zweite Sammlung mit Aufsätzen *Heinz Scheibles* erschienen.[23] Der älteste stammt aus dem Jahr 1993, die jüngsten von 2008, und größtenteils stellen sie Ergebnisse der intensiven Beschäftigung des Autors mit M.s Briefwechsel vor. Nehmen die Aufsätze auch bereits bekannte Themen der M.-Forschung auf, so wird doch durch die starke Berücksichtigung der Briefe mitunter ein neues, mindestens klareres Licht darauf geworfen. M.s Herkunft aus dem Humanismus und seine bleibende Verortung darin erhalten z. B. eine weitere Perspektive, wenn man „Humanismus" nicht auf Reuchlin und Erasmus verkürzt, sondern, wie Scheible es tut, M.s vielfältige Beziehungen etwa zu den oberrheinischen Humanisten aufzeigt.[24] Die von Scheible zusammengestellte Korrespondenz müsste sicher noch weiter ausgewertet werden. Tiefer in M.s unmittelbares und bevorzugtes Wirkungsfeld, die Universität, führen gleich mehrere Beiträge, wobei der zu seinem Schülerkreis[25] derjenige ist, der am meisten zu weiterer Beschäftigung einlädt und die Frage nach M.s breiterem Einfluss aufwirft. Von den jüngsten Aufsätzen seien zwei hervorgehoben: „Wie Melanchthon predigte" (302–308) und „Christliches und humanistisches Menschenbild nach Philipp Melanchthon, ein Leitfaden für politisches Handeln im 21. Jh." (287–301) von 2007. Die Frage danach, wie M. predigte, ist in meinen Augen deshalb so bedeutsam, weil sie eine Seite an M. wahr- und ernst nimmt, die nie wirklich im Mittelpunkt der Betrachtung stand. Der Leser des Aufsatzes wird allerdings enttäuscht, denn es erwartet ihn keine Analyse des M.schen Predigens, sondern eine Predigt des Autors selbst[26], in der er freilich aus der nach M.s Tod erschienenen Postille schöpft. Doch wird so die Notwendigkeit deutlich, diese Facette M.schen Wirkens nicht länger auszublenden. Dies würde sich auch gut zu *Martin H. Jungs* Habil.schrift zu „Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon"[27] und seiner Publikation von Gebeten M.s fügen.[28] *Scheibles* Untersuchung des M.schen Menschenbildes ist von besonderer Relevanz, weil er sie ganz bewusst in einen aktuellen Bezug zu der Frage setzt, was eigentlich das Christliche eines Menschenbildes ist, das nach Meinung verschiedener Parteien etwa bei der Einwanderung in die Bundesrepublik Deutschland abgefragt werden soll. Eines seiner überraschenden und provokanten Fazite lautet: „So wichtig Religion für den Menschen als solchen ist, als Regulativ des Zusammenlebens ist sie eher schädlich. Religion soll Privatsache bleiben."[29] Ausgesprochen diskutabel erscheint sein Hinweis ausgerechnet auf die bei L. und M. anzutreffende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wenn es darum geht, „ein theologisches System" zu benennen, „das ethische Normen entwickelt, die nicht unmittelbar aus göttlicher Offenbarung hergeleitet und also geglaubt oder wenigstens angenommen werden müssen, sondern die rational begründbar sind" (293). Wir finden in diesem Bd. also eine Menge in vielerlei Hinsicht anregender Gedanken einer, wenn nicht der Hauptgestalt der M.-Forschung, und es ist allemal lohnend, sich mit ihnen auseinanderzusetzen – auch wenn es sicher Leser geben wird, die einigen Beiträgen unterstellen werden, sie seien in Stil und Ergebnis zu sehr den Anlässen angepasst, in deren Kontext sie entstanden sind. Diese Leser mögen dann zu den Publikationen greifen, die aus wissenschaftlichen, internationalen Symposien hervorgegangen sind, von denen nun einige vorgestellt werden sollen.[30]

Seit 1988 sind bisher zehn Bd.e in der Reihe der **Melanchthon-Schriften** erschienen, zwei weitere angekündigt, die es sich zum Ziel gesetzt haben, M. und sein Wirken jeweils unter einem ganz bestimmten Akzent zu präsentieren. In der Regel versammeln sie Beiträge von Tagungen und Symposien, die zum jeweiligen Thema abgehalten wurden, und dies ist ein Ausweis dafür, welch reges und fruchtbares Bemühen die Heimatstadt M.s und die Verantwortlichen in Melanchthonhaus und Melanchthonakademie zeigen, Brettens berühmtesten Sohn zur Sprache zu bringen. Es ist evident, dass hier auch die Nischen dafür gegeben sind, neue Forschungsergebnisse zu präsentieren und bisher weniger beachtete Themenfelder zu bedenken. Von den bisher publizierten Bd.en seien einige herausgegriffen, die mir besonders wegweisend scheinen und deren Themen, exemplarisch demonstriert an einigen Beiträgen der Bd.e[31], weiterhin zu verfolgen wären.

Der **fünfte Bd.** der Reihe beschäftigt sich mit dem Theologen M.[32] Wie das Vorwort bereits zu erkennen gibt, war es vornehmliches Anliegen der diesem Bd. zugrunde liegenden Tagung, die anlässlich des 500. Geburtstages 1997 in Bretten stattfand, M. aus der „duografischen Perspektive ‚Melanchthon und Luther'" (7) herauszulösen, und die Beiträge zeigen, dass dies im Wesentlichen auch gelungen ist. Nicht immer ließ sich der Seitenblick auf L. vermeiden[33], aber die Absicht, M. als eigenständigen Denker wahrzunehmen und zu präsentieren, wurde weitgehend eingelöst. Dazu gehörte, bevor man sich dem Theologen M. widmete, an erster Stelle zu klären, was eigentlich M. unter „Theologie" verstand. Der Beitrag *Oswald Bayers* zu diesem

[18] **Melanchthonis opera database**: Werke Philipp Melanchthons aus dem Corpus Reformatorum [Halle 1834–1860 und Supplementa Melanchthoniana (Leipzig 1910–1929)], hg. v. Herman J. Selderhuis. – Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek 2008.

[19] Einen guten Einblick (Stand 21.09.2009) in die geplante Edition bietet die Internetseite http://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/izma/editionen/melanchthon/index.html mit den entsprechenden Unterseiten. Erschienen sind indes die **Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum**. Lateinisch-deutsch, hg., übers. u. eingel. v. Günter Frank. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2008. (XLII) 271 S. (Editionen zur Frühen Neuzeit, 1), ln € 196,00 ISBN: 978–3–7728–2372–5.

[20] **Stupperich**, Robert: **Melanchthons Werke in Auswahl**, 7 Bd.e, 1951ff (z. T. in 2. Aufl.), Gütersloh 1978ff.

[21] **Melanchthon deutsch** (2 Bd.e), hg. v. Michael Beyer u. a. – Leipzig 1997.

[22] **Luther**, Martin: **Lateinisch-deutsche Studienausgabe**, hg. v. Wilfried Härle / Johannes Schilling u. a., 3 Bd.e., Leipzig 2006ff.

[23] **Scheible**, Heinz: **Aufsätze zu Melanchthon** [s. Anm. 15].

[24] Melanchthon und die oberrheinischen Humanisten (2001), 46–64.

[25] Melanchthon als akademischer Lehrer (1997), 75–90.

[26] Der sich selbst charakterisiert als „Nun bin ich Kirchenhistoriker und hatte nie zuvor in einem Gottesdienst gepredigt." (302) Als ob dies eine sachnotwendige Alternative wäre!

[27] **Jung**, Martin H.: **Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon**. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators (BHTh 102). – Tübingen 1998.

[28] **Jung**, Martin H.: **Ich rufe zu dir**. Gebete des Reformators Philipp Melanchthon. – Frankfurt a. M.: Agentur d. Rauhen Hauses 2010. 100 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–7600–1310–7.

[29] Menschenbild, in: Scheible, Aufsätze, 291f.

[30] Auf eine ausführliche Darstellung der Beiträge in den „Dona Melanchthoniana", der Festgabe zu Heinz Scheibles 70. Geburstag, wird verzichtet, da die Aufsätze bis auf wenige Ausnahmen Forschungserträge versammeln, die von den gleichen Autoren an anderen, gleich zu besprechenden Stellen vorgestellt worden sind. Gelegentlich wird aber auf einen Titel hingewiesen.

[31] Dass nicht alle Beiträge berücksichtigt werden können, versteht sich. Die Auswahl ist daher nicht als Ignoranz gegenüber den hier nicht erwähnten Autoren und ihren Untersuchungen zu verstehen, sondern als im Hinblick darauf vorgenommen, wo nach Ansicht der Vf.in die angesprochenen Forschungslücken noch nicht oder nicht hinreichend geschlossen wurden.

[32] **Der Theologe Melanchthon**, hg. v. Günter Frank. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2000. 452 S. (Melanchthonschriften der Stadt Bretten, 5), geb. € 40,00 ISBN: 978–3–7728–2249–0.

[33] Etwa bewusst in den Mittelpunkt gestellt von *Brecht*, Martin: Melanchthon und Luther oder: Samsons Kinnbacke, 83–101, oder unter der speziellen Fragestellung, ob und inwiefern Luther und M. „Systematische Theologen" gewesen sind, bei *Köpf*, Ulrich: Melanchthon als systematischer Theologe neben Luther, 103–127.

Thema[34] ist erhellend und anregend, gerade im Blick auf die aktuellen, oftmals arg verkrampft wirkenden Anstrengungen der wissenschaftlichen Theologie, ihre Relevanz im gesamtuniversitären Zusammenhang kenntlich zu machen. Besonders der Dreischritt „lectio, doctrina, consolatio" (44–47) ist weiterhin bedenkenswert, zeigt er doch am deutlichsten das Woher und Wohin der Theologie als Wissenschaft; hier wird m. E. auch ein markanter Unterschied zu L. greifbar, dessen erfahrungsgesättigter und -fokussierter Theologiebegriff, der sich ganz ähnlich in einer Trias („oratio, meditatio, tentatio") ausdrückt, eher geeignet ist, das zu beschreiben, was jemand, der Theologie betreibt, vielleicht als „theologia in actu" bezeichnen würde, während M.s Trias hilfreich ist, um Theorie und Methode zu entwickeln. Über diesen Theologiebegriff M.s weiter nach- und ihn von dort aus dann mit L. zusammenzudenken, wäre in meinen Augen eine lohnende Aufgabe[35] – ebenso lohnend wie die, welche gleich zwei Beiträge[36] aufnehmen, indem sie danach fragen, wo M. geistesgeschichtlich anzusiedeln ist. Die Ergebnisse der Beschäftigung sowohl *Wiedenhofers* als auch *Franks* mit dieser Frage sind durchaus diskutabel; v. a. deshalb, weil sich damit die viel grundsätzlicheren Probleme der Epochenabgrenzung verbinden. Dieses Thema – und damit intensiv und untrennbar verbunden die Frage, ob und inwiefern die Reformation als Epoche bezeichnet werden kann – ist in den letzten Jahren in der kirchenhistorischen Forschung zu Recht zentral geworden, denn es berührt in der Tiefe die Frage nach einer protestantischen Identität und damit – was kaum erläuterungsbedürftig ist – die nach Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Bemühungen. Einen wichtigen Akzent gerade im Blick auf diesen letzten Aspekt setzen auch die Aufsätze, die das Motiv M.s, sich als „Mann der Mitte" zu präsentieren, genauer untersuchen bzw. der Frage nachgehen, ob die historischen Beobachtungen es zulassen, M. als „Ökumeniker" wahrzunehmen und darzustellen.[37] Dabei wird doch deutlich, wieviel mehr als mitunter geschehen politische Rahmenbedingungen – wir würden heute vielleicht von „Sachzwängen" sprechen – in Anschlag zu bringen sind, denen M. als öffentlich Auftretender noch mehr unterworfen war als L., der als Gebannter und Geächteter sowieso schon so etwas wie Narrenfreiheit genoss. Der Frage nachzugehen, ob M. eine politische Theorie hatte und welche Auffassung von Recht und Gesetz er vertrat, erweist sich dabei als ein noch lange nicht ausgeschöpftes Thema.[38] Für M.s Rolle bei den Religionsgesprächen hat dies inzwischen *Wibke Janssen* unternommen, zu deren Untersuchung später noch mehr zu sagen ist. Mindestens dies dürfte dabei deutlich zutage treten – und einen wichtigen Beitrag der Kirchenhistorie gegenüber systematischen Zugängen darstellen –, dass sich Theologie niemals in einem Vakuum entwickelt, sondern in einem Kontext zu verstehen ist, den nicht wahrzunehmen zu erheblichen Verzerrungen führen muss. Dass ein Bd., der mit „Der Theologe Melanchthon" betitelt ist, nur fünf Beiträge bietet, die explizit theologische Themen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, überrascht, ist jedoch möglicherweise genau dem geschuldet, was zuvor festgestellt wurde, dass nämlich erst einmal die Bedingungen zu klären sind, unter denen M. Theologie betrieben hat. Anregend ist in diesem Zusammenhang die Untersuchung *Martin H. Jungs* zu „Leidenserfahrung und Leidenstheologie in Melanchthons Loci"[39] schon deshalb, weil er den dritten Begriff aus M.s von Bayer herausgearbeiteter Trias *lectio, doctrina et consolatio* von einer anderen Seite her aufnimmt und ein bisher nicht hinreichend bestelltes Feld der Reformationsforschung und der Systematischen Theologie wenigstens in einem kleinen Ausschnitt beackert: Es fehlt nach meinem Dafürhalten eine Theorie des Trostes. Was *Gerhard Ebeling*[40] und *Uta Mennecke-Haustein*[41] für L. erarbeitet haben, ist ebenfalls nur als erster Anfang zu betrachten, nicht weniger, aber eben auch nicht mehr. Jungs Schlussbemerkungen zeigen, welche Chance darin im Blick auf M. liegt: „Ob und inwiefern der Erfahrungs- und der Praxisbezug auch in anderen dogmatischen Loci [und in anderen Texten, A. L.] eine Rolle spielt, wäre zu untersuchen. Vielleicht böte die Einbeziehung von M.s Biographie und seinen religiösen Erfahrungen in die Darstellung seiner theologischen Entwicklung in der Prädestinations-, Gnaden- und Willenslehre, in der Lehre von den guten Werken und in der Abendmahlslehre die Chance, ihn besser zu verstehen, als wenn man dabei nur in systematisch-theologischer Engführung die Lehre und ihre Wandlungen untersucht."[42] Bedenkenswert ist ebenso der Ansatz *Henning Ziebritzkis*, der M.s Tugendbegriff nachgeht[43] und damit das altbekannte Urteil, M. sei der Ethiker der Reformation, auf ein gesichertes Fundament stellt. Gleichwohl kann er in seinem Beitrag auch nur einen ersten Hinweis geben, der weiter zu verfolgen wäre. Schließlich sei noch der Beitrag *Ludwig Knopps* herausgegriffen, der ein bis dato (und meines Wissens auch seither) sträflich vernachlässigtes Gebiet nicht nur kirchlicher Praxis angeht, nämlich die Musik.[44] Dass der Humanist M. sich zeitlebens intensiv auch poetischen Werken widmete, und d. h. eben auch: selbst zahlreiche Gedichte verfasste, weiß man; aber kaum, dass viele seiner Werke (60 kann Knopp nachweisen) auch vertont wurden. Knopp kann in seiner Zusammenschau nicht mehr tun, als diese Werke bibliographisch zu erfassen und in aller Knappheit einen Hinweis auf ihren historischen Kontext zu geben. Welches Potenzial darin aber v. a. für die Frage der M.-Rezeption steckt, ist evident. Hier wäre dringend weiter zu forschen, denn auch die ansonsten sehr lesenswerte Gießener Diss. von *Torsten Fuchs*[45] muss diesen Aspekt ausblenden.

Einen jüngeren Forschungsansatz greift der **zehnte Bd.** der **Melanchthon-Schriften**[46] auf, nämlich danach zu fragen, welche Bedeutung die Väterrezeption im Werk M.s hatte. Die Reformatoren verstanden sich dezidiert in Fortsetzung der altkirchlichen Tradition und betonten – nicht zuletzt in apologetischer Absicht – ihre Übereinstimmung mit den Bekenntnissen der Alten Kirche. Im Blick auf die Väter allerdings ließen sie durchaus und nicht minder dezidiert eine gesunde Distanz walten und übernahmen sie weniger unkritisch als unmittelbar inspirierte Denker, als dass sie in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen die Worte der Schrift neu zur Geltung bringen wollten. Da sie damit einen grundsätzlich anderen hermeneutischen Zugang wählten, ist der Frage, welche Väter wie in ihren Argumentationen gerade auch in der kontroverstheologischen Diskussion vorkommen, besonderes Gewicht beizumessen. Dies wurde u. a. in diesem eine Tagung von 2003 dokumentierenden und 2006 erschienenen Sammelbd. unternommen, in dem sich einige Beiträge explizit mit M. beschäftigen. Nach den grundlegenden Arbeiten *Peter Fraenkels*[47] und *Eginhard P. Meijerings*[48] unternehmen es die Autoren dieser Aufsätze, einige spezielle Aspekte aufzugreifen. So fragt *Christoph Burger* nach der Bedeutung der Kirchenväter in der Auseinandersetzung zwischen M. und Erasmus[49], wobei der Titel bereits zeigt, was, so scheint es, als allgemeines Ergebnis der Forschun-

[34] Melanchthons Theologiebegriff, 25–47.

[35] Helmar *Junghans* geht dieser Frage erneut nach: Das Theologieverständnis von Martin Luther und Philipp Melanchthon, in: Dona Melanchthoniana, 193–210, und er geht einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er seine Ergebnisse auch noch für das ökumenische Gespräch fruchtbar zu machen sucht.

[36] *Wiedenhofer*, Siegfried: Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe, in: Frank: Der Theologe, 49–65, und *Frank*, Günter: Wie modern war eigentlich Melanchthon? Die theologische Philosophie des Reformators im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne, ebd., 67–81.

[37] *Wartenberg*, Günther: Melanchthon als Politiker, 153–168; *Peters*, Christian: Reformatorische Doppelstrategie. Melanchthon und das Augsburger Bekenntnis, 169–193; *Augustijn*, Cornelis: Melanchthon und die Religionsgespräche, 213–226. Augustijn geht an anderer Stelle auf M.s Edition der Akten der Religionsgespräche ein: Melanchthons Editionen der Akten von Worms und Regensburg 1540 und 1541, in: Dona Melanchthoniana, 25–39.

[38] In dem genannten Bd. perspektivisch auf das Naturrecht fokussiert von *Strohm*, Christoph: Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon, 339–356.

[39] In: Frank: Der Theologe, 259–290.

[40] **Ebeling**, Gerhard: **Luthers Seelsorge**. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt. – Tübingen 1997.

[41] **Mennecke-Haustein**, Uta: **Luthers Trostbriefe** (QFRG 56). – Gütersloh 1988.

[42] Jung: Leidenserfahrungen [Anm. 39], 290.

[43] *Ziebritzki*, Henning: Tugend und Affekt: Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der „Ethicae doctrinae elementa" von 1550, in: Frank: Der Theologe, 357–373.

[44] *Knopp*, Ludwig: Melanchthon in der Musik seiner Zeit – eine bibliographische Studie, ebd., 411–432.

[45] **Fuchs**, Torsten: **Philipp Melanchthon als neulateinischer Dichter in der Zeit der Reformation**. – Tübingen: Narr Francke Attempto 2007. 420 S. (NeoLatina, 14) geb. € 98,00 ISBN: 978–3–8233–6340–8.

[46] **Die Patristik in der Frühen Neuzeit**. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts, hg. v. Günter Frank / Thomas Leinkauf / Markus Wriedt. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2006. 424 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 10), geb. € 58,00 ISBN 978–3–7728–2263–6.

[47] **Fraenkel**, Peter: **Testimonia patrum**. The function of the patristic argument in the theology of Philip Melanchthon. – Genf 1961.

[48] **Meijerings**, Eginhard P.: **Melanchthon and Patristic Thought**. The doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation (SHCT 32). – Leiden 1983.

[49] Gegen Origenes und Hieronymus für Augustin: Philipp Melanchthons Auseinandersetzung mit Erasmus über die Kirchenväter, in: Frank/Leinkauf/Wriedt: Patristik, 13–26.

gen mutatis mutandis für alle Reformatoren festgehalten werden kann, dass nämlich Augustin gegenüber Origenes und insbesondere Hieronymus als tauglicherer Gewährsmann, weil sorgfältigerer Ausleger der Schrift gelten kann. Dass dies für den in Wittenberg in enger Zusammenarbeit mit L. tätigen und das *sola scriptura* als formales und materiales Prinzip teilenden M. das Kriterium war, ist wenig überraschend. Interessanter ist Burgers Schlussfolgerung, M. sei „milde assertorisch" (26) und deswegen eher in der Lage gewesen, Verständnis für den gegenüber den Kirchenvätern offener als L. agierenden Erasmus aufzubringen. Diese Offenheit oder Milde stellt auch *H. Ashley Hall* fest, wenn er M.s Auseinandersetzung mit Basilius dem Großen, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz untersucht.[50] Dass M.s Interesse an den Kirchenvätern weit über ein zweifellos ebenfalls zu beobachtendes philologisches Interesse hinausging, stellt schließlich *Markus Wriedt* in seinem Beitrag[51] klar; besonders bemerkenswert scheint mir der Hinweis darauf, wie sich im von M. immer wieder betonten *consensus* der Väter eine Sehnsucht nach und ein Möglichkeitserweis für einen *consensus ecclesiae* verbirgt (vgl. 164f), was den immer wieder nachgefragten „ökumenischen M." um einen wesentlichen Aspekt bereichert.[52]

In die entgegengesetzte Richtung fragte eine Tagung im Jahr 2000: Welche Wirkungen gingen von M. in die Neuzeit aus? Die im **siebten**, 2003 erschienenen Bd. der Reihe[53] dokumentierten Beiträge beweisen, dass M.s Wirkungsgeschichte wahrlich keine rechte „Erfolgsstory"[54] gewesen ist, aber seine Spuren sehr wohl in vielen Bereichen zu finden sind. Neben den unmittelbaren im Streit zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten um die rechte Bewahrung des Lutherischen Erbes, den *Gunther Wenz* beleuchtet[55], sind es viel weiter reichende Einflüsse, welche die Autoren etwa bei Schelling[56], Troeltsch[57] und Dilthey[58] ausmachen. Hier wäre weiter zu forschen, denn mehr als Ansätze liefern können und wollen die knappen Aufsätze nicht. Sie bieten wertvolle Stichproben, die hier nicht im Einzelnen gewürdigt werden können, ohne dass der Rahmen gesprengt würde, vermögen aber selten in die notwendige Tiefe zu gehen.[59] V. a. über zwei Punkte wäre intensiver nachzudenken: M. scheint überall dort in Anspruch genommen zu werden, wo eine enge Verbindung von Vernunft und Offenbarung gesucht wird; besonders deutlich wird dies im Beitrag über Troeltsch, der M. aus genau diesem Grund gegenüber Ritschl stark macht. Und er wird dort positiv bewertet, wo eine Fundamentalunterscheidung zwischen Theologie und Religion mit schwerwiegenden Folgen getroffen wird. Dies scheint mir v. a. im Blick auf die aktuelle, fast durchweg kritiklose Inanspruchnahme des Schleiermacherschen Religionsbegriffs von Bedeutung zu sein, und es wäre zunächst einmal für M. selbst genauer zu untersuchen, ob und wie bei ihm eine solche Unterscheidung anzutreffen ist.[60] Zwei Beiträge aus dem **3. Bd.** der „**Fragmenta Melanchthoniana**" eröffnen im Blick auf die Melanchthonrezeption darüber hinaus eine Perspektive, die bisher noch zu wenig beachtet wurde. *Simone de Angelis* streift in seiner Untersuchung zu „Melanchthon in der Frühaufklärung"[61] zum Ende hin auch den Islam, freilich in einer anderen Absicht als der, M.s Verhältnis zu dieser Religion zu untersuchen; und *Klaus Herrmann* schildert „Melanchthon aus der Sicht des Judentums"[62]. Kurzum: Will man M.s „ökumenische" Bedeutung eruieren, dann kommt man um das Thema des Verhältnisses M.s zu Islam und Judentum bzw. vice versa nicht herum. Auch für L. wurde dieser Themenbereich, namentlich im Blick auf den Islam, erst recht spät entdeckt, und man wünscht sich für M. eine ähnlich sorgfältige und vollständige Arbeit wie die von *Johannes Ehmann* für L.[63].

Das Verhältnis zwischen M. und Johannes Calvin bzw. die wesentlich durch Letzteren ausgelöste Beziehung war 2001 Thema eines internationalen Kongresses, dessen Beiträge der **neunte Bd.** der **Melanchthon-Schriften** dokumentiert.[64] In der Tat geht es hier weniger darum, die unmittelbare Beziehung dieser beiden Hauptgestalten der Reformationsgeschichte zu beleuchten, als über die theologischen Haupt(streit)punkte hinaus, orientiert „an den Konstitutionsbedingungen von Wissenschaft und Kultur in der frühen Neuzeit", einen „weitergehenden kultur- und wissenschaftshistorischen Kontext" aufzutun (Vorwort, 7). Gleich der erste Beitrag von *Riemer Faber*[65] bietet dazu einen wertvollen Hinweis, indem er vorschlägt, den insgesamt doch recht diffusen Begriff des Humanismus sowohl enger als auch weiter zu fassen und dann erst M.s und Calvins Selbstverständnis als Humanisten und die Brauchbarkeit dieses Paradigmas im Blick auf ihre Persönlichkeit und Theologie in Anschlag zu bringen. Dass beide sich, trotz unterschiedlicher institutioneller Rahmenbedingungen, in Motiv und Methode hinsichtlich organisierter und curricular bestimmter Bildung trafen, wird von *Karin Maag*[66] näher aufgedeckt. Der Methode M.schen Denkens und der Darstellung von Theologie unter Heranziehung Aristotelischer Wissenschaftstheorie widmet sich ein trotz der notwendigen Kürze doch sehr aufschlussreicher und prägnanter Beitrag von *Jan Rohls*[67], der den Unterschied zwischen lutherischer und reformierter Orthodoxie darin erblickt, dass letztere synthetisch-kompositiv vorgeht, während erstere zu einer analytisch-resolutiven Methode überging. In Bartholomäus Keckermann, der Zabarellas neuaristotelische Methodenlehre aufgriff und darin den Ansatz M.s weiterführte, ist dann nach Rohls der wahre Erbe M.s zu erblicken (vgl. 104f). *Michael Becht* schließt in seinem Aufsatz zu „Pia Synodus"[68] an die Ergebnisse seiner 2000 erschienenen Diss.[69] an, während *Christoph Strohm* sich der Bedeutung der M.schen Ethik im frühen Calvinismus widmet[70], wobei auch er auf frühere Forschungsergebnisse zurückgreifen kann, wenn er eine anhaltende Wirkung M.s namentlich in der Naturrechtslehre ausmacht. Mit gewohnter Sorgfalt geht *Theodor Mahlmann* der Frage nach, ob und inwieweit es berechtigt ist, M. als Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus zu bezeichnen.[71] Er bejaht diese Frage und begründet dies einmal nicht mit einem Blick auf die Abendmahlslehre

[50] Melanchthon and the Cappadocians, 27–47.

[51] Schrift und Tradition. Die Bedeutung des Rückbezugs auf die altkirchlichen Autoritäten in Philipp Melanchthons Schriften zum Verständnis des Abendmahls, 145–168.

[52] Wriedt führt diesen Ansatz mehrfach weiter aus, u. a. in seinem Aufsatz: Pietas und Eruditio. Zur theologischen Begründung der bildungsreformerischen Ansätze bei Philipp Melanchthon unter besonderer Berücksichtigung seiner Ekklesiologie, in: Dona Melanchthoniana, 501–520.

[53] **Melanchthon und die Neuzeit**, hg. v. Günter Frank / Ulrich Köpf / Sebastian Lalla. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2003. 370 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 7), geb. € 51,00 ISBN: 978–3–7728–2215–5.

[54] So das Vorwort, 9.

[55] *Wenz*, Gunther: Zum Streit zwischen Philippisten und Gnesiolutheranern, 43–68.

[56] *Frank*, Günter: Unfreie, weil bloß naturgegebene Religion. Melanchthon in Schellings „Philosophie der Mythologie", 133–145.

[57] *Rieger*, Reinhold: Ernst Troeltsch und Melanchthon, 167–186.

[58] *Blum*, Paul Richard: Zur Monadologie der Geistesgeschichte. Die Bedeutung Philipp Melanchthons für Wilhelm Dilthey, 187–200.

[59] Eine weitere solche Stichprobe findet sich etwa bei *Preul*, Reiner: Schleiermachers Verhältnis zu Melanchthon, in: **Melanchthons bleibende Bedeutung**. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zum Melanchthon-Jahr 1997, hg. v. Johannes Schilling, Kiel 1998, 115–133, allerdings hier mit allen Schwierigkeiten, die ein Vergleich mit sich bringt, der ohne jeden Nachweis irgendeiner literarischen Abhängigkeit oder einer unmittelbaren theologischen Beeinflussung auskommen will.

[60] Wenn etwa *Christoph Schwöbel* (Melanchthons „Loci communes" von 1521. Die erste evangelische Dogmatik, in: Schilling: Melanchthons bleibende Bedeutung, 57–82) Semlers (den er übrigens fälschlicherweise Johann Jakob, nicht Johann Salomo nennt, vgl. 59) Lob auf M. erwähnt, wäre das ein guter Ansatz, dieser Unterscheidung, die bei Semler eine virulente Rolle spielt, nachzugehen.

[61] Melanchthonrezeption, humanistische Hermeneutik und kopernikanisches Weltbild bei den cartesianischen Theologen um 1650, in: **Fragmenta Melanchthoniana**. Melanchthons Wirkung in der europäischen Bildungsgeschichte, hg. v. Günter Frank / Sebastian Lalla. – Ubstadt-Weiher: Regionalkultur 2007. 267 S. (Fragmenta Melanchthoniana, 3), geb. € 19,80 ISBN 978–3–89735–456–2, 167–191.

[62] Ebd., 193–224.

[63] **Ehmann**, Johannes: **Luther, Türken und Islam**. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546). – Gütersloh 2008.

[64] **Melanchthon und der Calvinismus**, hg. v. Günter Frank, / Herman J. Selderhuis u. Mitwirkung v. Sebastian Lalla. – Stuttgart-Bad Cannstatt 2005. 375 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 9), geb. € 51,00 ISBN: 978–3–7728–2236–0.

[65] The Humanism of Melanchthon and of Calvin, 11–28.

[66] Higher education for Melanchthon and Calvinism: a comparative approach, 62–74.

[67] Aristotelische Methodik und protestantische Theologie. Von Melanchthon zu Zabarella, 75–105.

[68] Pia Synodus. Die Lehre vom Konzil in der Theologie Philipp Melanchthons und Johannes Calvins, 107–133.

[69] **Becht**, Michael: **Pium consensum tueri**. Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin (RGST, 144). – Münster 2000.

[70] Melanchthon-Rezeption in der Ethik des frühen Calvinismus, in: Frank/Selderhuis: Calvinismus, 135–157.

[71] Melanchthon als Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus, 173–230.

oder die Christologie, sondern mit der Prädestinationslehre. Dies ist ein spannender Ansatz, der weiter zu verfolgen wäre, und es ist methodisch vorbildhaft, wie Mahlmann auf der Basis der historischen Beobachtungen seine theologischen Überlegungen anschließt, um jede vorschnelle Systematisierung oder gar Anachronismen zu vermeiden. Ähnlich anregend sind *Günter Franks* Bemerkungen zur Gottes- und Trinitätslehre[72], die sich gut zu den Beiträgen Rohls' und Mahlmanns fügen. Eher exotisch mutet das Thema *Max Engammares* an: „The horoscopes of Calvin, Melanchthon and Luther"[73]. Das astrologische Interesse M.s ist hinreichend bekannt, überhaupt dürfen wir keinerlei „aufgeklärte" Maßstäbe ansetzen, wenn wir das 16. und auch noch das 17. Jh. betrachten: Beobachtungen an den Gestirnen, Geschichtsdeutung und theologische Aussagen gehören in dieser Zeit enger zusammen, als wir oftmals wahrhaben wollen. Dass die posthume Erstellung von Horoskopen allerdings auch zu polemischen Zwecken genutzt wurde, ist ein interessanter und bisher kaum beachteter Aspekt. Engammare untersucht, ohne dass seine Bemerkungen auch nur den Hauch von Unseriosität ausstrahlten, die Horoskope, die der Katholik Florimond de Ræmond für die Geburtstage der drei Reformatoren erstellt hat, und stellt fest, dass es ihm durch bestimmte Korrekturen an anderen Vorlagen gelang, diese Tage unter eine ungünstige Planetenkonstellation zu stellen. Die Häresie der drei war also gewissermaßen durch die Sterne, deren Lenker und Leiter natürlich Gott selbst ist, vorherbestimmt.

Mit den Beziehungen und Wirkungen M.s in ganz Europa beschäftigen sich zwei **Teilbd.e der Reihe**[74], die Tagungen aus den Jahren 1993, 1995 und 1999 dokumentieren, sowie **Bd. 3 und 4** der Reihe **„Fragmenta Melanchthoniana"**[75]. Sie demonstrieren die schiere Unerschöpflichkeit des Themas, dem deshalb auch an dieser Stelle nicht Genüge getan werden kann. Dass diese Frage nach M.s weitreichendem Einfluss erst so relativ spät aufgekommen ist, mag erstaunen, hat aber sicher nicht zuletzt damit zu tun, dass a) universitätsgeschichtliche Untersuchungen (und damit die zu Schülerkreisen, zur Verbreitung literarischer Werke etc.) eine Renaissance erfuhren und b) die Suche nach einer europäischen Identität mit den durch den Fall des Eisernen Vorhangs bedingten globalen Veränderungen, inklusive dem Zugang zu Archiven usw., begann bzw. möglich wurde. Die Gründung einer europäischen Melanchthon-Akademie und ihre Situierung im Melanchthonhaus in Bretten 2004 unterstreichen das Bemühen, mit M. (und nicht erst mit Calvin und der von ihm geprägten Bewegung) den europäischen Charakter der Reformation zu erfassen und darzustellen und damit auch wesentlichen Anliegen der Konfessionalisierungsdebatte Rechnung zu tragen, die mindestens dies geleistet hat, die reformationsgeschichtlichen Forschungen und die zur Frühen Neuzeit insgesamt von einer bestimmten theologischen und geographischen Engführung zu befreien. Die einzelnen Beiträge bekunden eindrucksvoll M.s breite Wirkung, wenngleich eine intensive Bewertung v. a. des theologischen Einflusses in vielen Fällen noch aussteht. Wünschenswert wären in diesem Zusammenhang überdies entsprechende Untersuchungen, ob und inwiefern M. mittelbar international, über den europäischen Kontext hinaus, gewirkt hat.

Es ist sicher kein Zufall, dass es just die europäische Bedeutung M.s ist, die auch den **Theologischen Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung (TARF)** auf seiner Tagung 2009 in Bretten beschäftigt hat.[76] Die einzelnen Beiträge verstehen sich in vielfacher Hinsicht als Anregung zu weiterer Forschung, was zeigt, wie sowohl die Brettener Tagungen als auch die des TARF Desiderate zu benennen, aber nicht die konstatierten Lücken endgültig zu schließen in der Lage waren. In dieser Bemerkung versteckt sich keinerlei Kritik an den Forschungsleistungen, sondern vielmehr der Wunsch, es mögen mehr monographische Untersuchungen zu diesem Themenfeld angestoßen werden. *Hermann J. Selderhuis*[77] etwa weist darauf hin, dass verschiedene Universitätsreformen auf M.s Vorschläge zurückgehen, dass seine Lehrbücher in regem Gebrauch waren und dass seine Gedanken natürlich über seine Schülerkreise Verbreitung fanden. Mehr als aufzählen allerdings kann Selderhuis an dieser Stelle kaum, und mehrfach mahnt er zu Recht an, dass in diesen Bereichen Forschungsbedarf besteht. Auch die Aufsätze von *Tarald Rasmussen* zur M.-Rezeption in Skandinavien[78] und von *Henning P. Jürgens* zu der in Polen[79] stellen eher einen Überblick und eine Zusammenschau dar, als dass sie diese Themen auch nur annähernd erschöpfend behandeln könnten; sie dürfen ebenfalls – auch wenn sie dies nicht explizit zum Ausdruck bringen – als Anregung zu weiterer Forschung verstanden werden. Einen neuen, anregenden Einblick gewährt indes der Beitrag von *Andreas Gößner*[80], der M.s Studien- und Universitätsreform in einen aktuellen Kontext stellt und mit den gegenwärtigen Exzellenzinitiativen und Reformprozessen an deutschen Universitäten vergleicht. Er kommt zu dem ernüchternden Schluss: „Melanchthons Kultur- und Bildungsbegriff und damit auch sein Begriff von Ökonomie und Nutzen unterscheiden sich fundamental von dem heutiger Modernisierer. In der Frühen Neuzeit hatte die universitäre Bildung eine dreifache Ausrichtung, sie setzte sich zusammen aus wissenschaftlichem Erkenntnisfortschritt, Vermittlung von moralischen, sittlichen Normen und der Ausbildung für einen Beruf. Aus diesem Dreiklang (Wissen, Tugend, Nutzen) ist heute ein anderer Dreiklang (Wettbewerb, Leistung, Anwendung) geworden, was sich in der eingängigen Formel: ‚Exzellente leistungsorientierte Bildung mit Praxisbezug' wiederfindet. Auch Melanchthons auf den Nutzen ausgerichtetes Wissenschaftsverständnis unterscheidet sich eindeutig von heutigen Zielvorgaben, für die Nutzen synonym ist mit ökonomischer Effizienz. Das Problem dabei ist die Verabsolutierung von Wirtschaftlichkeitskriterien für Entscheidungen in der Wissenschaft." (57) Damit befindet er sich in Übereinstimmung mit vielen, die den gegenwärtigen Bildungsbetrieb kritisch beobachten; *Michael Naumann* hat dies jüngst in der politischen Zeitschrift CICERO pointiert zum Ausdruck gebracht.[81] Hier wäre mit M. weiterzudenken und eine Reform der Reformen anzustoßen, die, wie Naumann es fordert, „einen Schlussstrich unter die endlosen Reformdebatten zieh[t] und von vorn anf[ä]ng[t]".[82]

Mit dem Verhältnis von M. und Calvin befasst sich schließlich der Beitrag von *Achim Detmers*[83], der auf der Basis der Feldtheorie des französischen Kultursoziologen Pierre Bourdieu versucht, die beiden Reformatoren als soziale Akteure in einem sozialen Feld in Beziehung zu setzen. Diese Theorie erlaubt es seiner Ansicht nach, die Dynamik der Beziehung sehr viel besser auszuloten, als es die bisherigen Begriffe vermochten, die alle an irgendeiner Stelle einen unzutreffenden Zungenschlag provozierten. Ob dies wirklich so überzeugend gelingt, soll einmal dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird auf diese Weise deutlich, mit welch bunter Beweglichkeit und Vielfalt man es zu tun hat, wenn man von „Reformation" redet.

Zuletzt sei noch der erste Bd. der Reihe **„Schriften der Europäischen Melanchthonakademie"** erwähnt, der sich unter dem Titel **„Konfrontation und Dialog"** mit „Philipp Melanchthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik"[84] befasst. Wie bereits erwähnt, sind es v. a. zwei Themen gewesen – und dürften es zukünftig immer wieder sein –, die das Interesse an M. hochhalten: Bildung und Öku-

[72] Zur Gottes- und Trinitätslehre bei Melanchthon und Calvin, 159–171.

[73] An unexpected post-tridentine polemical argument, 231–255.

[74] **Melanchthon und Europa**. 1. Teilbd.: **Skandinavien und Mitteleuropa**, hg. v. Günter Frank / Martin Treu. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001. 305 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6/1), geb. € 40,00 ISBN: 978–3–7728–2250–6; **Melanchthon und Europa**. 2. Teilbd.: **Westeuropa**, hg. v. Günter Frank / Kees Meerhoff. – Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2002. 364 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6/2), geb. € 40,00 ISBN: 978–3–7728–2251–3.

[75] Frank/Lalla: Melanchthons Wirkung [s. Anm. 61]; **Humanismus und Europäische Identität**, hg. v. Günter Frank. – Ubstadt-Weiher: Regionalkultur 2009. 190 S. (Fragmenta Melanchthoniana, 4), geb. € 17,80 ISBN 978–3–89735–584–2. Diese Reihe dokumentiert sowohl Tagungsbeiträge als auch die Sonntagsvorträge in der Gedächtnishalle des Melanchthonhauses in Bretten, sodass hier einmal thematisch zusammenhängende Aufsätze, dann aber auch solche zu verstreuten Themen zu finden sind.

[76] Die Tagung und die Beiträge sind vorläufig dokumentiert in **epd-Dokumentation 4/2010**, eine spätere wissenschaftliche Veröffentlichung ist angekündigt.

[77] Melanchthon und die europäischen Universitäten, 17–24.

[78] Melanchthon in Skandinavien, 25–31.

[79] Die Wirkung Melanchthons in Polen im 16. Jahrhundert, 32–41.

[80] Melanchthons Wittenberger Studien- und Universitätsreform und die gegenwärtigen Exzellenzreformen an deutschen Universitäten – Versuch eines kritischen Vergleichs, 51–57.

[81] Naumann, Michael: Produktionsfaktor Kind, in: CICERO 8/2010, 9.

[82] Ebd.

[83] „Ränge im Theater Gottes" – Calvin und Melanchthon als soziale Akteure im reformatorischen Feld, in: epd-Dokumentation, 7–16.

[84] **Konfrontation und Dialog.** Philipp Melanchthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik, hg. v. Günter Frank / Stephan Meier-Oeser. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 280 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–3–374–02433–9. Der Bd. geht auch formal einen interessanten – wie ich finde, vorbildhaften – Weg: Er bietet innerhalb des Inhaltsverzeichnisses ein kurzes Summarium der jeweiligen Aufsätze, sodass der Leser schnell entscheiden kann, ob der Beitrag für ihn relevant ist oder nicht. Dieses Vorgehen macht sicherlich den Hg.n Mühe – stellt aber für Leser (und Rez.) eine ungeheure Erleichterung dar.

mene.[85] Der vorliegende Bd. nimmt dabei – angeregt sicherlich durch die jüngeren Äußerungen Roms, die richtiger- und dankenswerterweise das ekklesiologische Grundverständnis auf die Tagesordnung des ökumenischen Dialogs gesetzt haben – stärker als bisher M.s Kirchenbegriff in den Fokus. Nach den Beiträgen, die in einer gewissen Tradition stehen und nach der Ökumenizität der Confessio Augustana oder nach der Wirkung M.s im Pfälzer Calvinismus fragen, sind es v. a. diese Aufsätze, die besondere Beachtung verdienen. Nach einer allgemeinen Betrachtung des Kirchenverständnisses M.s aus der Feder der Vf.in dieses Literaturberichts[86], die eine bestimmte Verschiebung in der Unterscheidung zwischen *ecclesia visibilis* und *abscondita* ebenso ausmacht wie eine kontinuierliche Vorordnung des *verbum Dei* vor jedem Amt, folgen Untersuchungen von *Konrad Fischer* zum Thema der Ordination[87] und von *Theodor Dieter* zu dem der Synode[88]. Alle drei Beiträge sind aufgrund ihrer Ergebnisse eher skeptisch, M. zum Ökumeniker zu stilisieren – wesentlich skeptischer als die Beiträge der römisch-katholischen Kollegen *Vinzenz Pfnür*[89] und *Burkhard Neumann*[90]. Hier zeigt sich doch eine grundlegende Differenz, die seit Jahren die Diskussion bestimmt und darauf drängt, weiteren Fundamentalthemen in sorgfältiger Weise, und d. h. dann vielleicht auch erst einmal: ohne ökumenische Absicht nachzugehen, um ihnen so zunächst historisch gerecht werden zu können.

5. Ausgewählte Monographien

Dass eine solche Betrachtung, wenn überhaupt, nur in monographischen Zugängen möglich werden kann, ist evident. Daher soll nun noch ein knapper Blick auf einige wenige solcher Zugänge geworfen werden, die sich gegenüber den zahlreichen Aufsätzen dann auch überraschend spärlich ausmachen. Von diesen wenigen seien drei ausgewählt, die wichtige Aspekte M.schen Denkens und Wirkens untersuchen.

In der ersten, 2001 erschienenen, beschäftigt sich *Wolfgang Matz* mit einem der zentralen Themen reformatorischer Theologie: der Willenslehre.[91] Schon die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther hatte gezeigt, welch prominente Rolle diese Frage spielt, ja dass erst ihre Beantwortung zeigt, ob die Rechtfertigungserkenntnis konsequent gedacht wird oder nicht. Insofern ist es verwunderlich, dass zu diesem Topos bei M. bisher keine größere Arbeit publiziert worden ist, und es ist Matz zu verdanken, an dieser Stelle alle Mühen einer Pionierarbeit geleistet zu haben.[92] Sein chronologisches Vorgehen ermöglicht es zudem, eine Entwicklung bei M. zu konstatieren, die immer dann, wenn in der Literatur das Thema gestreift wurde, zwar ebenfalls festgehalten, aber in keiner Weise hinreichend beurteilt worden war. Im Blick auf die Willenslehre macht Matz bei M. fünf Phasen aus. In der ersten, anzusetzen bis 1521, erweise sich die Lehre M.s noch als inhomogen, was auf den zeitgleichen Einfluss des Humanismus und einer von ihm rezipierten aristotelischen Tugendlehre sowie lutherisch-reformatorischer Rechtfertigungslehre zurückzuführen sei. Die zweite Phase erkennt Matz in den frühen *Loci communes* 1521, in denen zwar auf der Aussageebene die reformatorische Rechtfertigungserkenntnis sachlich die Oberhand gewonnen habe, auf der Argumentationsebene allerdings durch die verwendete Affektenlehre weiterhin das „humanistische Denkschema einer metaphysischen Psychologie" (233) durchscheine. Die dritte Phase (1521–1527) sei, genährt durch die historischen Erfahrungen und den Streit zwischen L. und Erasmus berücksichtigend, davon geprägt, christliche Freiheit recht zu definieren. In diesem Zusammenhang würden Gesetz und Pneumatologie eine neue Rolle zugeschrieben, um eine Freiheit zum äußeren Handeln im Gehorsam gegenüber der gottgewollten Ordnung zu ermöglichen. Die Perspektive „coram mundo" erhalte eine neue Wertigkeit. Die Frage nach dem Gesetz werde in der vierten Phase (bis 1535) noch einmal virulenter, wenn M. die Frage nach der Heiligung ins Zentrum stelle. In der fünften Phase schließlich werde die Mitwirkung des Willens bei der Heiligung präzisiert, indem im Blick auf den *tertius usus legis* eine Freiheit des Willens, verstanden als Befreiung durch den Heiligen Geist, geradezu gefordert werden müsse. Matz konstatiert in diesem Zusammenhang stehende Akzentverschiebungen namentlich in der Tugend- und Affektenlehre, wobei zwischen den theologischen und den philosophischen Schriften differenziert werden müsse. Er kommt zu dem Schluss, dass aufgrund dieser Ergebnisse M.s Theologie weder als Kopie noch als Verdunkelung der Theologie L.s zu interpretieren sei, sondern sie – wie es auch ihrer beider Selbstverständnis aufweist – als gegenseitige Bereicherung zu verstehen seien. Das heißt in der Konsequenz: M.s Willenslehre weicht nicht von der L.s ab, sondern setzt Akzente, die dieser nicht gesetzt hatte, die ihm im Kern aber auch nicht widersprechen. Die Verwendung des aristotelischen *causa*-Schemas zur Illustration dieses Akzentes versteht Matz „mehr pädagogisch als systemtheoretisch" (251).

Diese letzte Bemerkung Matz' weist auf ein weiteres Forschungsdesiderat hin, dem sich die nur ein Jahr nach seiner Arbeit veröffentlichte Diss. von *Nicole Kuropka*[93] widmet: das Verhältnis von M. als Wissenschaftler und als Praktiker. Sie konzentriert sich auf die Jahre zwischen 1526 und 1532, in denen der Gelehrte in unterschiedlicher Weise und vielleicht auch manchmal mehr nolens als volens als derjenige in Erscheinung trat, welcher – um es einmal etwas plakativ zu sagen – der Reformation vom Katheder in die Kirche verhalf. Sorgfältig zeichnet Kuropka in ihrer Untersuchung nach, wie M. zunächst theoretisch als Verfasser von entsprechenden Lehrbüchern an der Entwicklung einer den reformatorischen Erkenntnissen angepassten theologischen Methode arbeitete, bevor er sich als Exeget bereits als derjenige erwies, der wissenschaftliche Methode und eine den Bedingungen gerecht werdende Praxis ineinander verschmelzen ließ. Dass er in der betrachteten Zeit eine Vielzahl von Kommentaren und Handbüchern veröffentlichte, unterstreicht sein Bemühen, die reformatorische Theologie buchstäblich greifbar zu machen und als etwas zu präsentieren, das wie jede andere Wissenschaft auch nur dann recht betrieben werden kann, wenn diejenigen, die sich professionell damit befassen, ihr Handwerk auch gut verstehen. Sein sich steigerndes Bemühen um den Dialog interpretiert Kuropka dabei nicht als vordergründig irenisch oder gar ökumenisch, sondern als Ausdruck der Suche nach Wahrheit. In eben diesem Sinne wollte M. auch sein politisches Agieren verstanden wissen. Kuropka konstatiert: „Für ihn war es die Aufgabe des Theologen, in der Schriftexegese Gottes Handeln in und an der Welt zu erklären und mit der Exegese den Christen Handlungsanweisungen in der je spezifischen Situation zu geben. Wissenschaft und gesellschaftliches Leben stehen in einem unausweichlichen Zusammenhang [...]." (254) Abgesehen von der darin implizierten Mahnung und „Auftragserteilung", der unbedingt zuzustimmen ist, folgert Kuropka in methodischer Hinsicht, dringend und sorgfältig den ganzen M. zu sichten; neben den Briefen müssten viel stärker als bisher „auch die biblischen sowie klassischen Exegesen, Universitätsreden und Gutachten gerade auch in ihrem kontextuellen Zusammenhang gelesen werden" (ebd.). Damit wie auch mit ihren Bemerkungen zur Quellenlage im Anhang weist sie auf ein hier bereits erwähntes Desiderat hin, das dringend zu beseitigen ist: Es werden neue Editionen gebraucht!

Die dritte Diss. schließlich ist die 2009 erschienene von *Wibke Janssen*, die sich mit M.s Rolle bei den Religionsgesprächen 1540/41

[85] In diskutabler Weise werden in diesem Bd. beide Themen zusammengebracht von Markus *Wriedt*: Durch Bildung zur Einheit. Das ökumenische Potential der Bildungsreform Philipp Melanchthons, 139–176. Ergänzend dazu ist der Beitrag Stephan *Meier-Oesers* zu lesen: Die humanistischen Grundlagen und Implikationen der melanchthonischen Vermittlungsbemühungen, 177–202.

[86] *Lexutt*, Athina: Verbum Dei iudex. Melanchthons Kirchenverständnis, 27–44.

[87] Zum Verständnis der Ordination bei Philipp Melanchthon, 45–66.

[88] „Es sollen und müssen KirchenGericht seyn". Zu M.s Verständnis der Synode, 67–90.

[89] Die Einheit der Kirche in der Sicht Melanchthons, 91–123.

[90] Die Bedeutung der „Confessio Augustana" und der „Apologie" Melanchthons für die Ökumene, 125–138.

[91] **Matz**, Wolfgang: **Der befreite Mensch**. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 279 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 81), geb. € 52,00 ISBN: 978–3–325–55189–9.

[92] Zwei Jahre nach Matz' Diss. erschien eine Studie von Peter Heinrich: Die Frage der menschlichen Willensfreiheit in der Theologie Melanchthons. Eine kurze Darstellung und Beurteilung ihrer Aufnahme und Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der Loci communes. – Nordhausen 2003. Die 71 Textseiten umfassende Untersuchung kann die Qualität der Arbeit von Matz bei weitem nicht erreichen – berücksichtigt sie bemerkenswerterweise auch nicht – und ist zudem bisweilen von einer Schärfe gekennzeichnet (etwa wenn ein denkbar knapper Blick auf die Willenslehre im Katholizismus geworfen wird), die weder historisch noch theologisch angemessen, aber wohl dem freikirchlich-missionarisch orientierten Kontext des Vf.s zuzurechnen ist.

[93] **Kuropka**, Nicole: **Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft**. Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526–1532). – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. 324 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation / Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation, 21), ln. € 74,00 ISBN: 978–3–16–147898–7.

beschäftigt.[94] In der Literatur ist dieses Thema immer wieder einmal eher beiläufiger Gegenstand gewesen und hat durch diese Beiläufigkeit sicher auch die eine oder andere Verzerrung provoziert. Umso erfreulicher ist es, dass jetzt mit dieser Untersuchung eine sorgfältige Darstellung gelungen ist, die M. und die Religionsgespräche insgesamt in ein rechtes Licht rückt. Der Vf.in kommt ihre langjährige Mitarbeit am Forschungsprojekt zur Edition der Akten und Berichte der Reichsreligionsgespräche zugute, die ihr u. a. unschätzbar wertvolle Einsicht in das reichhaltige, bisher noch nicht hinreichend ausgewertete Quellenmaterial bot. M.s titelgebende Aussage wird von Janssen auf ihren theologischen Kern zurückgeführt, indem sie zunächst M.s Weg bis 1540 begleitet und in seinen Texten nach Indizien sucht, die ihm eine besondere Gesprächsbereitschaft, Irenik oder dialogische Offenheit bescheinigen, bevor sie dann minutiös sein Agieren in der Vorbereitung der Religionsgespräche und bei den Gesprächstagen selbst nachzeichnet. Auch ihr Fazit im Blick auf eine mögliche ökumenische „Brauchbarkeit" M.s ist vorsichtig. Sie spricht davon, dass er im Verlauf der Gespräche „in Bezug auf die Möglichkeiten der Verständigung zwischen frommen und gebildeten Männern im Sinne einer humanistischen Gesprächskultur" (293) immer mehr desillusioniert wurde. Der von ihr herausgearbeitete Qualitätsanspruch des Reformators sei für ihn so maßgeblich gewesen, dass seine vermeintliche Kompromissbereitschaft nur dort anzutreffen war, wo dieser nicht in Gefahr stand. „Sobald er allerdings befürchten musste, dass [dies der Fall war], verweigerte er sich konsequent." (290)

6. Die Biographien im Jubiläumsjahr 2010

Die bisherigen Veröffentlichungen, die gezielt das Jubiläumsjahr 2010 im Blick haben, sind sämtlich von dem Bemühen getragen, M. einem breiteren Publikum nahezubringen. Dass sich dafür der biographische Zugang am besten eignet, hat die Vergangenheit immer wieder bewiesen, und in Zeiten größerer Geschichtsvergessenheit schadet es nicht, gewissermaßen den bequemsten und einfachsten Weg zu wählen, die Leser mit einer Gestalt der Vergangenheit und ihren Ideen vertraut zu machen. Bestimmte Schwerpunkte lassen sich zudem auch bei einem solchen Zugang bilden, und so unterscheiden sich die Werke bei allen nicht zu vermeidenden Überschneidungen dann doch. Die verschiedenen Titel lassen bereits darauf schließen, welchen Fokus die Autoren gewählt haben.

So ist es das Anliegen *Martin H. Jungs*[95], M. in seiner Zeit zu verstehen und ihn im Kontext der reformatorischen Ereignisse darzustellen. Seine Einleitung beginnt mit der Frage „Wer oder was ist ein Melanchthon?" Damit demonstriert er zweierlei. Erstens, welche Unkenntnis bzgl. dieses Reformators herrscht, denn die Antworten auf diese tatsächlich einmal in Bretten den Passanten gestellte Frage zeigen, was alles möglich ist. Und zweitens, dass Jung einen Stil der Darstellung wählt, der den Lesern M. und sein Anliegen unverstaubt und unverkrampft näherbringen will. Die Abschnittsüberschriften unterstreichen den „flotteren" Stil, den manche in der akademischen Zunft sehr schnell und sehr gerne als unwissenschaftlich und unseriös abtun – als ob eine lesbare und womöglich auch ein jüngeres Publikum ansprechende Sprache automatisch Inhalte verfälschte. Dass dies nicht der Fall sein muss, beweist Jung in seinem inklusive Zeittafel und Literaturverzeichnis 168 Seiten umfassenden Büchlein, das einen nützlichen Einblick in das 16. Jh. gewährt. Allerdings sei nicht verschwiegen, dass sich – manches Mal der verkürzten Darstellung geschuldet – auch Ungenauigkeiten einschleichen, etwa bei der Darstellung der Religionsgespräche der 40er Jahre, wo sich dann in der Tat auch ein regelrechter Fehler findet.[96] Dass Jung die *Loci communes* von 1521 als „erste evangelische Dogmatik" bezeichnet[97], obwohl sie genau das dezidiert nicht sein wollen, ist irreführend. Dankbar wäre der Leser auch für einen Nachweis der Zitate gewesen, wobei dessen Fehlen aber vermutlich einer schon seit längerem um sich greifenden Unsitte zuzuschreiben ist: Der durchaus verständliche und mitunter angeratene Wunsch der Verlage, Texte von Fußnoten oder Anmerkungen zu ‚entschlacken', damit sie lesbar bleiben, wird dann oft mit dem kompletten Fehlen solcher Apparate verwechselt. Somit fehlt jede Möglichkeit zur Kontrolle und – vielleicht noch wichtiger – jede Anregung zur eigenen, weiteren Lektüre. Eine schöne Alternative bietet im Hinblick darauf das 1997 erschienene biographische Lesebuch „Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands"[98], das jedem biographischen Abschnitt längere, zusammenhängende Textausschnitte aus den Werken M.s folgen lässt, sodass der Leser stets Gelegenheit erhält, M. gewissermaßen im Originalton vor Augen zu haben. Ein solches Vorgehen erscheint mir ausgesprochen nützlich, und es ist sehr bedauerlich, dass der dtv-Verlag diese Reihe[99] nicht weiter verfolgt hat. So ließe sich nämlich auch vermeiden, was bei Jung anzutreffen ist: Im Wesentlichen findet der Leser dort einen sorgfältigen Überblick über das Leben M.s vor dem Hintergrund der Wirren seiner Zeit. Weniger tief wird er allerdings in die philologischen, philosophischen und nicht zuletzt theologischen Leistungen des Reformators mit hineingenommen. So tritt etwa in dem Abschnitt „Was geschieht beim Abendmahl?"[100] die eigene Position M.s hinter die Beschreibung der allgemeinen Abendmahlsstreitigkeiten allzu sehr zurück. Überhaupt hinterlässt die Lektüre insgesamt den Eindruck, als habe Jung vielmehr eine kleine Reformationsgeschichte geschrieben, die einen besonderen Fokus auf Philipp Melanchthon legt. Das ist nicht verkehrt und angesichts des gewählten Buchtitels erwartbar. Jedoch ist bedauerlich, dass – durch diese Methode provoziert, jedenfalls nicht verhindert – eine gewisse Distanz zu M. aufgebaut wird, von der man sich wünschen würde, sie könnte mindestens dort überbrückt werden, wo M. auch und gerade heute noch etwas zu sagen hat: etwa im Blick auf die Bildung. Auch wenn es grundsätzlich begrüßenswert ist, dass Jung nicht gleich auf die vorgefertigten Deutungsmuster verfällt, wenn es darum geht, M.s bleibende Bedeutung zu benennen, so hätten umgekehrt dezente Hinweise darauf sicher nicht geschadet.

Womöglich ist diese Distanz dem seit Jahren in der kirchengeschichtlichen Forschung zu beobachtenden Trend geschuldet, Personen und Gedanken vergangener (namentlich vorkantischer und vorschleiermacherischer) Zeiten dort zu lassen, wo sie sind, sprich: kirchenhistorische Forschung stärker an die profangeschichtlichen Methoden anzupassen als nach der Aufgabe der Kirchengeschichte innerhalb des theologischen Disziplinenkanons zu fragen. Dazu hier ausführlich Stellung zu nehmen, würde den Rahmen sprengen. Jedoch sei zumindest gefragt, was Sinn und Zweck von *Kirchengeschichts*forschung und -schreibung ist, wenn nicht neben der sorgfältigen Untersuchung von Quellen in ihrem jeweiligen Kontext und daraus resultierender korrekter Darstellung auch der Versuch einer Deutung folgt, und d. h.: einer *theologischen* Deutung. Im Rahmen des Melanchthonjubiläums könnte dies z. B. bedeuten, die so oft gestellte Frage nach der „ökumenischen Bedeutung" M.s endlich mit aller Deutlichkeit daraufhin zu korrigieren, dass moderne Vorstellungen von Ökumene nicht eins zu eins auf die Situation des 16. Jh.s anzuwenden sind, dass die Fragen aber nach dieser Korrektur dann mit neuer Schärfe umso klarer zu stellen sind.

In dieser Hinsicht „ungenierter" ist die Biographie *Uwe Birnsteins.*[101] Der als Journalist tätige evangelische Theologe durfte zu einer etwas spitzeren Feder greifen, ohne dass die akademische Welt in

[94] **Janssen**, Wibke: **„Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren"**. Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 320 S. (FKDG, 98), geb. € 59,90 ISBN: 978–35255–5215–5.

[95] **Jung**, Martin H.: **Philipp Melanchthon und seine Zeit**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 168 S., kt € 16,90 ISBN: 978–35255–5006–9.

[96] Jung behauptet, das Religionsgespräch 1540/41 in Worms sei von Speyer dorthin verlegt worden (56f); jedoch fand dieses Treffen geplant an diesem Ort statt; verlegt hingegen wurde der vorbereitende Gesprächstag im Juni 1540, der ursprünglich in Speyer begangen werden sollte, wegen der ausbrechenden Pest aber im elsässischen Hagenau anberaumt werden musste.

[97] So im entsprechend betitelten Abschnitt 23–26. Allerdings muss erwähnt werden, dass Jung sich damit in guter Gesellschaft befindet. Als jüngeres Beispiel sei Johannes Schilling erwähnt (Melanchthons deutsche Dogmatik, in: Frank: Der Theologe, 243–257), der die deutsche Ausgabe der *Loci communes* als „deutsche Dogmatik" betitelt, im Text dann aber zu dem Schluss kommt: „Die deutschen *Loci* sind mit bzw. in der Glaubensmeditation Katechismus." (252) Auch Christoph Schwöbel bezeichnet die *Loci* als erste deutsche Dogmatik, vgl. oben. Natürlich ist es nicht von der Hand zu weisen, dass auch katechetische Stücke oder Lehrbücher dogmatischen Charakter haben können. Es wäre der Sache indes dienlicher und M. angemessener, auf den besetzten Begriff „Dogmatik" zu verzichten – ein Lehrbuch oder ein Katechismus ist ein anderes Genus als eine Dogmatik, und genau so war es von M. auch gemeint!

[98] **Schwab**, Hans-Rüdiger: **Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands**. Ein biographisches Lesebuch. – München 1997.

[99] Darin wurden meiner Kenntnis nach nur drei Humanisten, nämlich Erasmus, Reuchlin und eben M. derart vorgestellt.

[100] Jung, Martin H.: Philipp Melanchthon und seine Zeit, 73–77.

[101] **Birnstein**, Uwe: **Der Humanist**. Was Philipp Melanchthon Europa lehrte. – Norderstedt: Argentur des Rauhen Hauses Hamburg 2010. 120 S., kt € 9,95 ISBN 978–3–88981–282–7.

ihrer manchmal durchaus fragwürdigen Arroganz die Nase rümpfte, und herausgekommen ist ein kleiner Unterricht im Humanistischen, der dann auch tatsächlich mit zehn „Lektionen" daherkommt und uns M. als Magister unseres Lebens heute nahezubringen versucht. Eine Kostprobe: „Lektion zehn, in der wir Zeugen von Melanchthons Altersmilde, Resignation und Trauer werden und verstehen: Der Tod kann auch Befreiung sein." (107) Dass der Stil in einem solchen, durchweg im Präsens verfassten Werk mitunter recht essayistisch, ja manchmal gar romanhaft ist und Aussagen zuweilen sehr plakativ wirken, ist nicht anders zu erwarten. Und irreführende Titel wie „Wie aus Philipp ein Grieche wurde" (9) (gemeint ist natürlich die Gräzisierung seines Nachnamens von Schwarzerdt in Melanchthon) sind auch nicht besonders hilfreich. Andererseits ist die Lektüre wirklich spannend und vermag es, die oben erwähnte Distanz weitgehend zu überwinden. M. wird greifbar und menschlich, er tritt plastisch als Kind seiner Zeit hervor, und möglicherweise passiert genau das, was sich Birnstein zum Schluss seiner Einleitung wünscht: „Dass es auch heute viele solch standhafter, uneitler und gelehrter Christen wie Philipp Melanchthon gebe, die beherzt und neugierig über den Tellerrand von Kirche und Theologie hinausblicken: Der Verwirklichung dieses Wunsches möge das vorliegende Buch dienen." (8) Natürlich ist das in diesem Satz implizierte Urteil über den Reformator durchaus diskutabel; doch ist Birnsteins Schilderung bei weitem nicht so einseitig, wie es dieses Vor-Urteil vermuten lässt. Die Facetten von M.s Charakter werden, soweit das überhaupt möglich ist, recht gut sichtbar, und letztlich bleibt es dem Leser selbst überlassen, wie er diese Facetten zu einem Gesamtbild verschmelzen lässt und beurteilt. Formal ist, wie schon bei Jungs Biographie, zu bemängeln, dass Zitate nicht nachgewiesen werden. Zudem ist zu fragen, ob die Unterscheidung in der Zitation von Aussagen M.s durch Kursivsetzung, von Aussagen anderer durch Setzung in Zitatzeichen wirklich eine sinnvolle ist. Doch das sind eher Marginalien. Bedauerlicher ist, dass ein eindeutiger Schwerpunkt auf die Jahre bis zu Luthers Tod gelegt ist und so der späte M. etwas blass bleibt. Wie M. sich ohne den Schatten L.s entwickelte und wirkte, kommt eindeutig zu kurz, und so wird auch hier eine allgemeine Beobachtung bestätigt: dass Bücher über M. immer irgendwie Bücher über L. sind und für den Brettener daher genauso gilt, dass der Fokus auf Genese und Konstituierung der Reformation und des Reformatorischen liegt und weniger auf der Zeit, die man dann wohl genauer als Zeit der Konfessionalisierung bezeichnen müsste.[102]

Darin unterscheidet sich auch der dritte biographische Zugang aus der Feder *Bettine Reichelts*[103] nicht, der neben der dezidiert als solche ausgewiesenen „biographischen Skizze" auch reichlich Bildmaterial bietet, das allerdings zu einem nicht unerheblichen Teil aus dem 19. Jh. stammt und entsprechend kritisch hätte kommentiert werden können, vielleicht sogar müssen, denn die Motive und die Bildsprache verraten sehr viel über das L.- und M.-Bild dieser Zeit – mehr als über die beiden Protagonisten selbst. Dem Skizzenhaften ist es sicher zuzurechnen, dass verschiedene Elemente wesentlich kürzer zur Geltung kommen als in den beiden bisher besprochenen Biographien. Aber selbst wenn man dies zugesteht, so muss doch konstatiert werden, dass trotz der eingestreuten (und wenigstens durch die aufgeführten Titel identifizierbaren) Zitate und des Bildmaterials das von M. gezeichnete Bild blass und nicht zuletzt auch ein wenig diffus bleibt. Es gelingt Reichelt nicht, M. den Lesern wirklich nahezubringen, und der „Epilog" betitelte Schlussteil unterstreicht dies noch einmal in ganz merkwürdiger Weise, wenn er ein wenig den Eindruck hinterlässt, als sollte hier noch schnell erwähnt werden, was zuvor nicht oder nicht ausdrücklich genug gesagt wurde.[104] So wird M. dort als „Mann der Mitte und des Friedens" und als „Intellektuelle[r] unter den Reformatoren" charakterisiert (129f). Was darunter aber genau zu verstehen ist und ob und wie ihn dies möglicherweise von anderen Reformatoren unterschied, verschweigt die Autorin.

Der Titel der von dem emeritierten Kirchenhistoriker *Martin Greschat* verfassten Biographie zeigt, dass er M. nicht auf einen Begriff festlegen, sondern die gesamte Palette seines Wirkens präsentieren möchte: „Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist"[105]. Das gewählte Umschlagbild bietet dasselbe M.-Portät, das auch auf der Biographie von Scheible zu finden ist und suggerieren könnte, es hier gewissermaßen mit einer Kurzfassung des Scheibleschen Opus zu tun zu haben. Das ist allerdings nicht der Fall, wenngleich sich natürlich der Informationsgehalt weitgehend deckt. Greschat zeichnet das Leben M.s vor dem reformationsgeschichtlichen Hintergrund nach, wobei bei ihm die Zeit nach L.s Tod etwas ausführlicher zur Geltung kommt als in den bisher besprochenen Werken. Erfreulich ist der Nachweis der Zitate in einem angehängten Anmerkungsapparat; hilfreich wäre es gewesen, im Literaturverzeichnis zwischen Quellen und Sekundärliteratur zu unterscheiden. Nachdem Greschat sich in seiner 1965 erschienenen Diss.[106] ausführlich mit M.s Rechtfertigungsverständnis auseinandergesetzt hat, verwundert es ein wenig, dass eine Betrachtung von M.s philologischem, theologischem und philosophischem Profil ausbleibt. Zwar werden verschiedene Themen gestreift, aber nicht vertieft. Im Schlusskap., das mit „Das Vermächtnis" betitelt ist, unterstreicht Greschat wesentliche Charakterzüge des M.schen Denkens und Wirkens: Bildung und Kultur, die Sprachen, „die Hervorhebung des ökumenischen Charakters der Reformation".[107] Greschat resümiert: „Melanchthon war als Theologe ein Intellektueller." (188) Das freilich ist als Fazit arg verkürzt und zudem irreführend: als sei dies eine Alternative. Im Schlussabschnitt wird leider auch deutlich, dass Greschat offenbar nicht immer neueste Literatur rezipiert hat: Hätte er Kuropkas (die im Literaturverzeichnis auch nicht erwähnt wird) und Janssens Diss. mehr gewürdigt, hätte er wohl kaum so plakativ geurteilt: „In der Welt der Bücher war er mehr zu Hause als in der Politik. Ihn zog die Stille des Studierzimmers stärker an als öffentliche Auseinandersetzungen." (Ebd.)

Die jüngste Biographie stammt von *Nicole Kuropka*, ist in der UTB-Reihe „Profile" erschienen und kommt deshalb mit dem Titel „Melanchthon" aus.[108] Dass den Lesern gleich ein Corrigendum-Zettel entgegenflattert, der ausgerechnet das Geburtsjahr M.s richtigstellen muss, das im Text an einer Stelle fälschlicherweise mit 1493 angegeben wird, ist umso ärgerlicher, als es ein völlig falsches Licht auf das sorgfältig ausgearbeitete und an Quellen orientierte Bändchen wirft. Ihrem in ihrer oben besprochenen Diss. betonten Anspruch gemäß bemüht sich Kuropka, ein aus den Quellen erschlossenes Gesamtbild M.s zu zeichnen, das gleichgewichtig den Gelehrten und den Praktiker im Blick hat und auch die Spätzeit nicht zu kurz kommen lässt. Der Reihe entsprechend bietet sie auf wenigen Seiten und in wenigen Kap.n Grundsätzliches und versucht, wie auch schon andere Profil-Bd.e, die historische und die systematische Perspektive miteinander zu verbinden. Dementsprechend legt sie schnell und zutreffend ein besonderes Gewicht auf den Rhetor und Sprachwissenschaftler, den Exegeten und den Pädagogen. Erfrischend und gegenüber anderen Biographien neu ist ihre Darstellung der biblischen Kommentare, die in aller Kürze noch einmal die Notwendigkeit unterstreicht, sich mit dieser Seite M.schen Arbeitens intensiver auseinanderzusetzen. Erfreulich ist schon hier wie in den nächsten Kap.n, dass Kuropka auch dort, wo es ihr die äußeren Bedingungen verbieten, in die Tiefe zu gehen, theologische Themen nicht auslässt und – wie das gesamte Buch hindurch – durch Literaturhinweise am Ende eines Kap.s Möglichkeiten zur eigenen Weiterarbeit bietet. Was bedauerlich ist: Es fehlt der Versuch einer selbstständigen Würdigung. Diese schimmert zwar immer irgendwie durch, aber gerade aufgrund der profunden Kenntnisse der Autorin hätte man sich ein Fazit, einen Ausblick, eine Benennung von weiteren Aufgaben der M.-Forschung oder einfach nur ein paar Hinweise darauf gewünscht, warum es sich auch heute noch lohnt, sich mit Philipp Melanchthon zu beschäftigen.

Allen Biographien[109] ist zuzugestehen, dass sie im Großen und Ganzen zuverlässige Informationen über M. und die Reformationszeit

[102] Um die Diskussion des Konfessionalisierungsparadigmas hier zu umgehen, verweise ich auf meinen Forschungsbericht „Konfessionalisierung – neuer Schlauch für alten Wein?" in: VuF 45 (2000), 3–24.

[103] **Reichelt**, Bettine: **Philipp Melanchthon. Weggefährte Luthers und Lehrer Deutschlands**. Eine biographische Skizze mit Aussprüchen und Bildern. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 130 S., pb. € 14,80 ISBN 978–3–374–02781–1.

[104] Deplaziert wirken dort etwa die Informationen, er habe drei Uhren besessen und Astrologie nicht für eine Hexenkunst gehalten (vgl. ebd., 130).

[105] **Greschat**, Martin: **Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist**. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010. 208 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–579–08091–8.

[106] **Greschat**, Martin: **Melanchthon neben Luther**. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537 (UKG 1). – Witten 1965.

[107] Melanchthon, 181; eine etwas problematische Formulierung!

[108] **Kuropka**, Nicole: **Melanchthon**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 130 S. (UTB, 3417), pb. € 9,90 ISBN: 978–3–8252–3417–1.

[109] Eine weitere des Melanchthonpreisträgers Timothy Wengert (Philipp Melanchthon, Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer) ist für September 2010 angekündigt und lag somit zur Abfassungszeit dieses Artikels noch nicht vor.

bieten. Für den Kenner bieten sie indes wenig oder nichts Neues und Überraschendes. Ein solcher Kenner wird deshalb wohl, wie bereits oben angedeutet, ohnehin lieber zu der zwar dreizehn Jahre alten, aber keineswegs überholten Biographie Scheibles greifen, die zudem nicht unter den in den neuen Werken festzustellenden Desideraten (fehlende Identifizierungsmöglichkeiten der verwendeten Quellen, Konzentration auf die Frühzeit) leidet. Nun sind die besprochenen Werke aber auch nicht für ein bereits in den Fragestellungen der Reformationsgeschichte versiertes Publikum gedacht, sondern haben gezielt Leser vor Augen, die an bestimmte Grundinformationen überhaupt erst herangeführt werden müssen. Welcher der Bd.e das am besten leistet, ist letztlich wohl Geschmackssache, keiner ist wegen eines besonders herausgestellten Akzentes oder einer neuen Perspektive dem anderen plausibel vorzuziehen, wenngleich nach meinem Dafürhalten Kuropka mit ihrer Verbindung von historischen und systematischen Beobachtungen und mit der Präsentation von ausgesuchtem Quellenmaterial gewisse Vorteile bietet. Insgesamt aber scheint mir die Konzentration auf die biographischen Aspekte symptomatisch zu sein. Mit einer solchen Darstellung kann man nicht wirklich etwas falsch machen, wenn man sein Handwerk einigermaßen versteht. Damit soll den Autoren keineswegs unterstellt werden, sie hätten es sich zu einfach gemacht. Das ist nicht die Pointe dieser Aussage; es geht vielmehr darum, dass eine Auseinandersetzung mit Inhalten, eine kritische Stellungnahme, eine Anregung zur Diskussion über thematische Sachverhalte, noch dazu, wenn es sich um theologische handelt, offenbar als einem modernen Publikum wenig zumutbar angesehen werden. Um es auf eine kurze, zugegebenermaßen in dieser Zuspitzung plakative Pointe zu bringen: Biographisches fürs Volk, Inhaltliches für ein Fachpublikum. Gerade aber, wenn man M. als „Ökumeniker" oder als Kämpfer für Bildung nahebringen möchte, ist es in meinen Augen unverzichtbar, auch über solche Inhalte zu schreiben, die ihm selbst in diesem Zusammenhang zentral gewesen sind. Sonst werden aus solchen Charakterisierungen Hülsen, die weder M. gerecht werden noch in der aktuellen Debatte um diese Themenfelder wirklich hilfreich sind.

7. Schluss

Die bisherige Ausbeute des Melanchthonjahres ist – um es euphemistisch zu sagen – überschaubar. Die Konzentration auf Biographisches ist ebenso verständlich wie bedauerlich, und was noch von Symposien und Tagungen zu erwarten ist, muss für den Augenblick dahingestellt bleiben. Betrachtet man die Entwicklung zwischen den beiden Melanchthonjubiläen 1997 und 2010 summarisch, dann fallen bestimmte Akzentverschiebungen auf, die mit der Entwicklung in der Methode kirchenhistorischen Forschens und Darstellens zusammenhängen. Die Engführung auf den Theologen M. wird zugunsten einer breiteren Wahrnehmung seines Wirkens aufgegeben, sozial- und wissenschaftshistorische Aspekte sowie die europäische Dimension werden zu Recht stärker berücksichtigt. Wie aber schon bei dem Versuch, das Konfessionalisierungsparadigma zu etablieren, zu beobachten war, kann man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, das Kind werde mit dem Bade ausgeschüttet, denn nun ist es der Theologe M., der zu kurz kommt. In diesem Sinne seien zum Schluss noch einige Wünsche an die Jahre bis zum nächsten Jubiläum (vielleicht 2021 – 500 Jahre *Loci communes*) benannt, die sich zum Teil bereits aus dem Vorhergehenden ergeben:

1. Dringend benötigt werden kritische Editionen auch der Texte M.s, die nicht prima vista zu seinen einflussreichsten gehören, also insbesondere exegetische Kommentare und solche zu antiken Autoren. Will man sich ein umfassendes Bild von seinem gesamten Wirken machen, kommt man an diesen Texten nicht vorbei, und die alte CR-Variante hat längst ausgedient.
2. Es ist ein unschätzbares Verdienst der Verantwortlichen des Melanchthonhauses und der Melanchthonakademie, unermüdlich in Symposien und Tagungen das Andenken an M. hochzuhalten und Gelegenheit zu geben, neuere Forschungsansätze vorzustellen. Die Fülle an Aufsätzen, die seit 1997 erschienen sind (und von denen hier überhaupt nur ein minimaler Ausschnitt präsentiert werden konnte), zeigt ein breites Spektrum auch an neueren Fragestellungen, die von höchstem Interesse im Blick auf M. als Person des 16. Jh.s sowie im Blick auf die Vergegenwärtigung seiner Gedanken sind. Was aber weitgehend fehlt, sind monographische Zugänge, die diese Ansätze aufnehmen und fruchtbar machen würden. Die drei vorgestellten Untersuchungen demonstrieren, wie lohnend eine inhaltliche Beschäftigung mit M. sein kann, die über 20 Seiten hinausgeht.
3. Nicht zu Unrecht wird M.s bleibende Bedeutung gerne an den Punkten „Bildung" und „Ökumene" festgemacht. Wenn M. in Bezug auf beides historische Gerechtigkeit widerfährt, ist dagegen auch gar nichts einzuwenden, aber eben die wird schnell einmal untergraben, wenn es darum geht, in der Vergangenheit Anleitung für das Heute zu suchen. Hinsichtlich der Ökumene wäre also v. a. darauf zu achten, die Bedingungen des 16. Jh.s nicht unkritisch ins 21. zu übertragen und M. nicht zum Gewährsmann für Kompromisse, Unschärfe um des Friedens willen und für ähnliche Elemente, die auch der heutigen Ökumene gar nicht gut tun, zu stilisieren. Zudem wäre „Ökumene" über den Tellerrand der interkonfessionellen Auseinandersetzung hinaus in Richtung Islam und Judentum weiterzudenken. Hinsichtlich der Bildungsdebatte können M.sche Grundsätze durchaus fruchtbar gemacht werden. Hier wäre allerdings an einer ganz anderen Stelle nachzubessern, was zum letzten Punkt führt.
4. Die Kirche(n) müsste(n) wieder viel stärker als bisher ihren kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Auftrag wahrnehmen, und das in konfessionell geprägter, eindeutig identifizierbarer, assertorischer, dialektischer und dialogbereiter Weise. Täte(n) sie dies, dann könnte(n) sie auch M. – und überhaupt reformatorische Fundamentaleinsichten – in Anschlag bringen, ohne als vorgestrig abgestempelt zu werden oder sich den Vorwurf anachronistischer Rückschau gefallen lassen zu müssen. Dieses Miteinander von geschichtlichem Bewusstsein (gespeist aus intensivem Umgang mit ganz unterschiedlichen Quellen der eigenen Existenz), Reformwillen in Erfüllung des Auftrages, in der Welt wachsam zu bleiben, kritischer Aufmerksamkeit und Respekt vor dem Mitgeschöpf – das kann Kirche / können Kirchen von und mit M. lernen. Wenn weitere Publikationen zu M. dazu beitragen, kämen die beiden Seiten der Theologie: die akademische Forschung und Lehre und die Praxis in Kirche, Schule und Gesellschaft einen entscheidenden Schritt weiter!

Exegese / Bibelwissenschaft

Fischer, Georg / **Markl**, Dominik: **Das Buch Exodus**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009. 408 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar, 2), kt € 34,90 ISBN: 978–3–460–07021–9

Der Innsbrucker Alttestamentler Georg Fischer SJ und sein Schüler Dominik Markl SJ schließen mit dem von ihnen vorgelegten Kommentarbd. zum Buch Exodus in der Reihe „Neuer Stuttgarter Kommentar" eine wichtige Lücke. Das Erscheinen vergleichbarer Gesamtkommentierungen, welche sich über das wissenschaftliche Fachpublikum hinaus an eine breitere, an der praktischen Umsetzung exegetischer Forschung interessierte Leserschaft wenden, liegt für den deutschen Sprachraum viele Jahre zurück (E. Zenger, 1. Aufl. 1978; I. Willi-Plein, 1988; J. Scharbert, 1989).

Dem Inhaltsverzeichnis (5–8) folgen ein Vorwort (9f) und eine von F. verfasste Einleitung (11–26), welche einzelne Aspekte des Buches Exodus vorstellt, u. a. Bezeichnung, Stellung im Kanon, theologische Schwerpunkte, Aufbau, wesentliche Personen und Motive, literarische Eigenart. Entgegen der weithin vertretenen modernen Exodusexegese verzichten die Vf. auf die Differenzierung nach literarhistorisch unterschiedlichen Verschriftungsphasen, da „alle Versuche, die Entstehung dieser Texte zu erklären, zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt haben" (24). In Anlehnung an B. Jacob (1940/92), T. E. Fretheim (1991), N. M. Sarna (1991), C. Houtman (1993–2000) und C. Dohmen (2004) sehen die Vf. im Buch Exodus eine „beabsichtigte, spannungsvolle Einheit" (24), der „eine *stimmige, oft notwendige Abfolge*" (20) der Einzelteile zugrunde liege und die durch das „Programm-Bekenntnis ‚Jhwh, unser Gott'" (20; vgl. 59) zusammengehalten werde. Das Auszugsereignis wird vorsichtig auf den Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit um 1200 v. Chr. datiert (22; 141), während die schriftliche Textfassung in Beziehung zur „vermutliche[n] Proklamation der Tora durch Esra um das Jahr 398 v. Chr." (22) zu sehen sei.

Innerhalb der beiden großen Buchhälften, welche von Israels Weg aus Ägypten bis zum Sinai (Kap. 1–18) und dem Offenbarungsgeschehen am Sinai (Kap. 19–40) handeln, grenzen die Vf. zunächst die Abschnitte I–VI, dann die weiteren Abschnitte VII–X ab (13). Dieser Gliederung entsprechend kommen-

tiert F. die erste Hälfte (27–207), M. die zweite (207–384). Der erzählerische Bogen von der Not Israels (Kap. 1f: I) über Moses Berufung (Kap. 3f: II), sein erstes Scheitern (Kap. 5f: III) und die neun Zeichen gegen Ägypten (Kap. 7–11: IV) bis zum Auszug (Kap. 12–15,21: V) entfaltet die beginnende Geschichte Israels mit der modellhaften Opposition zwischen dem unterdrückenden, „sich gottähnlich wähnenden Pharao" (100) und dem rettend eingreifenden JHWH. Die Problematik von der „Verstockung Pharaos" löst F. dahingehend, dass er das Handeln JHWHs übertragen als ein „Konfrontieren" deutet (4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17), mit welchem JHWH dem despotischen Pharao entgegentrete (vgl. Exkurs 73–75). Die Zeichen gegen Ägypten sind nach drei Dreiergruppen angeordnet (104), welche im ultimativen – symbolisch aufzufassenden – Schlag gegen die Erstgeborenen Ägyptens (4,22f; 12,29) entsprechend dem im Alten Orient geltenden Rechtsprinzip der Talio kulminieren (75; 126).

Mose fungiert als *„der bevorzugte Ansprechpartner Gottes"* (16), der „zur *höchst autorisierten Zentralfigur* für Gottes Pläne" (79) aufsteigt, aufgrund seines gottgleichen Status (4,16; 7,1) „Jhwh in vollem Maß repräsentier[t]" (101; vgl. 68f; 109) und während des Auszugs gegenüber dem resignierenden Volk seine Leitungsverantwortung modellhaft einlöst (159). Die gesteigerte Auszugserzählung und das archaisierende, fiktionale „Siegestanzlied" (13,17–15,21) stellen die Unvergleichlichkeit JHWHs heraus (166–169; 173–175) und avancieren innerbiblisch zu dem „für immer fortwirkende[n] Gründungsereignis Israels" (165).

Den letzten Abschnitt innerhalb der ersten Buchhälfte (15,22–18,27: VI) sieht F. unter dem Aspekt der *„Vorbereitung zur Begegnung mit Gott"* (176), welche auf dem Weg durch die Wüste durch „Erprobung" (15,25; 16,4; 17,2.7) in Situationen des Mangels (Wasser, Brot) erfolgt (177f). Die kriegerische Konfrontation mit Amalek (17,8–16) symbolisiere den Versuch, das Engagement JHWHs für Israel (3,12) zu vereiteln (196), während durch die Begegnung mit Jitro als Vertreter der Midianiter die Anerkennung JHWHs auf Nicht-Israeliten ausgeweitet (18,11) und Moses juristische Leitungsfunktion durch ein subsidiäres Kollegium unterstützt werde (201–205).

Innerhalb der zweiten Buchhälfte grenzt M. die vier Abschnitte Bundesschluss am Sinai (19,1–24,11: VII), Heiligtumsbestimmungen (24,12–31,18: VIII), Bruch und Erneuerung des Bundes (Kap. 32–34: IX) sowie Errichtung des Heiligtums (Kap. 35–40: X) ab. Seine Interpretation basiert auf der in seiner Diss.[1] entfalteten These, dass mit den Kap.n 19–24 „gleichsam eine *rechtliche Verfassung* für das Volk" (215) Israel konstituiert werde, welche sich aus den einzelnen Elementen des „Bundesangebots" (19,3–6), des Dekalogs als „erste Bundesbedingung Gottes" (20,1–17), des „Bundeswortes" (20,2), des Bundesbuches als „weitere Bundesbedingungen Gottes" (20,22–23,33), des vermittelnden Eintretens Moses (19,7; 24,3), zweier „Ratifikationen" durch das Volk (24,3.7), der Niederschrift, des Vortrags und des Blutritus durch Mose (24,4.7f) sowie der abschließenden „Bundesfeier durch Repräsentanten" (24,9–11) zusammensetze (215).

Der Dekalog bilde *„als Bundesdokument und Verfassungsurkunde"* (231) sowohl die „Buchmitte" (14) als auch Zentrum und Höhepunkt des komplexen Bundesschlussverfahrens (209; 215; 231). Gott habe den Bundesschluss in 6,7 mit der auch sonst belegten „Bundesformel" (91) angekündigt, welche der Präambel des Dekalogs (20,2) entspreche (223). Im *„konstituierenden Sprechakt"* (232) von 20,2 proklamiere er die Präambel als „Bundeswort" und setze so „von seiner Seite her den *Bund in Kraft*" (223). Mit den Ereignissen und dem Mahl in 24,1–11 gelange der Bundesschluss zu seiner feierlichen Vollendung (267).

Durch den Blutritus (24,8) werde die Ankündigung von 19,5f eingelöst und Israel in seinen stellvertretenden priesterlichen Dienst an den Völkern eingesetzt (213; 271; 278).[2] Damit erkläre Mose, „ähnlich einem Advokaten, den Prozess des Bundesschlusses für abgeschlossen" (271). Das Mose auf dem Sinai gezeigte Modell des Heiligtums stehe für „die symbolische Verwirklichung des Bundes, wie Gott ihn angeboten und zugesagt hat (19,5f)" (278). Das „Zeugnis", welches Mose in die Lade innerhalb des Heiligtums legen soll (25,16.21), meine die beiden mit dem Dekalog beschriebenen Tafeln (24,12; 31,18; 34,28; 275). Da Gott die „Deckplatte" oberhalb der Lade als Treffpunkt für das Reden mit Mose bestimmt (25,21f), sei im Heiligtum das *„Zentrum des Rechts"* (281; vgl. 290; 293) zu sehen. JHWHs Absicht, inmitten Israels zu wohnen (29,45f), werde „in weitgehender Entsprechung" mit der Zusage des Bundeswortes (6,7; 20,2) als „Bundesbeziehung zwischen Jhwh und Israel" (309) eingelöst. Der Sabbat werde deshalb als „ewiger Bund" (31,16) bezeichnet, weil er als Symbolisierung des Sinaibundes „Zeit bietet, die Beziehung zu Jhwh und seine übrigen Gebote zu meditieren" (318).

Der konterkarierende Aufruf des Volkes zur Anfertigung des goldenen Kalbes und seine Begründung (32,1b) nehmen das Fremdgötter- und Bilderverbot des Dekalogs (20,3f) „zielgenau" (325) auf. Mit der Deklamation in 32,4b pervertiere Israel „sprachlich exakt" (326) das Bundeswort (327–329). Die aus dem Bundesbruch resultierende Verweigerung JHWHs, die Kommunikation mit Israel weiterzuführen, wendet Mose durch sein Eintreten schrittweise ab (32,7–14.30–35; 33,1–6.12–17). Das Offenbarungsgeschehen am Zelt (33,7–11) stifte in einem Ausblick auf die später gelingende Kommunikation („Seitenblick") die für die akut eingetretene Krisensituation nötige Vertrautheit zwischen Mose und JHWH (344–347). In der von Mose erbetenen Erscheinung (33,18) stelle JHWH auf dem Sinai mit den vergebenden Worten der Gnadenformel die Beziehung zu Israel wieder her (34,4–10; 357–359). Das von JHWH geoffenbarte „Privilegrecht" (34,10–26) entfalte und vertiefe die bisherigen Bundesbestimmungen (359f). Durch zwei Verschriftungsakte werde der Bund erneuert: Während Mose in Entsprechung zum Bundesbuch (24,4a) das Privilegrecht niederschreiben solle (34,27a), beschrifte JHWH entsprechend den alten Tafeln die neuen mit dem identischen Text des Dekalogs (34,1b.28b; 363f), woraus sich auf „die Gleichheit und *Gleichwertigkeit* zwischen den Symbolen des ersten und jenen des erneuerten Bundes" (365) schließen lasse. Als nach der Herstellung und Errichtung des Heiligtums (Kap. 35–40) JHWHs Herrlichkeit darin einwohnt (40,34f), ist das Ziel der zweiten Buchhälfte erreicht (380).

Im „Anhang" (385–404) stellt M. Bezüge des Exodusbuches zu atl. und ntl. Schriften, seine Rezeption in Judentum, Christentum und Islam, in Literatur, Philosophie, Politik, Kunst, Musik und Film sowie seine „bleibende Botschaft" vor. Verzeichnisse zur Literatur (zu Kommentaren, exegetischen Studien und zur Wirkungsgeschichte; 405–407), zu 13 Abbildungen (407f) und zu Abkürzungen (408) beschließen den Bd.

In besonderer Weise zeichnet diesen Kommentar der aufmerksame Blick für die im Text angelegten Signale, die ein kohärentes Textverständnis ermöglichen, und für zahlreiche sinnerschließende innerbiblische Verbindungen aus. Spannungen werden benannt, z. B. zu 11,1–3 (124f). Philologische Präzisierungen mahnen gegenüber der „Einheitsübersetzung" Korrekturen an. Mit vielen Hinweisen auf geografische, archäologische, historische und religionsgeschichtliche Kenntnisse erschließen die Vf. den soziokulturellen Hintergrund. Ebenso gibt eine „Zeittafel" einen Überblick zur Geschichte Israels (23) und vertiefen acht Exkurse wichtige Einzelaspekte, z. B. zum Namen Gottes oder zur Parallelisierung von Heiligtum und Arche. Mit Überlegungen zu theologischen Aporien (z. B. der von Gott durch die Zeichen angerichtete Schaden, 128f), zu aktuellen Fragen oder zur spirituellen Vertiefung (272–274; 368–370; 382–384) werden weiterführende Impulse gegeben.

Gewagt erscheint es indes, die Präambel des Dekalogs in 20,2 als „Bundeswort" zu deuten, kraft dessen JHWH den Bund schließe, und sie mit der „Bundesformel" in 6,7, der Ankündigung JHWHs in 29,45f und dem „deklarativen Sprechakt" („Koinzidenzfall")[3] des Volkes in 32,4b nahezu zu identifizieren. Trotz evidenter Affinität lassen Unterschiede in der Syntax und im lexematischen Bestand (*herausführen* in 6,7; 20,2; 29,46, *heraufbringen* in 32,4b) Vorsicht angeraten sein. Den Zeitpunkt, zu dem eine Handlung durch das Sprechen simultan bewirkt wird, markiert das Hebräische mit dem „deklarativen Sprechakt" („hiermit"), der verbal mit *qatal-x* und *x-qatal* für die erste, selten auch für die zweite (Gen 4,14) und dritte (2 Sam 24,23) Person konstruiert wird[4], häufig mit einer eröffnenden Deixis, z. B. *siehe*. Eine weitere Möglichkeit bietet ein mit Deixis eingeleiteter Nominalsatz. Diese grammatikalischen Merkmale finden sich in 24,8b und in der hierzu parallel gestalteten Szene 34,27b (auch in 32,4b).[5] Außerdem wird hier jeweils die Begriffsverbindung „einen *Bund schließen*" explizit genannt. Davon zu unterscheiden ist die Konstruktion *siehe* mit Partizip, welche als „Futurum instans" in 34,10a (vgl. Gen 9,9) die Bundeserneuerung ankündigt.[6] Offen bleibt, aufgrund welcher grammatikalischer Kriterien M. den Bundesschluss mit 20,2 indiziert sieht.

[1] D. Markl: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5. Freiburg i. Br. 2007 (HBS 49).

[2] Nach C. Dohmen: Exodus 19–40. Freiburg i. Br. 2004 (HThKAT), 205 werde durch das Sprengen des Blutes „die ansonsten Priestern eigene – und ihnen vorbehaltene – besondere Nähe zu Gott hier dem ganzen Volk zugesagt".

[3] Zum Begriff vgl. A. Wagner: Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik. Berlin / New York 1997 (BZAW 253), 21; 46f u. 51–61.

[4] Vgl. W. Gross: Verbform und Funktion. *wayyiqtol* für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte. St. Ottilien 1976 (ATSAT 1), 126. Ders.: Zur Funktion von *qatal*. Die Verbfunktion in neueren Veröffentlichungen, in: BN 4 (1977), 25–38, hier 31f. P. Joüon / T. Muraoka: A Grammar of Biblical Hebrew. Vol. II. Roma 1991 (SubBi 14/II), § 112f.

[5] A. Wagner (s. Anm. 3), 150 sieht den deklarativen Sprechakt in 24,8b mit dem voranstehenden Nominalsatz gegeben: *„Hiermit (ist das) das Blut des Bundes, […]"*, in 34,27 mit dem Verbalsatz: *„[…]* gemäß dieser Worte schließe ich (hiermit) einen Bund" (ebd. 106). Vgl. W. Gross: Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund. Stuttgart 1998 (SBS 176), 16. In seiner Diss. (s. Anm. 1, 146) bezieht M. die „deklarative Funktion" von 24,8 auf die symbolische Deutung des Blutes, bestreitet sie hinsichtlich des Bundesschlusses („Vom Bund sagt Mose im Perfekt, JHWH habe ihn ‚mit euch geschlossen'") und postuliert sie für 20,2 (ebd. 98).

[6] So W. Gross (s. Anm. 5), 51 für Gen 9,9, unentschieden für Ex 34,10a (ebd. 127f). M.: Das Buch Exodus, 359 sieht die Bundeserneuerung mit 34,10a gegeben, die sich allerdings in ihrer grammatikalischen und lexematischen Gestalt von 20,2 unterscheidet; vgl. ders.: Dekalog (s. Anm. 1), 149.

Die gut lesbare, wissenschaftlich fundierte und konsistente Kommentierung des Exodusbuches, welches von JHWH „auf neue und in Manchem nicht mehr überbotene Weise" (12) handelt, wird das Interesse einer breiten Leserschaft wecken.

Augsburg Martin Mark

Böhler, Dieter: **Jiftach und die Tora**. Eine intertextuelle Auslegung von Ri 10,6–12,7. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008. 414 S. (Österreichische Biblische Studien, 34), kt € 68,50 ISBN: 978–3–631–57780–6

In seiner im Sommersemester 2008 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien angenommenen Habil.schrift wählt Dieter Böhler, Jesuit und Alttestamentler an der Philos.-Theol. Hochschule in St. Georgen, mit dem Richterbuch jenen atl. Textkomplex, der sich in besonderer Weise als Untersuchungsgegenstand für eine intertextuelle Studie eignet, ist dieser ja voll von Beispielen, in denen Texte der Tora eingespielt werden. Ausgehend von dieser Beobachtung, die mit Textstellen belegt wird (Ri 19 // Gen 19; Ri 17–18 // Num 13–14; Ri 4–5 // Ex 14–15), will der Autor mittels seiner Studie entfalten, dass Ri 10,6–12,7 wesentlich aus Num 20–22 entwickelt wurde und der Richtertext somit vom idealen Hörer bzw. impliziten Leser als Wiederaufnahme des Numeritextes erkannt und verstanden werden will: „Im Richterbuch werden nicht nur die Debora-Erzählung (Ri 4–5), nicht nur die Geschichten über die Schandtat von Gibea (Ri 19) und Dans Landnahme (Ri 18), sondern auch die Jiftacherzählung am besten verstanden als Reinszenierung einer Erzählung der Tora." (25)

Die Monographie gliedert sich nach einer Einleitung in zwei große Teile, die bereits die Vorgehensweise des Forschers kennzeichnen: Der erste Teil steht unter dem Gesichtspunkt der Textgenese und Literarkritik. Der zweite Teil widmet sich der Interpretation der Erzählung in Verbindung mit einer intertextuellen Exegese. Der Schluss wird im Rahmen eines ntl. Ausblicks in Bezug auf Intertextualität gestaltet.

In der Einleitung stellt B. in aller Kürze seinen Zugang zur Intertextualität dar, wobei er unter Intertextualität die vom Vf. eines Textes angewandte „Technik" der Einspielung von Texten in seinen eigenen Text bezeichnet (14). Die vorliegende Arbeit handelt von solcher Herstellung von Sinn durch intertextuelle Einspielung. An dieser Stelle würde man zumindest einige wesentliche theoretische Ausführungen zum gegenwärtig vielfältig diskutierten Intertextualitätsbegriff erwarten, ebenso wie die Positionierung des Autors mit seinem Ansatz innerhalb des Diskurses sowie die Darlegung der konkreten methodischen Operationalisierbarkeit bzw. der interpretationspraktischen Prämissen. Intertextualität bezeichnet eine Texttheorie, die die Beziehung zwischen den Texten als wesentliches Element für das Textverstehen mit einbezieht. Spannend wäre hier auch das Transparentmachen des Methodenentwurfs, wie und nach welcher Kriteriologie also die Theorie der Intertextualität auf der textanalytischen Ebene in der Studie Anwendung findet.

Der erste Teil der Arbeit widmet sich dann der Textentstehung von Ri 10,6–12,7 sowie der Kritik an bestimmten literarkritischen Operationen innerhalb dieses Textkomplexes. So votiert der Autor z. B. gegen eine entstehungsgeschichtliche Trennung in Ri 11,29–40 (Gelübde Jiftachs) und legt einsichtig dar, dass hier eine Unterscheidung zwischen Endtext und etwaigen Vorstufen nicht angebracht sei. Zahlreiche innerbiblische Textbezüge kommen detailliert ausgearbeitet und in übersichtlichen Tabellen zur Darstellung. Dieser erste Teil ist geprägt durch die ausführliche Präsentation des in italienischer Sprache verfassten und bislang im deutschen Sprachraum kaum rezipierten Werkes von Pietro Kaswalder aus dem Jahr 1980, welches die rhetorische Analyse der Dialogteile von Ri 11,12–28 zum Inhalt hat.

Die gesamte Habil. zeichnet sich durch eine hervorragende Sprachkompetenz des Autors aus, die sowohl antike Sprachen als auch moderne Fremdsprachen umfasst. Mit Leichtigkeit werden daher Originalzitate eingespielt, wobei für die Leser/innenfreundlichkeit und das rasche Herstellen von Zusammenhängen im Lesefluss eine unmittelbar anschließende Übersetzung hilfreich wäre, die nicht an allen Stellen gegeben ist. Inhaltlich gelingt es B. gegen Ende des ersten Teiles überzeugend aufzuzeigen, dass sich der gesamte Numerikomplex Num 20–22 in der Jiftachkomposition wiederfinden lässt und umgekehrt keine einzige Szene der Jiftacherzählung ohne Numeribezüge gestaltet worden ist. Darüber hinaus hält er fest, dass die Jiftacherzählung nicht nur von einer Tora-Erzählung abhängt, sondern so auf sie hin gestaltet ist, dass der intertextuelle Bezug zur Tora vom idealen Hörer bemerkt werden muss. Weiters klärt er damit die Abhängigkeitsrichtung insofern, als der Erzählkomplex in Ri aus der Tora schöpft. Während die Rahmenteile der heutigen Jiftachfassung aus der richterbuchinternen Entwicklung stammen, liegt der Erzählung selbst ein Stoff zugrunde, der aus einer im östlichen Mittelmeerraum im Umlauf befindlichen, bekannten Legende vom Vater, der in höchster Not ein Opfergelübde unbestimmten Inhalts ablegt und dann sein Kind opfern muss, stammt. Die Legende muss auf eine Kriegserzählung hinausgelaufen sein.

Der zweite Teil der Arbeit hat die intertextuelle Exegese der Jiftacherzählung zum Inhalt, die der Autor folgendermaßen gliedert: 1. Szene: Der Disput zwischen JHWH und Israel (Ri 10,6–16); 2. Szene: Jiftachs Bestellung (Ri 10,17–11,11); 3. Szene: Jiftachs Verhandlungen mit dem König der Ammoniter (Ri 11,12–28); 4. Szene: Das Kriegsgelübde (Ri 11,29–40); 5. Szene: Jiftachs rîb [Streit] mit Efraim und der Bürgerkrieg am Jordan (Ri 12,1–7). Eine konkrete Methode der Texterschließung ist nicht genannt, wohl aber kommen in der Auslegung Elemente aus der Erzähltextanalyse, z. B. auf der Ebene des Diskurses (Analyse der Erzählerpassagen, Figurenreden, Erzählerkommentare etc.) und auf der Ebene der Fokussierung (Analyse der Perspektive: Einblicke in die Emotionen der Akteure; Auf- bzw. Abtreten der Textpersonen auf der Bühne des erzählten Geschehens) sowie hinsichtlich des Spannungsaufbaus zur Anwendung. Die Einzelauslegung erfolgt Vers für Vers, wobei hier semantische Untersuchungen bestimmter Wortfelder und Leitwörter (z. B. ריב Streit), Wortspiele (z. B. שוב zurückkehren – יצא hinausgehen; בֵּיתוֹ sein Haus – בִּתּוֹ seine Tochter), Exkurse über die Aufteilung relevanter Namen und Begriffe (z. B. die Verteilung des Gottesnamens JHWH in der Jiftacherzählung oder die Verteilung der „Geist-Jhwh-Stellen" im gesamten Richterbuch) und inter- sowie intratextuelle Bezüge zum besseren Textverständnis beitragen. Hinsichtlich der Rede Jiftachs in Ri 11,12–27 innerhalb der Verhandlungen mit dem Ammoniterkönig wird erneut auf den Zusammenhang zwischen Ri und Num verwiesen: „Er [Jiftach] bezieht sich nicht auf einen Stoff, eine Überlieferung (auf die auch Num 20–21 zurückginge), sondern er zitiert (mit bedeutungsvollen Variationen und Auslassungen) den beim Hörer vorausgesetzten Text, den *Wortlaut* von Num 20–21 – sonst funktioniert das intertextuelle Spiel nicht, das in Ri 11 sinnkonstitutiv ist." (251)

Dem Erzählverlauf folgend bei der Szene des Gelöbnisses angelangt, dementiert B. durch syntaktische Argumentation die in der Exegese häufig vorzufindende Meinung, das Gelübde Jiftachs sei unüberlegt und hastig formuliert. Interessant sind seine Beobachtungen, dass mit dem Ablegen des Gelübdes, das im AT an sich etwas Heiliges ist, die Bewegung der Erzählung sistiert wird. Als problematisch erweist sich nicht das Gelübde selbst, sondern sein Inhalt, also das, *was* aus dem Mund Jiftachs hervorgeht. Der Autor liest das Herauskommen der einzigen Tochter Jiftachs aus dessen Haus (Ri 11,34) mit innerbiblischen Textbezügen und eröffnet dadurch einen weiteren Verstehenshorizont: In Verbindung mit Mirjam in Ex 15,20 wird die Tochter so zur Verkörperung einer ganzen Frauenprozession bzw. des Kollektivs des feiernden Israels. Wenn in Gen 22 Isaak als einziger Sohn geopfert werden soll und damit die Zukunft des Volkes auf dem Spiel steht, so ist es hier die alleinige Tochter Jiftachs, die als Israelsymbol fungiert. Ri 11,37f ist ein Spiel mit der Szene von Aarons Tod (Num 20,22–29). Hier wie dort geht es um das Versagen der Führung. Während in Num 20 Aaron aufgrund seines eigenen Fehlers als mitverantwortlicher Leiter des Volkes stirbt bzw. ihm die Führung des Volkes ins verheißene Land aus der Hand genommen wird, muss in Ri 11 die Tochter für die Sünde [!] des Vaters büßen, das Volk also für das Unvermögen des Regenten. Die Opferung steht sodann für den Untergang Israels, den die Leitung verschuldet.

Mit Klarheit unterstreicht der Autor seine Interpretation von Ri 11: Jiftach versagt völlig in seiner Führungskompetenz. Jiftachs Tochter reagiert in ihrer Rede (Ri 11,36f) „subtil intelligent" (310), indem sie eine etwaige Schuld von sich weist und deutlich klarstellt, wer und wer allein für ihr Schicksal Verantwortung trägt. Die volle Verantwortlichkeit für das Geschehen liegt bei Jiftach, nicht ihr Herauskommen ist schuld, sondern das, was aus seinem Mund herausgekommen ist. Das Gelübde allerdings wird an ihr vollzogen, sie wird geopfert.

In Bezugnahme auf die viel diskutierte Namenlosigkeit von Textpersonen im Zusammenhang mit der Frage nach der Empathielenkung sowie der Bedeutungsrelevanz rezipiert B. das 1998 erschienene Werk von Adele Reinhartz: „Why Ask my Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative". Namenlosigkeit biblischer Aktant/inn/en ist nach Reinhartz' Ausführungen kein Ausnahmephänomen, sondern ebenso gängig wie namentliche Vorstellungen. Anonymität ist weder ein Frauenmonopol noch grundsätzlich mit Bedeutungslosigkeit gleichzusetzen, zumal z. B. in den letzten Kap.n des Richterbuches Anonymität zur Regel wird und hier nur Micha namentlich identifiziert wird. Im Vergleich mit Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum XL*, in dem Jiftachs Tochter den Eigennamen Seila erhält und damit zu einem konkreten Mädchen innerhalb einer Familie „reduziert" wird, hebt B. die in der Namenlosigkeit liegende Offenheit für verschiedene Identifikationen hervor und folgert daraus: „Was also zunächst auf der Oberfläche der Erzählung als Geschichte der Individuen dargestellt wird, will mehr sein, will für eine andere Ebene durchsichtig werden. Was zunächst eine in ein nationales Drama eingebettete Familientragödie ist, will auf die Nation hin gelesen werden." (321) Jiftachs Haus ist demnach nicht nur ein in einen nationalen Krieg eingebettetes Privathaus, sondern steht für das ganze Haus Israel. Jiftach ist als Vater des Hauses Richter über ganz Israel. Die Tochter Jiftachs, die durch diesen Beziehungsbegriff („Tochter von") die Abhängigkeit des Wohlergehens des Volkes von der Macht der Leitung versinnbildlicht, steht symbolisch für Israel. Jiftach gefährdet mit seinem Gelübde nicht nur als Vater sein Haus, sondern als Regent Israels das Haus Israel. Der alljährliche Brauch, in dem die Töchter Israels die Tochter Jiftachs vier Tage besingen (Ri 11,40: Abschluss des Kriegsgelübdes), wird nicht als Familienangelegenheit, sondern als ein öffentliches Ereignis erzählt.

In der Auslegung der fünften und letzten Szene erweisen sich die Verweise auf die Gideonerzählung als erhellend: Gideon hatte den internen Kampf vermieden und den Krieg gegen den Feind von außen geführt (Ri 7,24–8,3), Jiftach führt den Krieg nach außen gegen Ammon, aber ebenso den Krieg im Inneren, Israel gegen Israel (Efraim). Weiters wird in Ri 12,4–6 die Schlacht Ehuds an den Jordanfurten wieder aufgenommen (Ri 3,27–29), wobei dort Ehud die moabitischen Feinde schlägt, Jiftach jedoch die eigenen efraimitischen Landsleute vernichtet. Jiftachs Führungsversagen tritt im Vergleich mit Gideon und Ehud deutlich zum Vorschein: Statt Gegner zu vernichten, opfert er seine eigene Tochter. Und es kommt unter seiner Leitung soweit, dass Israel Israel bekämpft. In all

diesem Geschehen in Ri 12,1ff wirkt JHWH nicht mehr mit: „Die Katastrophe von Ri 19–21 kündigt sich hier zum ersten Mal an." (347)

Im Schlusskap. wird nicht nur den Spuren der Aufnahme des Richterbuches im NT nachgegangen (vgl. Hebr 11,32; Apg 13,20; Lukasevangelium), sondern v. a. durch die intertextuellen Bezüge zwischen den „Anfängen Jesu" und den „Anfängen des Mose" aufgezeigt, dass und wie ein ganzer Textkomplex (Mt 2) nach einem Torastück (Ex 1–4) stilisiert wird. Damit wird die eingangs aufgestellte und in der Arbeit entfaltete These untermauert, dass die Numeriszenen (Num 20–22) jenen geschlossenen Komplex bilden, der sowohl in Einzelbezügen als auch in der Gesamtthematik die Bezugsgröße für die Jiftacherzählung abgibt.

Eine Konkretisierung der Ergebnisse sowie die Hervorhebung des „theologischen Mehr" an Bedeutung durch die intertextuelle Analyse wären als Finale wünschenswert, ebenso wie die Darlegung der Veränderungen in der Interpretation auch des Referenztextes, da die intertextuelle Relation zwischen zwei Texten nie eindimensional ist und so auch neue Interpretationsräume für Num 20–22 eröffnen könnte.

Im Anhang finden sich Num 20,1–22,21 und Ri 10,6–12,7 nach der Elberfelder Bibel mit wenigen Anpassungen. Schade, dass die Übersetzung des Autors, die in der Auslegung der Jiftacherzählung szenenweise erstellt wurde und sich in Wortwahl und Syntax sehr nahe an den hebräischen Text anlehnt, an dieser Stelle als Gesamt keinen Eingang in die präzise gearbeitete Studie gefunden hat.

Graz Sigrid Eder

Krauter, Stefan: **Studien zu Röm 13,1–7**. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XI) 354 S., ln € 99,00 ISBN: 978-3-16-150099-2

Ziel der Münchener Habil.schrift von Stefan Krauter ist es, den umstrittenen paulinischen Text Röm 13,1–7 im Kontext der Herrschaft und Herrschaftsideologie des Römischen Reiches zu seiner Abfassungszeit historisch zu analysieren (2). Diese Absicht führt dazu, dass die Arbeit auch eine Auseinandersetzung mit der sog. antiimperialen, romkritischen Deutung der paulinischen Theologie führt, durch die die römische Perspektive in den letzten zwei Jahrzehnten in den Fokus der Forschung gerückt wurde. Es ist spannend zu verfolgen, wie K. sich zu diesem Ansatz positioniert.

Im forschungsgeschichtlichen ersten Kap. (4–54) orientiert K. sich zunächst an „klassischen Forschungspositionen" (5–19), die er anhand von wichtigen Vertretern exemplarisch darstellt. Dazu gehören die „katholische naturrechtliche", die „lutherische ordnungstheologische", die „angelologische" und die „situativ-paränetische" Interpretation. Es folgen Analysen zur „theologischen Interpretation Rolf Walkers" und schließlich zu den „Modifikationen der lutherischen Interpretation". Unter „Neuere Entwicklungen" (20–39) werden zunächst weiterführende Beiträge einzelner Forscher vorgestellt, danach Röm 13,1–7 in der „New Perspective on Paul", in der „New View on Paul" und in der „antiimperialen Paulusdeutung". Schließlich werden noch Beiträge der „konservativen" englischsprachigen Forschung und der „südafrikanischen Diskussion" problemorientiert ausgewertet.

K. gewinnt mit dieser kompakten Übersicht zur neueren und neuesten Forschung unter Würdigung des jeweiligen Forschungsgewinns Zugang zu den zentralen und äußerst strittigen Problemen der Auslegung von Röm 13,1–7 (39–51). Sorgfältige methodische Überlegungen zur Bearbeitung der Problemstellungen schließen sich an.

Das zweite Kap. (55–136) nimmt die historische Situation von Röm 13,1–7 in den Blick. Zunächst werden die politische Lage und der politische Diskurs der Entstehungszeit im Anschluss an gegenwärtige geschichtswissenschaftliche Einschätzungen differenziert analysiert, verbunden mit einer ausführlichen Auswertung römischer Quellen, die ein „äußerst vielfältiges Bild" von der Herrschaft Neros gäben (81). Im nächsten Abschnitt versucht K. zu klären, wie Paulus die römische Herrschaft erlebte und bewertete. Auch hier legt er Wert auf differenzierende, komplexitätssteigernde Beobachtungen, so zum Status der Apg als Quelle, zu Paulus als Römer, kleinasiatischer Diasporajude und Pharisäer, zu jüdischen Rombildern und zur kultischen Verehrung des römischen Princeps durch Juden. Die Warnung vor „allzu bekannten und einfachen Schemata" (117) zielt auch gegen die antirömische Paulusdeutung. So lehnt K. die „Konstruktion" einer reichsweiten Caesarenreligion ab (ebd.). Er vermutet bei Paulus bzgl. des Kaiserkultes einen eher pragmatischen Umgang: „Dass er ihn nirgends in seinen Briefen wirklich explizit thematisiert, scheint eher darauf hinzudeuten, dass er für ihn eine Frage von untergeordneter Bedeutung war." (124)

Die Empfänger des Briefes, die stadtrömischen Christen, befänden sich mitten in einem Trennungsprozess von der jüdischen Synagoge, der durch das Claudiusedikt (49 n. Chr.) intensiviert worden und mit der Verfolgung der Christen als identifizierbarer Gruppe nach dem Brand Roms (64 n. Chr.) abgeschlossen gewesen sei. In dieser Trennungsphase hätten die Hausgemeinden Rechtssicherheit verloren und auf jeden Fall vermeiden müssen, den Behörden aufzufallen (134).

Das dritte Kap. (137–160) erörtert Röm 13,1–7 als Teil der brieflichen Kommunikation zwischen Paulus und den stadtrömischen Christen. Die Feststellung einer Unbestimmtheit hinsichtlich der räumlichen und zeitlichen Bezüge (145) setzt K. in Beziehung zur historischen Situation der Kommunikationsteilnehmer, um einem spezifischen situativen Anlass von Röm 13,1–7 auf die Spur zu kommen. Seine Diskussion verschiedener Theorien bzgl. dieser Frage (u. a. Enthusiasmus, zelotische Strömungen, Steuerunruhen, Erfahrungen mit der Vertreibung unter Claudius) kommt zu einem skeptischen Ergebnis: „Keines der als situativer Hintergrund von Röm 13,1–7 postulierten Szenarien lässt sich an Quellen wirklich belegen." (159) Die von der antiimperialen Deutung vorgeschlagene Hintersinnigkeit von Röm 13,1–7 (Ironie, *hidden transcript*) lehnt K. ab, weil klare Textsignale dafür fehlten (151, vgl. auch 31f, 206). Am ehesten hält er noch das Claudiusedikt als Erfahrungshintergrund für wahrscheinlich, aber an eine spezifische, klar erkennbare und rekonstruierbare Situation lasse sich der Text nicht binden. Das heiße aber nicht, dass er als Text ohne situativen Bezug zu verstehen sei. Paulus hat ihn ja bewusst an die römische Gemeinde geschrieben. Deshalb müsse der Text als Äußerung verstanden werden, die aus einem bestimmten sozialen, politischen und kulturellen Milieu heraus Plausibilität hatte.

Die Exegese von Röm 13,1–7 in Kap. 4 (161–242) ordnet die einzelnen Aussagen des Textes in den politischen Diskurs der neronischen Zeit ein. Zunächst bietet K. eine Exaktheit anstrebende philologische Analyse des Argumentationsgangs (4.1.). Die nächsten Abschnitte untersuchen einzelne Begriffe und Motive, den Gegensatz von Beherrschten und Herrscher (4.2.), Herrschaftslegitimation (4.3.), die Normbindung von Herrschaft (4.4.), die grundlegenden Verhaltensoptionen der Beherrschten (4.5.) und konkrete Zeichen der Unterordnung (4.6.). Dabei geht K. im kritischen Gespräch mit der Forschung sehr sorgfältig vor und macht mit nachprüfbaren Argumenten klar, welche exegetischen Entscheidungen aus seiner Sicht überzeugend sind. Wichtig ist ihm, dass Interpretationen an den sprachlich gegebenen Textsignalen festzumachen sind. Auch wird die These, Paulus verwende verwaltungstechnische Sprache, in Frage gestellt (173–178. 238).

Die Aussage „Gewalt gibt es nicht außer von Gott" wird von K. als „herrschaftslegitimierend" bezeichnet und jeweils mit Beispielen als typisch sowohl für jüdische als auch für griechische und römische Traditionen gewertet. Röm 13 zeichne sich vor dem Hintergrund dieser sehr ähnlichen Traditionen als ein jüdischer Text aus, dem es an kritischer Herrscherparänese fehle, der vielmehr reine Untertanenparänese (Unterordnung aus Einsicht) sei. K. argumentiert mit einer Fülle von interessanten Beobachtungen für ein Textverständnis, nach dem der Text prinzipiell Herrschaft legitimiert, die Beherrschten grundsätzlich zur Unterordnung gegenüber den Herrschenden auffordert und dies sowohl religiös (Einsetzung der Herrscher durch Gott) als auch ethisch (Herrschaft hat die Aufgabe, Gutes zu fördern und Böses zu bestrafen) begründet. Gegen die antiimperiale Deutung betont K., dass herrschaftskritische Aspekte sich aus bestimmten Wendungen des Textes nicht entnehmen ließen und gegenüber Formen religiöser Herrschaftslegitimation eine unbetonte Zurückhaltung, aber keine polemische Abgrenzung bestehe (239).

Kap. 5 (243–287) versucht, Röm 13,1–7 in die Theologie des Paulus einzuordnen. Zunächst wird der Text im Kontext von Röm 12–13, insbes. 12,17b–18, gedeutet. Christen sollen mit allen in Frieden leben und tun, was allen gut erscheint; das sei auch das Ziel von Röm 13,1–7. K. verdeutlicht: „Die faktische politische Lage – einschließlich wichtiger (wenn auch nicht aller) Elemente der politischen Ideologie – wird in Röm 13,1–7 aus pragmatischen Gründen (für ein friedliches Auskommen) mit religiösen Argumenten (Gottgegebenheit) anerkannt, und gleichzeitig ist die Welt der Christen eine andere." (247) Neben diesen auf soziale Anpassung gerichteten Aussagen stehen gleichzeitig solche, die das besondere Ethos der Christen betonen. Das „Nebeneinander" von mit allen Menschen übereinstimmendem Ethos und dem besonderen Ethos der christlichen Gemeinde solle man „weder in ein ‚Mit-' noch in ein ‚Gegeneinander' auflösen" (249). Die Auseinandersetzung mit der antiimperialen Deutung nimmt K. bei der Auswertung weiterer „politischer" Texte in 1 Thess, Phil und 1 Kor in durchweg kritischer Weise wieder auf, so z. B. bzgl. der Formulierung „Friede und Sicherheit" in 1 Thess 5,3. Die Parusieschilderung in 1 Thess 4 oder der Philipperhymnus nähmen zwar Motive der Kaiserverehrung auf, aber nicht in polemischer, sondern veranschaulichender und überbietender Weise (260.266). K. konstatiert bei Paulus ein Balancieren zwischen gottgewollter Distanz zur Umwelt und einem gottgewollten sozialverträglichen Verhalten, aber keinen Versuch, eine von der umgebenden „Welt" unabhängige, machtkritische Alternativgesellschaft aufzubauen. Die in Röm 13,1–17 sichtbare Tendenz, bestimmte soziale Strukturen als gegeben vorauszusetzen und theologisch als von Gott gewollt zu überhöhen, sei bei Paulus durchaus erkennbar (272). Dennoch sei er keineswegs konservativ; vielmehr stünden Konventionalität und konfliktträchtige Abweichung nebeneinander, ohne dass diese Spannung zwischen Bejahung und Distanz aufzulösen wäre. In sehr dichten, einfache Lösungen vermeidenden Überlegungen versucht K. dieses „Nebeneinander" als Strukturmerkmal paulinischer Theologie einzuführen (5.2.) und mit der klassischen soziologischen Unterscheidung Gesellschaft/Gemeinschaft (F. Tönnies) plausibel zu machen: „[D]ie innergemeinschaftliche, auf verändernde Aktion abzielende Mahnung wird nach außen durch gesellschaftskonformes, insbesondere gegenüber Herrschern loyales Verhalten abgesichert." (275) Insgesamt ziele die Kombination von konformem und abweichendem Verhalten auf eine Festigung der Gruppenidentität (ebd.). Aber: die Argumentation in Röm 13,1–7 zeige, dass Paulus nicht nur pragmatische, sondern prinzipielle theologische Gründe für den Gehorsam gegenüber den von Gott gegebenen Herrschaftsstrukturen dieser Welt habe, obwohl er gleichzeitig das von Gott herbeigeführte Ende dieser Herrschaftsstrukturen verkündige. Eine kurze abschließende Reflexion zur aktuellen theologischen Relevanz (5.3.) gelangt zu der Einschätzung, dass

der Text keinen Beitrag zu einer gegenwärtig verantwortbaren christlichen politischen Ethik leisten kann.

Dieser Abschluss steht für den gelungenen Versuch einer Paulusexegese, deren Interesse es ist, die paulinische Kommunikation so zu rekonstruieren und zu deuten, dass diese möglichst präzise aus ihrer historischen und gesellschaftlichen Situation heraus verstehbar wird, ohne den Blick auf gegenwärtige „Verwertbarkeit" mitlaufen zu lassen. Beeindruckend sind das vorsichtige und gründliche Abwägen, die Genauigkeit und Sorgfalt beim Umgang mit historischen und philologischen Methoden und die nebenherlaufende Methodenreflexivität. Schade, dass darauf verzichtet wurde, wichtige Belegtexte ausführlicher zu zitieren – vieles muss nachgeschlagen werden; dem Umfang des Buches hätten 20–30 zusätzliche Seiten nicht geschadet. Anders als K. meine ich zu sehen, dass in Röm 13,1–7 trotz der expliziten Hervorhebung der von Gott eingesetzten Herrschaft implizit eine Relativierung dessen vorliegt, was römische Herrschaft im Caesarenkult auch sein wollte (vgl. die Eklogen des Calpurnius). Paulus führt ein konventionelles Verständnis von Herrschaft ein, das angesichts ihrer Sakralisierung im Caesarenkult eine Abschwächung des Heilscharakters politischer Herrschaft bedeutet. Herrschaft kommt mit Aspekten wie Belohnung/Bestrafung, Steuererhebung und Rangordnung in den Blick, aber gerade nicht als religiöse Heilsinstanz. Weiterführend wäre aus meiner Sicht auch eine Einbettung von Röm 13,1–7 in die von jüdisch-hellenistischer Weisheit geprägte theozentrische Ausrichtung des gesamten Römerbriefes. Paulus betont hier stärker noch als in anderen Briefen die Souveränität und Alleinwirksamkeit Gottes. Röm 13,1–7 sollte in diesem Kontext der Betonung der Macht Gottes über das Weltgeschehen gedeutet werden.

Fazit: Das Buch ist eine Herausforderung nicht nur für die antiimperiale Paulusdeutung. Es verdient, zu einem maßgeblichen Referenzwerk zu Röm 13,1–7 zu werden.

Darmstadt Christian Noack

Feneberg, Rupert: **Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi**. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 398 S. (Biblische Studien, 58), geb. € 65,00 ISBN: 978–3–451–30168–1

Knapp zehn Jahre nach dem Erscheinen der Studie „Der Jude Jesus und die Heiden – Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium" (HBS 24) widmet sich Rupert Feneberg, emeritierter Neutestamentler an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, ausführlich dem Ersten Evangelium.

F. versteht seine Arbeit als „Kommentar zum Matthäusevangelium" (7) und stellt darum nach einigen grundlegenden hermeneutischen Überlegungen zur Verortung der Schrift (11–95) die Einzeltextauslegung ins Zentrum des Buches (96–382). Ein Ausblick (383–388) sowie ein ausgewähltes Literaturverzeichnis (389–395) und ein Autorenregister (396–398) beschließen den Bd.

Es ist das erklärte Anliegen F.s, das Matthäusevangelium als eigenen theologischen Entwurf der Geschichte Jesu konsequent aus der jüdischen Perspektive des Schriftgelehrten Matthäus heraus zu verstehen, der sich für eine besondere Form der Heidenmission stark machte. Das Leitthema, das das Evangelium von der ersten bis zur letzten Zeile durchzieht, ist somit die „Heidenfrage" (96).

Und so interpretiert F. das ganze Evangelium im Blick auf dieses Leitthema, wobei nicht die Traditionsgeschichte einzelner Perikopen im Vordergrund steht, sondern deren Funktion in der Gesamterzählung. Die Stringenz und Konsequenz, mit welcher F. das Evangelium exegetisiert, ist beachtenswert und regt zur Auseinandersetzung an, auch und gerade im Blick auf den aktuellen christlich-jüdischen Diskurs – man denke nur an die Streitigkeiten um die Neufassung der Karfreitagsbitte der katholischen Liturgie nach altem Usus oder an die sogenannte „Judenmission".

Denn wenn Jesus nicht nur der Geburt nach Jude war, sondern auch theologisch immer Jude geblieben ist, d. h. durch seine messianische Sendung in keiner Weise aus dem Judentum herausgeführt wurde (384), dann steht nicht die „Judenfrage" im Zentrum der Auseinandersetzungen, sondern die Frage, wie überhaupt die Existenz einer (heiden-)christlichen Gemeinde neben der Synagoge begründet werden kann: „Was ist das Besondere des Christseins? Was unterscheidet Christen von Juden, wenn Jesus Jude war und immer geblieben ist und wenn der Bund Gottes mit Israel nie aufgelöst wurde?" (384)

F. argumentiert, dass statt der einen Kirche aus Juden und Heiden eine neue Gemeinde mit einem eigenen religionssoziologischen Status entstanden sei: „Diese Gemeinde soll nicht die Synagoge als Ort der Sammlung Israels ersetzen oder beerben. Jede Form der Substitution, in der die Kirche Israel ablösen oder sogar beerben will, ist ausgeschlossen." (386) Stattdessen werbe Matthäus für eine Art „Zweite Erwählung" und propagiere damit ein Nebeneinander von Synagoge und heidenchristlicher Gemeinde. Der Israelbund werde eben nicht für „alle Völker" geöffnet, d. h. „jede Form einer linearen Fortsetzung des ‚Älteren Bundes' oder eine Übernahme der Erwählung Israels in der Kirche würde den Vorrang der Erwählung der älteren Geschwister nivellieren" (386). Das tue Matthäus aber gerade nicht, sondern er plädiere für Toleranz und Akzeptanz auf Seiten der Synagoge zugunsten der christlichen Gemeinde. Diese will er nicht als einen Fremdkörper neben oder gegen die Synagoge stellen, sondern er argumentiert mithilfe der Schrift, dass diese neue Bewegung, die er unterstützt, letztlich „ein Ergebnis der durch Jesus verkündeten Erneuerung Israels und des Judentums ist" (60).

Vermutlich weiß Matthäus, dass er diesen argumentativen Kampf bereits verloren hat und wohl bei der Mehrheit der Schriftgelehrten auf verlorenem Posten steht. Und genau deshalb liest sich das Evangelium über weite Strecken wie eine „Kampfschrift gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer" (63): „Dem Matthäus geht es wie einem Wahlkämpfer. Er greift plakativ und in drastischer Form den politischen Gegner an, nicht um diesen zu überzeugen oder ihn für sich zu gewinnen – das ist aussichtslos –, sondern um die Stimmung und die Stimmen des Volkes zu gewinnen." (63) An diesem Punkt ist F. eindeutig: Es gibt keinen Antijudaismus im Matthäusevangelium, sondern es geht letztlich einzig und allein um die Klärung der Beziehung der (heiden-)christlichen Gemeinde zur Synagoge. Zwar kann Matthäus seine Argumente streckenweise durchaus in scharfem Ton vorbringen, aber als argumentative „Gegner" hat er nicht „die Juden" im Visier, sondern die widerstreitenden synagogalen Schriftgelehrten, mit denen er vor dem Volk und für das Volk diesen Konflikt theologisch austrägt.

F. sieht einen dreifachen Adressatenkreis, den das Evangelium ansprechen will: Zunächst einmal schreibt Matthäus für die wenigen jüdischen Mitstreiter (vgl. Mt 23,34), die wie er selbst als Juden die überwiegend aus Heidenchristen bestehende christliche Gemeinde begleiten und dafür besonders von den Schriftgelehrten der Synagoge Ablehnung und Kritik erfahren. Des Weiteren hat Matthäus das ganze „erwählte Volk" (λαός) im Blick, das zur Synagoge gehört, und um dessen Zustimmung er wirbt. Die dritte Zielgruppe sind schließlich die Heidenchristen selbst, mithin fast die ganze matthäische Gemeinde, der das Wort Gottes aus dem AT zu verkünden ist (63f).

Die Kommentierung des Evangeliums legt F. als explizit narrativ-synchrone Lektüre an, die v. a. den vorliegenden Endtext untersucht und nicht dessen historisch-literarische Entwicklungsstufen: Jeder einzelne Textabschnitt wird formal unter dem Gesichtspunkt der Perspektive des Matthäus analysiert, der neben der Zulassung von Heiden v. a. den Aufbau und die Förderung einer eigenständigen heidenchristlichen Gemeinde neben der Synagoge im Blick hat (96). Dabei geht F. davon aus, dass der Text in seiner jetzigen Abfolge und Gestalt „prinzipiell suffizient" ist (73f), d. h., „dass der Verfasser erstens an einer Stelle alles gesagt hat, was er bis dahin zum Verständnis sagen wollte und musste, und dass er sich zweitens vollständig artikulieren konnte und wollte und das auch tatsächlich getan hat" (97).

Das Prinzip der Suffizienz und die synchrone Lesart sind die Voraussetzungen dafür, dass man das Matthäusevangelium als zweite Biographie Jesu nach dem Markusevangelium verstehen kann. Die Frage, die bereits Markus beschäftigte, nämlich, wie gleichzeitig die Erwählung Israels und die Erwählung von Heiden festgehalten werden kann, wird von beiden Evangelisten in ähnlicher Weise mit der außergewöhnlichen Fremdenliebe Gottes begründet, die Jesus besonders betont hat. „Für die Jünger wurde diese Fremdenliebe der Schlüssel zum weiteren Verstehen der Sendung Jesu." (70)

Dennoch ist die Zielsetzung des Matthäusevangeliums eine andere: „Matthäus verfasste als jüdischer Schriftgelehrter ein neues Evangelium, in dem er diese Sendung Jesu stärker als Markus aus der Bibel Jesu, dem ‚Alten Testament', ableitete. Er wollte stärker zeigen, dass die Fremdenliebe Gottes in der Verkündigung Jesu aus der Mitte der Tora fließt, also ihr eigenes Anliegen und ihre Erfüllung ist. Dies zu betonen war für Matthäus wichtig, weil es für ihn, etwa fünfzehn Jahre nach dem Markusevangelium, nicht mehr nur um die Zulassung von Heidenchristen und die Tischgemeinschaft mit ihnen ging, sondern um eine inzwischen eigenständige heidenchristliche Gemeinde an der Seite neben der Synagoge." (67f) Die veränderte Rahmensituation machte die Abfassung eines weiteren Evangeliums somit überhaupt erst notwendig.

In den einzelnen Abschnitten seiner Kommentierung fördert F. diese Stoßrichtung des Evangeliums konsequent zutage und kommt zu manch erhellenden Einsichten und innovativen Akzentsetzungen. Immer wieder grenzt er sich dabei mit knappen Hinweisen von den großen deutschsprachigen Matthäuskommentaren ab, insbes. von den Entwürfen von Joachim Gnilka, Ulrich Luz und Rudolf Schnackenburg, die v. a. aufgrund der beiden unterschiedlichen Missionsbefehle (Mt 10,6; 28,19) eine mehr oder weniger deutliche Ablösung der Kirche von Israel vertreten, was natürlich auch Auswirkungen auf die Auslegung des Evangeliums hat.

Aber auch die F.s Entwurf im Prinzip näherstehenden Kommentierungen von Peter Fiedler (jüdische Perspektive) und Hubert Frankemölle (narrativ-synchrone Lektüre), die dezidiert den Fortbestand des Israelbundes betonen, gehen nicht so weit wie er selbst, da sie keine selbstständige heidenchristliche Gemeinde annehmen, welche Matthäus bei der Abfassung des Evangeliums im Blick gehabt habe.

F.s Vorschlag ist somit als radikal zu bezeichnen, insofern er eine völlig andere Verortung vornimmt und damit einen neuen Blick auf das Evangelium vorschlägt.

Und so ist zu fragen, welche Konsequenzen es hat, wenn man F. folgt und das Evangelium in erster Linie als ein Angebot für Nichtjuden versteht:

Wenn diese Annahme stimmt, dann ist zu pointieren, dass die heidenchristliche Kirche zwar von ihrer Gründung her unlösbar mit der Erwählung Israels verbunden, aber nicht in diese Erwählung mit hineingenommen ist. Damit entwickelt sich eine eigentümliche Spannung von Nähe und Distanz: „Das Evangelium des Matthäus wahrt auf der einen Seite die notwendige Distanz, weil das Judentum nicht christlich vereinnahmt wird. Die heidenchristliche Gemeinde bleibt immer die hinzugekommene neue und zweite Gemeinde der Erwählung. Der Vorrang der Erwählung Israels wird nicht angetastet. Auf der anderen Seite rückt das Judentum für die christliche Gemeinde in eine einzigartige Nähe. Denn die heidenchristliche Gemeinde lebt allein von dem ‚wegen der Vielen' ausgegossenen Bundesblut Jesu." (386f) Für das Verhältnis von Juden und Christen bedeutet das, dass beide in ihrem jeweiligen Stand verbleiben können: „Christen müssen nicht Juden werden, weil sie durch Jesus schon ‚Adoptivkinder' und folglich auch ‚Miterben' geworden sind. Juden müssen nicht Christen werden, weil sie als ‚natürliche Zweige' an dem edlen Ölbaum immer schon aus derselben Wurzel wie der Jude Jesus leben und auf diese Weise mit ihm verbunden sind." (388)

Die von F. vorgeschlagene Lektüre verändert und bereichert eingefahrene Lesegewohnheiten des Matthäusevangeliums. Ob sie bestehen kann, wird der sich mit Sicherheit entzündende exegetische Diskurs in den nächsten Jahren erweisen müssen. In jedem Fall hat F. eine erfrischend neue Lesart des Matthäusevangeliums angeregt, die manch althergebrachtes Textproblem zu einer Lösung führt und einen Paradigmenwechsel vorschlägt, den man nur als äußerst beachtenswert bezeichnen kann.

Wuppertal Uta Poplutz

The Epistle to the Hebrews and Christian Theology, hg. v. Richard Bauckham u. a. – Grand Rapids: Eerdmans 2009. (VIII) 456 S., kt $ 36,00 ISBN: 978–0–8028–2588–9

Dieses Werk sucht Gräben zu überbrücken und die theologischen Fächer miteinander ins Gespräch zu bringen. In der Tat: Der Sammelbd. erwächst nicht nur dem fachübergreifenden Austausch von Exegeten und Systematikern zum Hebräerbrief auf der zweiten „St. Andrews Conference of Scotland on Scripture and Theology", sondern leistet auch, was er sich vornimmt. In ihrer Summe bieten die 25 einzelnen Beiträge ein exegetisch fundiertes, systematisch gehaltvolles und stets synthetisch ausgerichtetes Kompendium zu wesentlichen theologischen Aussagen des Hebräerbriefs. Schon die sieben einzelnen Themenkreise, denen die jeweiligen *short* und *main papers* zugeordnet sind, lassen diese systematisch-synthetische Ausrichtung aller exegetischen Arbeit am Hebräerbrief deutlich werden. Die Einzelanalysen widmen sich der Christologie (13–110), Kosmologie (111–148) und Soteriologie (227–277), der Funktion der Schrift (319–350) und der Glaubenskonzeption (351–437), der Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum (149–225) und der Bedeutung des Hebräerbriefs für die moderne Welt (279–318).

The Christology of Hebrews: Grundlegend führt die Untersuchung von *Richard Bauckham* (15–36) in die christologischen Aussagen des Hebräerbriefs ein. Als Sohn, Herr und Hoherpriester wird Jesus in seiner vollen Göttlichkeit und zugleich in seinem wahren Menschsein beschrieben. Der inkarnierte Sohn des Vaters teilt das Leben der Menschen. Als menschlicher und zugleich ewiger Hoherpriester weiß er um das Leid der Menschen und kann so die Menschheit vor Gott vertreten. Bauckham macht die inkarnatorische Dimension der Christologie deutlich: Als ganzer Mensch durchleidet Jesus alle Facetten des menschlichen Lebens und macht – wie auch *Bruce L. McCormack* (37–68) mit Blick auf die Theologie von John Owen, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar betont – den Tod als zutiefst menschliche Erfahrung zum Teil des göttlichen Lebens (56). Christus, der Erlösung schafft, teilt die Natur all derer, die er erlöst. *John Webster* (69–94) hebt die paränetische Funktion dieser christologischen Grundlegung hervor. Die Erhöhung Christi zum Vater dient der Ermutigung und Ermahnung der Gemeinde. Unter der Herrschaft des Sohnes wissen sich die Christen umfassend beschützt (92), in die Sphäre des Lichts aufgenommen (87) und zum Vertrauen in das Heilshandeln Gottes aufgerufen (Hebr 13,6). Ebenso begreift *Harold W. Attridge* (95–110) den adressatenorientierten Impetus des Hebräerbriefs als „urgent call to a life of renewed fidelity to Christ" (95). Im Medium der Schrift aktualisiert der Brief, was Gott in seinem geschichtlichen Handeln (99) und Wirken an Jesus tut: Er spricht zu den Christen (110) und fordert sie zur Glaubenshoffnung und zur bleibenden Bundestreue auf (108).

The Problem of Hebrews' Cosmology: Drei kleinere Beiträge beschäftigen sich mit dem religionsgeschichtlichen Hintergrund und der Frage nach den mittelplatonischen Vorstellungsgehalten des Hebräerbriefs. Für *John Polkinghorne* (113–121) eröffnen gerade die Aussagen zur Trennung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem eine Möglichkeit zur Verständigung mit der modernen Naturwissenschaft. Über das rein Empirische hinaus geht es hier wie dort um die – einmal gläubige, einmal hypothetische – Akzeptanz einer unsichtbaren Potentialität, die zur sichtbaren Aktualität wird (117). Anstelle einer einseitigen Herleitung aus Denkformen der griechisch-römischen Philosophie oder der frühjüdischen Apokalyptik fundiert *Edward Adams* (122–139) die kosmologischen Grundsätze im christologischen Bekenntnis. Das Anliegen hat seine Berechtigung, wenn es um zu standardisierte Klassifikationen und Positionen der Forschungsgeschichte geht. Dreh- und Angelpunkte der kosmologischen Konzeption sind die Inkarnation und Erhöhung des Sohnes, die aber mit Rückgriff auf frühjüdische Vorstellungen und auf mittelplatonisches Gedankengut entfaltet werden und darum – zum Verstehen von Anliegen, Aussage und Anschlussfähigkeit des Hebräerbriefs – nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Die grundlegend positive Wertung der Schöpfung hebt *Terry J. Wright* (140–148) abermals mit Blick auf die Inkarnation und hohepriesterliche Funktion des Sohnes hervor. Die irdische Wirklichkeit wird nicht negiert oder gar dämonisiert: Gott verwirft seine Schöpfung nicht, sondern wird selbst ein Teil von ihr und erneuert durch die Sühnetat Christi seine Beziehung zur Welt und zum Menschen.

The Problem of Hebrews' Supersessionism: Der Hebräerbrief redet nicht einer einfachen Ersetzung des Judentums durch das Christentum das Wort. So lässt sich – mit *Richard B. Hays* (151–173) – schon in der typologischen Deutung des AT die bleibende Relevanz und Gültigkeit der Schrift erkennen. Als Höhepunkt der Geschichte Israels zielt das Kommen Christi nicht auf die Verwerfung des Volkes, sondern auf einen neuen Bund (162), dessen christologischen – und damit auch transformatorischen – Gehalt *Oskar Skarsaune* (174–182) hervorhebt. Unter dem Begriff „Bund" versteht der Hebräerbrief wesentlich die Kulttora, deren Überwindung im Opfer Christi begründet liegt (vgl. etwa Hebr 8,13; 10,9f). Damit aber scheint die von *Mark D. Nanos* (183–188) gebrauchte Wendung „erneuerter Bund" wenig sinnvoll, denn dem Hebräerbrief geht es ja gerade nicht um die Erneuerung der Kulttora. *Nehemia Polen* (213–225) bestimmt die kultische Funktion des Opfers im Buch Levitikus als Aufrechterhaltung der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Gegenüber den vielen Opfern besteht die Besonderheit des Opfers Christi in der Einmaligkeit und Perfektion. Den historischen Anlass und theologischen Aussagewillen des Hebräerbriefs setzt *Morna D. Hooker* (189–212) mit dem Ende des Kults in Jerusalem nach dem Jahre 70 n. Chr. in Beziehung. Als theologische Implikation des Todes Christi expliziert der Hebräerbrief die Überwindung des Kults, erklärt damit einer judenchristlichen Leserschaft das skandalöse Faktum des Kreuzestodes Jesu (208) und betont – auch angesichts der entscheidenden Diskontinuität des urchristlichen Bekenntnisses – die Treue Gottes gegenüber seinen Verheißungen (210).

The Soteriology of Hebrews: Was Erlösung ist und wie diese geschieht, konturiert der Hebräerbrief vor dem atl. Verständnishorizont seiner Adressaten. *Stephan R. Holmes* (229–252) begreift die Kategorie des Opfers als soteriologische Metapher, um die Erlösungstat Jesu zu deuten und zu kommunizieren (250). Die Einmaligkeit des Opfers Jesu macht deutlich, dass Erlösung von außen kommt und nicht auf den Selbstheilungskräften der Menschheit basiert. Die einzelnen soteriologischen Aussagen kondensiert *I. Howard Marshall* (253–277) im „Christus-Victor-Motiv" (261). Im Licht des Sieges Christi sind die Gläubigen zu einer veränderten Wahrnehmung ihrer Wirklichkeit aufgerufen. Von Todesfurcht befreit, pilgert die Gemeinde als Familie Gottes nicht ziellos durch die Zeit (275), sondern der Vollendung entgegen.

Hebrews and the Modern World: Die theologische Vorstellungswelt und Begrifflichkeit des Hebräerbriefs erscheint heutigen Lesern unverständlicher und fremder als den Erstadressaten. *Douglas Farrow* (281–301) konkretisiert dies anhand der Melchisedek-Typologie, deren Sinnpotential einer egalitären Welt mit veränderten Verstehensvoraussetzungen erst wieder neu zu erschließen ist. Die priesterliche und königliche Funktion Jesu – so unmodern sie klingen mag – erinnert zeitübergreifend an die Würde des Christseins, das befreiende Geschenk der Erlösung und die Gemeinschaftsdimension des Glaubens. Um ein heutiges Verständnis für die Aussagen des Hebräerbriefs zu erleichtern, ist stets das jeweilige gesellschaftliche Wissen der Adressaten in Rechnung zu stellen. *Edison M. Kalengyo* (302–318) benennt mit der rituellen Opferpraxis in der Naturreligion Ghanas, die sich auf die Kommunikation zwischen Gott und Mensch bezieht, einen hermeneutisch bedeutsamen Lese- und Deutekontext der Opfertheologie des Hebräerbriefs. Inkulturation fußt auf der Wahrnehmung des jeweiligen gesellschaftlichen Wissens und lässt sich nicht ohne eine Übersetzungsleistung erreichen, die Glaubenswahrheiten begrifflich und kulturell fassbar macht.

Hebrews' Theology of Scripture: *Ken Schenk* (321–336) fragt nach den theologischen Prämissen der Verwendung und Deutung atl. Texte. In der übergeordneten Architektur der Heilsgeschichte gewinnt die Schrift typologische und allegorische Sinndimensionen. Der Geist offenbart den christologischen und eschatologischen Gehalt der Texte, der über den Literalsinn hinausreicht. Der Blick in die Geschichte dient der Erhellung der Gegenwart, in der sich Gott mit den alttestamentlichen Referenzhintergründen aktuell mahnend und tröstend ausspricht. *Daniel J. Treier* (337–350) betont den herausfordernd paränetischen Charakter dieser Rede Gottes, die nicht auf ein bloß kognitives Verstehen, sondern auf die existentielle Bindung der Adressaten an einen maßgeblich sprechenden und wirkmächtig handelnden Gott zielt.

The Call to Faith in Hebrews: Die letzte thematische Einheit des Sammelbd.es untersucht die Bedeutung der atl. Glaubenszeugen im 11. Kap. des Hebräerbriefs. Abel spricht durch seinen Glauben noch in der Gegenwart vom Leben der Gerechten, das den Tod überdauert. *R. Walter L. Moberly* (353–363) erkennt darin einen entscheidenden Ansporn für die Glaubenshaltung der Christen: Mit Abel blicken sie über die Grenze des Todes hinaus und vertrauen einem Gott, der Gerechtigkeit schaffen wird. *Markus Bockmuehl* (364–373) wertet den Gehorsam als Ausdruck und Mark des Glaubens von Abraham. Die bereitwillige Hingabe Isaaks und seine Bewahrung weisen typologisch auf den Auferstehungsglauben des pilgernden Gottesvolks und die Auferweckung der Toten voraus. Mit Blick auf die Auslegungsgeschichte von Hebr 11,24–26 fragt *Nathan MacDonald* (374–382) nach dem typologischen Gehalt der Aussage, dass Mose an der Schmach Christi teilnimmt. Als glaubender Gerechter erträgt Mose das Leid und wird zum Glaubensvorbild einer authentischen und im Leiden standhaften Nachfolge des Gekreuzigten. Die Synthese- und Gelenkfunktion der Glaubenszeugenliste, deren Bedeutung Rahab am Ende paradigmatisch zusammenfasst, arbeitet *Carl Mosser* (383–404) heraus. Im Übergang zu den Schlussmahnungen des 12. und 13. Kap.s konkretisieren alle atl. Beispiele eine lebenspraktische Antwort des Glaubens. Mit Rahab, die sich von ihrer Umwelt absetzt und einer noch unsichtbaren Glaubenswirklichkeit vertraut, sind die Leser aufgefordert, auch ihre Rettung – „außerhalb des Lagers" (Jos 6,23) – in der bleibenden Gottesstadt zu suchen. Das Martyrium der Glaubenszeugen verankert *Loveday Alexander* (405–421) theologisch im Kreuz Christi, das jede terroristische Agitationsform und Deutemöglichkeit der Martyriumsvorstellung verbietet. Das Martyrium ist Ausdruck eines zwar politisch wie sozial bedeutsamen, aber stets gewaltfreien Protests. Gott steht auf der Seite der Opfer von Gewalt. Nicht die Aggression des Menschen, sondern das Opfer Christi schafft Sühne und Erlösung. Mit Blick auf den Jakobusbrief synthetisiert *Mariam J. Kamell* (422–431) die Glaubensvorstellung des Hebräerbriefs: Beide Schriften betonen die aktive Dimension des Glaubens, der seine Hoffnung auf unsichtbare Dinge richtet und gerade darum – aller Jenseitsvertröstung zum Trotz – zu einer entsprechenden Lebensgestaltung herausfordert. Am Ende steht – ungewöhnlich für ein Werk, das die fachlichen Beiträge eines wissenschaftlichen Symposiums wiedergibt – eine Predigt von *Ben Witherington* (432–437), die bereits als solche das Selbstverständnis des Hebräerbriefs deutlich macht und in die Gegenwart hinein verlängert: Damals wie heute ruft Gott durch das Wort der Ermahnung (Hebr 13,22) zum vertrauenden Glauben an ihn auf.

Wer dieses Werk liest, erhält eine fundierte Einführung in die Theologie des Hebräerbriefs und vielseitige Einblicke in die Kernfelder der aktuellen Hebräerbrieffforschung. Im Lauf der Lektüre bilden sich Synthesen und Leseperspektiven heraus, die von verschiedenen Autoren unabhängig voneinander betont und wechselseitig bestätigt werden. Ein solcher Lektüreertrag ist etwa die Vorsicht gegenüber einer zu eingleisigen und zu spezifischen religionsgeschichtlichen Zuordnung. Inmitten aller Prägung durch die frühjüdische Apokalyptik und die mittelplatonische Metaphysik dürfen die eigenständige Syntheseleistung des Verfassers, die Komplexität der zeitgeschichtlichen Kontexte und die christologisch-inkarnatorischen Wurzeln der Welt-, Zeit- und Geschichtsdeutung nicht übersehen werden. Nicht zuletzt sind auch das soziale Selbstverständnis und das Handeln der Christen von der Inkarnation Christi bestimmt: Als Mensch begleitet er den Erdenweg der Christen; als Erhöhter bahnt er ihnen den Weg und zeigt ihnen das Ziel. Christsein vollzieht sich in einer eigentümlichen Spannung: Standhaft harren die Christen auf Erden aus, weil ihr Anker und ihre eigentliche Heimat im Himmel sind.

Der Sammelbd. erwächst aus einer Tagung, die den gegenseitigen Austausch von Exegeten und Systematischen Theologen zum Ziel hatte. Hieraus ergibt sich das womöglich einzige Desiderat: Dem Werk fehlt, was während der Fachtagung die Gespräche und bündelnden Diskussionen erreichten. Über die am Anfang des Buches geleistete Inhaltsangabe der jeweils einzelnen Artikel hinaus (1–12) wäre eine stärkere Vernetzung und thematische Syntheseleistung etwa in Form eines Schlussbeitrags wünschenswert. Die Vielfalt der Studien einerseits und die Kongruenz der Resultate andererseits fordern zum Abgleich der Ergebnisse und zur Markierung des Erkenntnisgewinns heraus. Eine systematische Bündelung könnte eine Anwendung der Studien in der Forschung erleichtern und gezielt die Fachdiskussion voranbringen. Zweifellos besitzt das Werk dieses Potential, was den Wunsch noch nachhaltiger macht.

Trier Hans-Georg Gradl

Backhaus, Knut: **Der sprechende Gott**. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (VIII) 344 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 240), ln € 89,00 ISBN: 978-3-16-150027-5

Diese Sammlung hat – abgesehen von der noch darzustellenden, unbestreitbaren Qualität der Aufsätze – einen wissenschaftsbiographischen Grund, markiert sie doch für Backhaus „den Abschied aus diesem Feld gegenwärtiger Exegese" (Vorwort, V). Mit diesen im vorliegenden Bd. vereinten 13 Aufsätzen hat der Leser nun neben B.s Habil. schrift (Der Neue Bund und das Werden der Kirche, Münster 1996) und seinem jüngst erschienenen Kommentar im Regensburger Neuen Testament einen recht umfangreichen Einblick in seine Arbeit am Hebräerbrief.

Die ersten beiden Aufsätze („Der Hebräerbrief: Potential und Profil. Eine Hinführung [1–20], „Der Hebräerbrief und die Paulusschule" [21–48]) befassen sich im weiteren Sinn mit Einleitungs- und Kanonfragen. Schon hier lässt sich eine große Stärke der Argumentationsweise des Vf.s erkennen, den Hebr nämlich nicht nur im zeitgeschichtlichen Kontext (B. verortet die Adressaten in einer Gemeinde Roms, „Hebräerbrief und Paulusschule", 42–45), sondern auch in rezeptions- und somit theologiegeschichtliche Horizonte einzufügen. Dies geschieht auch eindrücklich im Aufsatz: „Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief" (49–76), in dem B. die Rede vom ‚lebendigen Gott' nicht auf „die Alternative zwischen (jüdischem) Monotheismus und (paganem) Polytheismus" (53) zurückführt, sondern die kulttypologische Explikation des Christusgeschehens als Antwort auf die Sphärendichotomie des Mittelplatonismus versteht. Vertieft wird diese Deutung der Christologie im anschließenden Text „Licht vom Licht. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief" (77–100). Im Rahmen dieses von B. sicher richtig erkannten und pointiert dargestellten diskursiven Rahmens, der geprägt ist von der absoluten Transzendenz Gottes und der dadurch entstehenden „ontische[n] Kluft" (Licht vom Licht, 82), erschließt der Autor auch die Christologie des Hebr in Bezug auf das soteriologische Grundmotiv, die Mittlerschaft (ebd., ähnlich: 204f). Einzuräumen ist freilich, dass bei einer derart auf die Kosmo- und Theologie abgehobenen Mediatorfunktion Christi der im Hebr mindestens ebenso starke Gedanke des Bundesmittlers ins Hintertreffen gerät, wie überhaupt die Anfrage zu stellen wäre, ob eine derart schriftbasierte, also sowohl typologisch als auch im Verheißungs- und Erfüllungsschema mit den heiligen Schriften argumentierende Darlegung tatsächlich die erwünschte Stärkung gegen die Glaubensmüdigkeit in einem mittelplatonisch geprägten Setting erweisen würde.

An dieser Stelle kommt das schöne Konzept dieser Aufsatzsammlung zum Tragen, welches ihr einen fast monographischen Charakter verleiht. Vor dem Hintergrund der oben genannten Anfrage bietet B. dem Leser im Anschluss zwei Aufsätze zur Schriftrezeption im Hebr („Gott als Psalmist. Ps 2 im Hebräerbrief" [101–130], „Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone" [131–152]), die diese Frage aufnehmen und konstruktiv weiterführen.

So werden im erstgenannten Aufsatz Erklärungen für den besonderen Charakter der Intertextualität im Hebr entfaltet: Auch wenn es für einige Deutungen im Detail auch andere erwägenswerte Optionen geben mag – so scheint dem Rez. gerade in Kap. 1f die Verknüpfung der intertextuellen Referenzen der Psalmen 2, 110 und 8 doch auf ein stärkeres Differenzierungs- und Textbewusstsein bei Autor und Leser/Hörer schließen zu lassen, deren Einheit erst durch den Diskurs bzw. erst durch das Christusgeschehen wirklich hergestellt wird –, so überzeugt der Autor gleichwohl, solcher Einwände ungeachtet, auch hier mit einer konzisen Beobachtungsgabe und seiner Fähigkeit, textanalytische Beobachtungen immer auch auf ihre pragmatische Funktion und Wirkung hin darzulegen.

Favorit unter den Artikeln war für den Rez. „Zwei harte Knoten. Todes- und Gerichtsangst im Hebräerbrief" (131–152). Hier wird überzeugend dargestellt, wie sich die in der Auslegungsgeschichte immer wieder als problematisch imponierenden Verse von Hebr 6 (‚Unmöglichkeit der zweiten Buße') vor dem Hintergrund des Verständnisses des Hebr als deliberativer Rede – was eben auch bedeutet: einer Rhetorik, die auf die Affekte abzielt und sich dabei ästhetischer Mittel bedient – in das Spannungsschema von *metus* und *spes*, apokalyptischem Schreckensszenario und folgender Abmilderung durch Hinweis auf die frühere Lebensweise einfügen (146f) und damit schlüssig erklären lassen. Der Hinweis, dass die „rhetorische Analyse [insofern] einen Beitrag leisten [kann], als sie vom spezifisch neuzeitlichen Pathos der Wahrhaftigkeit zur antiken Diskussion zurückblendet, die eher um die Wahrhaftigkeit des Pathos kreist" (149), erschließt dabei in der Tat wichtige Dimensionen für das Verständnis ntl. (und ähnlicher) Texte überhaupt.

Das Verhältnis zu Israel klingt immer wieder an, namentlich in „Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone" (153–174) und „Das Land der Verheißung. Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief" (175–194, bes. 188f). Auch hier wird die Komposition der Aufsatzsammlung wieder erkennbar. Fragt sich der Leser vor dem Hintergrund der Verhandlung der topographischen Metaphern im Hebr nach dem Verhältnis der Verheißungen an Wüstenvolk und Adressaten, und so nach dem von Israel und Kirche, bietet der anschließende Aufsatz: „Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg. Der Hebräerbrief und Israel" (195–214) Strategien, das Verhältnis im Hebr fruchtbar zu entfalten. B. diskutiert differenziert Substitutionstheorien, doch hält er dafür, dass im Hebr „Israel nicht als Konkurrent ins Blickfeld [gerät], sondern als biblisches Ur- und Vorbild" (198), denke doch der Hebr nicht polemisch-antithetisch (203), sondern „biblisch-antitypisch" (ebd.). Erfreulich ist auch die Tendenz, solche exegetischen Feststellungen mit aktuellen Fragestellungen zum christlich-jüdischen Dialog zu verbinden (170–173; 191–193).

Die zentrale Stellung der Christologie wird auch in „Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefes" (215–238) aufgezeigt. Die wenigen Aufforderungen zu konkretem Verhalten korrespondieren mit dem eigentlichen gruppenethischen Anliegen des Schreibens: Grundlegend ist die christologisch motivierte (durch das Kreuz und vom Kreuz her zur Doxa) Transformation der

Werthierarchie innerhalb der Gemeinde. Die christologische Grundlegung der Ethik im Hebr ist somit nichts weniger als die Kreation eines „ethischen Sinnkosmos" (237).

Dem Rez. fiel auf, dass B. in der Deutung der Kulttypologie im Hebr eine der sonstigen Arbeit fremde Unschärfe zeigt, wenn er z. B. vom „Versöhnungsopfer" (83) oder von der „Sühnopfer-Christozentrik" (132f) spricht. Vor dem Hintergrund einer von B. ausgewogen positionierten Verortung des Herrenmahls im Hebr (59–61), in der er eine Verknüpfung von Bundestheologie und einer von der typologischen Deutung des Versöhnungstages (Lev 16, bes. in Hebr 9f) geprägten Kulttheologie ausmacht, wäre eine Explikation der letzteren wünschenswert gewesen.

Ansätze dazu zeigen sich in einem der drei allgemeiner gehaltenen letzten Aufsätze des Bd.es: „Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung" (239–262), wo der Autor der Frage des Verhältnisses des frühen Christentums zum Kult nachgeht. Wie oft – und dem Untersuchungsgegenstand zweifellos angemessen – gelangt B. auch hier zu einem ausgewogenen ‚Sowohl als auch', zur Konstatierung einer „spannungsreiche[n] Einheit von Affinität und Distanz, Abstoßung und Annäherung".

Die Aufsatzsammlung schließt mit einem wissenschaftshistorischen, dabei recht persönlich gehaltenen Aufsatz über Otto Kuss als Ausleger des Hebr („Zermürbung und Zuversicht. Otto Kuss als Ausleger des Hebräerbriefs", 263–286) sowie einem gleichermaßen als Ausblick wie Zusammenfassung gehaltenen Text mit dem Titel „Aufbruch ins Evangelium. Unruhe als urchristliches Existential" (287–300), der mit einer Umkehrung des Augustinus-Wortes folgendermaßen beginnt: „Auf Dich hin hast Du uns geschaffen, doch ruhig bleibt unser Herz, bis es Unruhe findet in Dir." (287) B. zeichnet hier eine eindrückliche Geschichte eines Existentials christlicher Glaubensreflexion, vom historischen Jesus (Unruhe als Seinsform), über die Briefe der Apostel (Unruhe als Sendung), Apg (Unruhe als Heil) und Offb (Unruhe als Hoffnung), in der abschließend der Hebr als, ein Diktum Käsemanns aufnehmend, „Summe dieser ‚Theologie der Unruhe'" steht.

Den 13 Aufsätzen folgen englischsprachige Abstracts, ein Verzeichnis der Ersterscheinungsorte sowie umfangreiche Stellen-, Autoren- und Sachregister.

Die Aufsätze sind durchweg in einem nachgerade beneidenswerten Stil verfasst, der durch präzise und konzise Terminologie und durchdachte Systematik besticht. Die Mischung aus großem Wurf und exegetischer Akribie macht die Aufsatzsammlung zu einer außerordentlich inspirierenden und erfrischenden Lektüre zu fast allen Auslegungsfeldern des Hebräerbriefs.

Münster Sebastian Fuhrmann

Kirchengeschichte

Räisänen, Heikki: **The Rise of Christian Beliefs**. The Thought World of Early Christians. – Minneapolis: Fortress Press 2010. (XXIV) 480 S., pb. $ 39,00 ISBN: 078–0–8006–6266–0

Der Vf., ein langjähriger Neutestamentler, versucht in diesem Werk ein methodologisch innovatives Bild der religiösen Überzeugungen der frühen Christen zu zeichnen. In bewusstem Abstand von den konfessionell gesteuerten Abhandlungen über die ntl. Theologie, die auf der Suche nach einem normativen Wesen des Christentums sind, will der Vf. nur das beschreiben, was die frühen Christen tatsächlich gedacht haben, ohne zwischen orthodoxen und häretischen Positionen zu unterscheiden. In der Einführung (1–6) werden Ziel, erkenntnistheoretische Voraussetzungen und Methodologie knapp erklärt und begründet (für eine ausführlichere Darstellung sei der Interessent auf die früheren Essays des Vf.s verwiesen: *Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme*, London u. a. ^{2}2000, und im Deutschen: *Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative*, Stuttgart 2000). Das Ziel ist also eine objektive Beschreibung der frühchristlichen religiösen Überzeugungen in ihrer Entstehung und Entwicklung, ohne apologetische oder harmonisierende Absichten, nach dem Modell der religionswissenschaftlichen Arbeitsansätze. Damit sollte das Ergebnis auch für Nichtchristen annehmbar sein. Erkenntnistheoretisch bedeutet das, dass die vielfältigen religiösen Erfahrungen und die darüber entstehenden mythischen oder systematischen Überlegungen nur als rein menschliche Produkte analysiert werden dürfen. Die Frage nach der Wahrheit ihrer Inhalte steht jenseits der wissenschaftlichen Möglichkeiten und soll vermieden werden. Methodologisch heißt es, dass der traditionelle Unterschied zwischen „orthodoxen" und „häretischen" Quellen ausfällt. Die Basis der Untersuchung bilden vielmehr die gesamten frühchristlichen Quellen und nicht nur die kanonischen. Der Vf. beschränkt sich auf die ersten zwei Jahrhunderte, obwohl er gerne, wenn auch nur um Diskussionen zu fördern, auf die späteren Entwicklungen eingeht.

Diese Methodologie ist sehr positiv zu bewerten. Obwohl die Frage nach der Wahrheit in Sachen Religion legitim und letztendlich unumgänglich ist, gewährleistet die diesbezügliche ἐποχή im Rahmen religionshistorischer Forschungen sowohl eine größere Freiheit von ideologisch verursachten Vorurteilen als auch eine Weltanschauungen überschreitende Gültigkeit der Ergebnisse. Mir scheint aber, dass es dem Vf. nicht immer gelingt, seine eigene Methode konsequent einzusetzen, wie es später anhand von Beispielen gezeigt wird.

Das Werk ist in zwei Hauptteile gegliedert. Im ersten Teil (Kap. 1–3) werden allgemeine historische Informationen geliefert, die für eine historische Einordnung des Christentums im Hinblick auf Leser ohne große Vorkenntnisse hilfreich sein können. Das erste Kap. (19–40) enthält eine Darstellung der Geschichte des Judentums von den Zeiten des Zweiten Tempels bis zum 2. Jh. nach Christus. Im zweiten Kap. (41–55) finden wir eine sehr knappe Schilderung der griechisch-römischen Religion, eine Auflistung der wichtigsten Philosophen und Philosophenschulen und eine Einführung in den Gnostizismus. Im dritten Kap. („Events, Persons, Sources", 56–76) werden die wichtigsten Ereignisse der Geschichte des frühen Christentums von den Anfängen bis zum 2. Jh. dargestellt. In diesem Kontext werden auch die literarischen Quellen eingeführt und chronologisch eingeordnet. Landkarten, Zeittafeln und zahlreiche Bilder bereichern die Darstellung.

Aus der chronologischen Darstellung der literarischen Quellen ergibt sich, dass der Vf. die Ergebnisse der Forschung über die Q-Quelle (die von den Forschern postulierte und rekonstruierte gemeinsame Quelle von Lukas und Matthäus) sehr optimistisch bewertet: Sie wird also als unabhängiges und in sich geschlossenes Dokument verwendet (63). Mit ähnlichem Optimismus bewertet der Vf. die Fähigkeit der Forschung, in den Texten von Nag-Hammadi (4. Jh. n. Chr.) älteres Material zu erkennen. Obwohl die Frage nach der Q-Quelle und nach dem historischen Wert der Nag-Hammadi Texte für die Rekonstruktion der christlichen Weltanschauung des ersten und zweiten Jh.s alles andere als unumstritten ist, beeinträchtigen die persönlichen Meinungen des Vf.s diesbezüglich die Bedeutung seiner Darstellung nicht, und zwar dank der thematischen Einordnung der Materialien und dank der großzügigen Zitate, die dem Leser die Möglichkeit gewährleisten, ggf. anders über das Material zu urteilen.

Im zweiten Teil des Werkes wird versucht, die Gedankenwelt der frühen Christen zu beschreiben. Wie schon angedeutet, organisiert der Vf. die Abhandlung nicht nach Autoren oder Werken, sondern nach Themenfeldern. Jedes Thema wird nach einem ähnlichen Schema behandelt: Nach einer kurzen Einführung, die die Verwurzelung der Problematik im AT und eventuell in der hellenistischen Kultur zeigt, werden die kanonischen Schriften des NT, die Apokryphen aller Art, die Apostolischen Väter und weitere frühchristliche und zeitgenössische Texte gründlich befragt. Die zahlreichen Ergebnisse sind systematisch organisiert. Die Chronologie wird nach Kräften berücksichtigt, aber manchmal sind divergierende Vorstellungen gleichzeitig bezeugt, sodass die thematische Einordnung sich als besser geeignet erweist. Viele Zitate belegen die Darstellung: Es entsteht der Eindruck, als könnte man eine Reise durch die Zeit der vielen Stimmen der ersten Christen antreten. Jedes Kap. wird mit einem Epilog beschlossen, dem eine doppelte Funktion zukommt. Zum einen will der Vf. die Auswirkungen der behandelten Aspekte auf die spätere Geschichte skizzieren. Zum anderen sollten die teilweise recht provokativen Äußerungen Anregung zur Diskussion bieten. Leider entsprechen diese manchmal langen Epiloge, in denen zentrale Punkte der späteren christlichen Lehren angegangen werden, dem wissenschaftlichen Niveau der anderen Teile nicht und sind manchmal sogar irreführend. Dazu möchte ich später noch Stellung nehmen.

Im 4. Kap. (79–113) wird die kollektive Eschatologie behandelt: was am Ende der Welt zu erwarten sein wird. Jesu Verkündigung des Reiches Gottes, in jüdischen Erwartungen verwurzelt, sowie die Erwartung seiner baldigen Wiederkunft geben Anlass zu unterschiedlichen und nicht leicht harmonisierbaren Vorstellungen: von einem Reich Gottes auf Erden (Millenarismus) bis zu einer spiritualisierten Variante (Gottes Reich im Himmel). Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, dass das Gute eines Tages siegen wird. Im 5. Kap. (114–133) wird die Frage nach der individuellen Eschatologie behandelt: was nach dem Tod passiert. Im Spannungsfeld zwischen der Idee einer Unsterblichkeit der Seele und der einer Auferstehung der materiellen Körper bleibt die gemeinsame Hoffnung nach einem wie auch immer gedachten Überleben des Einzelnen. Im 6. Kap. (134–153) wird die Entwicklung des Sündenbegriffes bis zur Entstehung einer Ursündenlehre untersucht. Diese Lehre hängt mit der Rolle, die Jesus Christus in der Erlösung zugeschrieben wird, eng zusammen (Kap. 7, 154–191): Die Notwendigkeit, Sünde zu vermeiden und Buße zu tun, wird mit dem Glauben an Jesus Christus verbunden und mündet in das ungelöste Problem des genauen Verhältnisses zwischen Gottes Gnade und menschlicher Verantwortung. Im 8. Kap. (192–227) behandelt der Vf. die Christologie *strictu sensu*, also die Frage nach der göttlichen oder menschlichen Identität Jesu Christi. Jesus Christus hat einen außerordentlichen Eindruck auf seine Jünger gemacht. In den Berichten über sein Leben, seine Lehren und Taten sowie in den Überlegungen zu seiner Geburt und seiner Präexistenz schwanken die Quellen von Anfang an zwischen sehr unterschiedlichen Positionen: Von denen, die in Jesus eher oder nur den gerechten Menschen sehen, bis zu denen, die Jesus mit Gott gleichstellen. Der Vf. hält die doch verbreitete Überzeugung, Jesus sei gleichzeitig wahrer Gott und wahrer Mensch, für eine logische Unmöglichkeit und *per se* widersprüchlich. Im 9. Kap. (228–246) werden die vielen Äußerungen über den Geist mitsamt außerordentlichen Phänomenen analysiert. Im 10. Kap. (247–282) beleuchtet der Vf. das Verhältnis des frühen Christentums zum Judentum, dessen Stelle in Gottes Heilsplan die Christen nun für sich beanspruchten, und im 11. Kap. (283–300) das Verhältnis zur heidnischen Umwelt. Im 12. Kap. (301–314) wird die Entstehung der christlichen Orthodoxie, des Kanons und

des kirchlichen Amtes, einhergehend mit wachsender Intoleranz gegenüber Frauen und mit ihrer Unterdrückung, knapp dargestellt. Ein Fazit (315–318) fasst die Ergebnisse der Kap. 4–12 zusammen.

Im zweiten Hauptteil des Werkes weicht der Vf. von seiner wissenschaftlichen Methodologie gelegentlich ab. Die Darstellung der ntl. und älteren Texte entspricht der vom Vf. gewählten Methode und erweist sich als hilfreiche und stimulierende Lektüre nicht nur für Studienanfänger, sondern auch für Prediger und Dogmenhistoriker. Gegen aktualisierende Tendenzen, die aus ideologischen Gründen versuchen, die Grundschriften des Christentums umzuinterpretieren, wird in diesen Teilen der Abhandlung die philologische Nähe zu den Quellen angestrebt: so etwa der Hinweis auf die aus heutiger Sicht unangenehmen Seiten Jesu (z. B. seine Härte, 120); oder die logischen Unstimmigkeiten innerhalb der Schriften desselben Autors (z. B. Paulus' Aussagen über das Leben nach dem Tod, 128, oder über Jesu Gestalt, 215; oder die Lehre des Lukas über das Verhältnis Jesu zum Vater, 211); oder die überall durchdringende Synergie zwischen Gnade und menschlicher Anstrengung (181), die spätere dogmatische Entwicklungen nicht so beizubehalten vermochten. Die persönliche Sympathie des Vf.s gilt aber den heterodoxen Autoren: gegen die Aussage des Irenäus hebt er die ethische Ernsthaftigkeit der Gnostiker hervor (108; 186; 223); er verteidigt Markion gegen den Verdacht des Antisemitismus (281); für die Verwendung der griechischen Philosophie werden Basilides, Valentinus, Herakleon und Bardaisan gelobt (298); aus dem gleichen Grund werden aber die Apologeten, Justinus und Origines eher kritisiert (299).

Der Umgang mit den späteren Quellen, besonders mit denen aus der „orthodoxen" Tradition, unterliegt anderen Kriterien. Freilich will der Vf. die Wirkungsgeschichte der behandelten Themenfelder nur skizzieren, um deren Relevanz deutlicher zu machen (6 und 253, Anm. 51). Er verlässt sich aber zu einseitig auf die Perspektiven von im theologischen Kampf sehr engagierten Theologen wie John Knox oder die Autoren von *The Myth of God Incarnate* (225–227), die nur eine der möglichen Interpretationen der Dogmenentwicklung darstellen. Ausgerechnet ihre Neuauslegungen der antiken christlichen Lehren sind nicht daran interessiert, sie rein historisch zu beschreiben, sondern – innerhalb eigener religionsphilosophischer und theologischer Überzeugungen – zu beurteilen und weiterzuentwickeln (für eine genauere Darstellung dieser wichtigen Problematik sei mir erlaubt, auf das entsprechende Kap. in meiner in Kürze erscheinenden Arbeit über die Rezeption der Kirchenväter in der heutigen Theologie der Religionen zu verweisen). Räisänens persönliche Zuneigung zur pluralistischen Denkrichtung und die Tatsache, dass die Forschung über diese späteren Themen nicht systematisch ausgewertet wird (fremdsprachige Veröffentlichungen fehlen komplett: *italica, gallica, hispanica sunt: non leguntur!*), erklären vielleicht sein Unbehagen gegenüber der orthodoxen Tradition und ihren Vertretern. Die Absichten eines Augustinus (152–153), eines Irenäus (301–314) und sogar der Märtyrer (283–283; 291; 299) werden einseitig dargestellt, die Komplexität der gesellschaftlichen und kulturellen Lage nicht ausreichend geschildert, und die Tätigkeit der orthodoxen Kirchenväter stets in negatives Licht gestellt. Besonders problematisch ist die Behandlung der Christologie. Nachdem der Vf. festgestellt hat, dass das Paradoxon der Zweinaturenlehre im Kern schon in einigen der ältesten christlichen Schriften enthalten ist, widmet er sich einer inhaltlichen und systematischen Kritik der Trinitäts- und der Inkarnationslehre mit dem Ziel, anhand heutiger philosophischer Vorstellungen die Absurdität dieser Dogmen zu beweisen (213–227). Dazu kommt die Tatsache, dass wichtige theologische Begriffe nicht konsequent verwendet werden (die „Zwei Naturen" auf S. 222 und auf S. 225 bedeuten nicht das gleiche; auf die unterschiedlichen anthropologischen Vorstellungen, die den Begriff „Doketismus" unterschiedlich bestimmen, wird nicht hingewiesen), sodass die Darstellung oft zweideutig und irreführend wirkt.

Als Anregung zur Debatte beendet der Vf. jedes Kap. des zweiten Hauptteils mit provokativen Aussagen, die der *mainstream christianity* gegenüber oft diskreditierend klingen (191; 300) und die volkstümliche, südländische Religiosität unfair darstellen (246).

Diese notwendigen Anmerkungen zur Behandlung der späteren christlichen Traditionen betreffen nur einen kleinen Teil des Werkes und sollten am Interesse der anderen Teile nicht zweifeln lassen. Sie zeigen vielmehr, wie schwierig es ist, in der Beschreibung religiöser Überzeugungen nicht der Neigung zu einer normativen Weltanschauung zu erliegen, auch wenn diese sich als Negation des Normativen verkleidet.

Erfurt René Roux

Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, hg. v. Christian Lange / Karl Pinggéra. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 178 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–534–22052–6

Mit diesem Bd. legen der katholische Theologe Christian Lange von der „Arbeitsstelle für Kunde des christlichen Orients und ostkirchliche Ökumene" der Univ. Bamberg und der evangelische Kirchenhistoriker Karl Pinggéra von der Univ. Marburg einen leicht lesbaren und gut verständlichen Überblick über die altorientalischen Kirchen vor. Sie möchten mit ihrem Buch dazu beitragen, „ein einseitig auf Europa fixiertes Bild des Christentums zu überwinden" (IX). Neben den Kirchen der orientalisch-orthodoxen Kirchenfamilie (Kopten, Syrer, Armenier, Äthiopier, Eritreer und Malankaren) geht das Buch auch auf die Apostolische Kirche des Ostens ein, die mit den zuvor genannten nicht in Kirchengemeinschaft steht, weil sie nur die Beschlüsse der ersten beiden Ökumenischen Konzile rezipiert hat (vorephesinische Orthodoxie).

Im ersten Kap. schlägt *Christian Lange* einen weiten Bogen von den christologischen Auseinandersetzungen im 4./5. Jh. bis zum „Leben im Haus des Islam" vom 7.–20. Jh. In der „dogmengeschichtlichen Orientierung" gelingt es ihm, die christologischen Debatten, die schließlich zur Trennung der im vorliegenden Bd. beschriebenen Kirchen von der byzantinischen Reichskirche führten, knapp und präzise zusammenzufassen. Die eingefügten Grafiken entsprechen nicht immer der Qualität des Textes, insofern sie – zwar notwendigerweise, aber manchmal doch zu sehr – den Sachverhalt simplifizieren. Die Darstellung des Lebens der orientalischen Christen im islamischen Umfeld fällt mit vier Seiten deutlich zu kurz aus und vermag die vielfältigen – meist konfliktbeladenen, z. T. aber auch fruchtbringenden – Beziehungen nur anzudeuten.

Das wird allerdings dadurch ausgeglichen, dass *Karl Pinggéra* in den allesamt aus seiner Feder stammenden Einzeldarstellungen der Kirchen im zweiten Kap. des Buches jeweils auch auf die christlich-islamischen Beziehungen eingeht und dabei verdeutlicht, dass die orientalischen Christen keineswegs von Anfang an unterdrückt wurden, sondern zum Teil hohe Wertschätzung seitens der muslimischen Machthaber erfuhren. Am ausführlichsten widmet sich P. der Apostolischen Kirche des Ostens (21–40), die früher oft als „nestorianisch" bezeichnet wurde. Aufgrund neuerer dogmengeschichtlicher Forschungen sollte dieser Sprachgebrauch „heute endgültig der Vergangenheit angehören" (21). P. bietet einen gelungenen Überblick über die Geschichte dieser Kirche, die durch ihre Missionstätigkeit entlang der Seidenstraße „zur ersten ‚Weltkirche' der Christentumsgeschichte" (29) wurde, auch wenn sie heute nur noch einige hunderttausend Gläubige umfasst. Relativ knapp gehalten (41–50), bietet die Darstellung des aus dem Reich von Aksum hervorgegangenen Christentums dennoch alle wesentlichen Informationen über die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche und die von dieser erst seit 1994 unabhängige Eritreisch-Orthodoxe Kirche. Die Darstellung der Armenisch-Apostolischen Kirche (51–62) konzentriert sich auf die – oft in parallelen Strängen verlaufende – historische Entwicklung dieser Kirche, die P. mit dem Satz „Die Kirche folgte dem Volk" (56) auf den Punkt bringt. Im Kap. über die Koptisch-Orthodoxe Kirche (63–76) gelingt es P., die Höhen und Tiefen des Lebens der koptischen Christen anschaulich zu beschreiben. Bei der Darstellung der „Kirchen der syrisch-orthodoxen Tradition" (77–88), zu denen neben dem Syrisch-Orthodoxen Patriarchat von Antiochien auch die Malankarische Orthodoxe Kirche in Indien zählt, fällt die Darstellung prägender Theologen der syrischen Tradition positiv auf. Die Aussage P.s, dass „die Herausforderung der Zukunft (darin) besteht, die eigene [...] Ausprägung des Christlichen in einer westlich-säkularen Umwelt jenseits von Selbstabschottung oder Assimilation zu bewahren" (86), dürfte für alle altorientalischen Kirchen gelten, die heute nicht mehr nur im Orient, sondern auf dem ganzen Globus beheimatet sind.

Das dritte Kap. des Buches ist den ökumenischen Beziehungen der altorientalischen Kirchen gewidmet. Der Salzburger Kirchenhistoriker *Dietmar W. Winkler* bietet darin einen ausgezeichneten Überblick über die vielfältigen zwischenkirchlichen Kontakte, angefangen von den römischen Unionsbestrebungen im Mittelalter und der frühen Neuzeit bis hin zu den zahlreichen ökumenischen Dialogen in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s (89–122). Dabei geht W. kurz auf die Kontakte der orientalisch-orthodoxen Kirchen mit Lutheranern, Reformierten und Anglikanern ein und beschreibt detaillierter die Gespräche mit der byzantinischen Orthodoxie, bevor er ausführlich auf den Dialog mit der röm.-kath. Kirche eingeht. Dabei wird die Bedeutung der sog. „Wiener Christologischen Formel" für die Verständigung im Bereich der Christologie deutlich, die wesentlich dazu beitrug, dass „im Vergleich zu den 1500 Jahren der getrennt verlaufenden Geschichte [...] innerhalb kürzester Zeit ökumenische Meilensteine gesetzt" wurden (121). Sehr hilfreich sind in diesem Kap. die „Kästchen" mit zentralen ökumenischen Texten und Überblicken über die einzelnen Dialoge. Kritisch anzumerken bleibt, dass der Abschnitt über die ökumenischen Beziehungen mit der Assyrischen Kirche sehr undifferenziert mit der Aussage „Bis heute wird die Apostolische (Assyrische) Kirche des Ostens als häretisch [...] angesehen" beginnt, auch wenn die weitere Darstellung verdeutlicht, dass diese Wertung heute zumindest aus katholischer Sicht nicht mehr aufrechterhalten wird.

Im vierten Kap. beschreibt der Grazer Liturgiewissenschaftler *Erich Renhart* Liturgie und Spiritualität der altorientalischen Kirchen (123–158). Seine Darstellung der verschiedenen liturgischen Traditionen ist v. a. auf die eucharistischen Gottesdienste fokussiert, während die Stundenliturgie und „andere sakramentliche Feiern" nur kurz thematisiert werden. Die Darstellung der Spirituali-

tät beschränkt sich weitgehend auf das Mönchtum und die Klöster, während andere Erscheinungsformen der Frömmigkeit wie das Pilgerwesen, der Reliquienkult oder die Ikonenkunst „in diesem Überblick ausgespart werden" mussten (157), was der Rez. ausdrücklich bedauert. Abgerundet wird das Werk durch ein hilfreiches Glossar und ein gut gegliedertes Literaturverzeichnis, das das Auffinden weiterführender Literatur erleichtert.

Insgesamt bietet das Buch eine gelungene Einführung in „Glaube und Geschichte" der altorientalischen Kirchen, die manche „blinde Flecken" in der Konfessionskunde aufzuhellen vermag.

Paderborn Johannes Oeldemann

Volkmar, Christoph: **Reform statt Reformation**. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525. – Tübingen: Mohr-Siebeck 2008. (XIV) 701 S. (Spätmittelalter und Reformation, 41), geb. € 119,00 ISBN: 3–16–149409–3

Die unter der Leitung von Enno Bünz, sicherlich einem der besten Kenner der spätmittelalterlichen kirchlichen Territorialgeschichte, in Leipzig verfasste Diss. setzt Maßstäbe für die Erforschung des landesherrlichen Kirchenregiments am Vorabend der Reformation und des Verhältnisses beider Größen zueinander. Sie hat sich als Gegenstand den wohl wichtigsten frühen herzoglichen Gegenspieler Luthers, Georg den Bärtigen (1471–1539), Herzog im Albertinischen Sachsen, gewählt. In einem ersten Teil analysiert sie dessen vorreformatorische Kirchenpolitik im Kontext des entstehenden Territorialstaates, in einem zweiten Teil interpretiert sie seine frühe antilutherische Politik in ihrer ersten Phase (bis 1525) vor diesem Hintergrund und kann so zahlreiche, noch immer vertretene Fehlurteile in der Beschreibung der deutschen Reformationsgeschichte sowie der sächsischen Landesgeschichte definitiv korrigieren.

Bereits in der Diskussion der Forschung zu Beginn der Studie wird deutlich, dass sich der Vf. zu Recht gegen Ansätze wendet, die die spätmittelalterliche Reformtradition in ihrer Bedeutung für Reformation und tridentinisch-päpstliche Reform unterschätzen; ebenso gegen Wertungen, die Georgs Kampf gegen Luther als von Beginn an aussichtslos und anachronistisch bewerten. Der erste Teil analysiert das vorreformatorische Kirchenregiment Herzog G.s. Zu Recht betont der Vf., dass als Rechtstitel für dasselbe nicht allein auf die stets eher Wunschpostulat gebliebenen Normen des kanonischen Rechts geschaut werden darf, sondern das weltliche Recht (v. a. Gewohnheitsrecht) herangezogen werden muss. So kann man nicht auf die an sich unzureichenden kanonischen Rechtstitel wie Patronat, Vogtei oder päpstliche Privilegien alleine rekurrieren; vielmehr war das gesamte Mittelalter hindurch das Eigenkirchenrecht die bestimmende kirchliche Organisationsform, die nun eben im Sinne der Konzentration, also Extensivierung und Intensivierung von Herrschaft im Spätmittelalter, von den Landesherren systematischer genutzt wurde, ohne doch etwas völlig Neues zu sein (61–65, auch 294, 425). Entscheidende Schaltzentrale auch der Kirchenpolitik wurde der Hofrat, in dem adelige und auch gelehrte Funktionsträger dominierten; die Exekutive war auf den Auf- und Ausbau der Ämter mit ihren Amtsleuten gestützt. G. konnte so auf eine längere spätmittelalterliche Tradition der Kirchenreform der Wettiner zurückgreifen, wobei v. a. die Landesordnung Wilhelms III. von 1446, auf die er sich freilich selektiv stützte, für ihn ein wichtiger Bezugspunkt war. Da G. ursprünglich für eine geistliche Laufbahn vorgesehen war, konnte er später auf eine recht umfassende theologische Bildung zurückgreifen, wobei er sich auch als weltlicher Regent noch weiter mit theologischen und kirchlichen Fragen beschäftigte. Persönlich war er von einer verinnerlichten, humanistisch geläuterten Frömmigkeit geprägt, die mit Ablass, Wallfahrt, Reliquienkult u. ä. in der eigenen Praxis wenig anfangen konnte, auch wenn er diese für seine Kirchenpolitik nutzte und sich streng der kirchlichen Ordnung verpflichtet wusste. So stand er mit Erasmus von Rotterdam in Briefkontakt und ließ dessen *Enchiridion* drucken; mit Hieronymus Emser und später Johannes Cochläus bestimmten zwei humanistisch geprägte Reformtheologen G.s Kirchenpolitik maßgebend mit.

Systematisch untersucht V. in der Folge nun die einzelnen Ebenen der landesherrlichen Kirchenpolitik, so die weitverzweigte und umfängliche sächsisch-albertinische Rom- und Kurienpolitik, die zu Beginn des 16. Jh.s an ihre Grenzen stieß, als G. umfassende Reform- und Gerichtsrechte von der Kurie nicht gewährt wurden (1503 und 1523). Auch am fünften Laterankonzil hatte G. frühzeitiges und intensives Interesse gezeigt und auch nach 1517 strebte er eine umfassende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern mittels eines Konzils an. Als weitere Ebene der Kirchenpolitik nimmt V. Kaiser und Reich in den Blick. Hier ist auffallend, dass G. diese zwar als Berufungsinstanz gegen Luther außerhalb seines Territoriums zu gebrauchen suchte, im eigenen Land aber lieber weitgehend unabhängig und kraft eigener Autorität agierte. In der Bistumspolitik zielte er im Sinne der Dynastie v. a. auf Magdeburg. Im eigenen Territorium hatte er es mit den Bischöfen von Meißen und Merseburg zu tun, kleinere Gebiete unterstanden aber auch sechs weiteren Diözesen. Ohne Erfolg waren die Versuche Johanns VI. von Meißen 1502, die Selbstständigkeit seines Hochstiftes wieder zu restituieren; die Mediatisierung Meißens und Merseburgs hatte zur Folge, dass beide Bischofssitze für die Wettiner zur Versorgung nachgeborener Söhne nicht mehr attraktiv waren. Dennoch arbeitete man mit den beiden Bischöfen eng und meistens partnerschaftlich zusammen: G. wünschte durchaus eine aktive bischöfliche Politik und Reformtätigkeit, während die Bischöfe den Arm des starken Landesherrn durchaus nutzen wollten und mussten; verdrängen wollten sie G. dabei nicht, wohl aber kontrollieren. Der Wettiner betrachtete v. a. den Meißener Domberg mitsamt der Bischofskirche als Teil seines Schlosses und sakralen Mittelpunkt seiner Herrschaft. Eine Konfliktlinie zwischen Landesherrn und Bischof machte besonders die geistliche Gerichtsbarkeit aus, die G. einschränken und kontrollieren wollte; dies war eine beinahe notwendige Folge der weltlichen Herrschaftsverdichtung. Der Herzog plädierte für eine klare Scheidung beider Ebenen. Ein wichtiger Bereich des Kirchenregiments war die Aufsicht und Herrschaft über die Klöster, über die die Wettiner, selbst da, wo sie nicht Vögte oder Stifter waren, eine Schutz- und Schirmherrschaft sowie deren Reform beanspruchten. Auch bzgl. des Niederklerus stützten sich die landesherrlichen Ansprüche eher auf eine auf dem Lehensrecht beruhende allgemeine Landesherrschaft als speziell auf das Patronat, scheinen landesherrliche Patronatspfarreien in Sachsen doch in der Minderzahl (evtl. ca. 10%) gewesen zu sein (328–331 u. ö.). Hauptziel aller landesherrlichen Reformpolitik war die Versorgung der Untertanen mit den Heilsgnaden der Kirche, dazu das Vermeiden von Ärgernis an der Lebensweise des Klerus (300, 326). Neben Rechtstiteln spielten zur Legitimation dieses Engagements auch Suppliken der Untertanen eine bedeutsame Rolle. Weisen die genannten Elemente auf typische Strukturen des spätmittelalterlichen landesherrlichen Kirchenregiments, die im albertinischen Sachsen freilich besonders intensiv genutzt wurden, so macht V. in G.s gezielt auf die Laien ausgerichteten Kirchenpolitik und Frömmigkeitsförderung eine nicht selbstverständliche Eigenart in der Reformkonzeption des Herrschers aus, die tendenziell auf Verinnerlichung und Läuterung und nicht auf veräußerlichte Laienfrömmigkeit setzte, sich aber an die kirchlichen Normen hielt und die Lebensführung der Untertanen reinigen und disziplinieren wollte. Ein Höhepunkt kann im Aufbau der sakralen Infrastruktur in der neu gegründeten Bergstadt Annaberg mit der Annenkirche als Zentrum gesehen werden. Ebenfalls kennzeichnend ist das intensive Interesse des Wettiners am Buchdruck und an den Möglichkeiten zur Herstellung und Beeinflussung einer sich nun neu konstituierenden Öffentlichkeit gerade im Sinne einer kirchlich reformierten Frömmigkeitsliteratur und landesherrlichen Selbstdarstellung; hier arbeitete er u. a. mit dem christlich-humanistischen Hofkaplan Hieronymus Emser schon vor der Auseinandersetzung mit Luther intensiv zusammen.

Machen diese Analysen des gewohnheitsrechtlich gestützten, primär situativen, aber durch die sich intensivierende landesherrscherliche Rechtspraxis geprägten Kirchenregiments den Hauptteil der Studie aus, so zeigt V. in einem knapperen zweiten Teil, wie diese vorreformatorische Praxis G.s direkt in dessen Politik gegen Luther überging. Bedauern wird man an diesen stringenten Darlegungen lediglich die aus forschungspragmatischen Gründen durchaus verständliche Beschränkung bis zum Jahr 1525. Zwar hatte G. an jenen Teilen von Luthers Ablassthesen, die in sein eigenes Kirchenreformkonzept passten, zunächst durchaus Gefallen gefunden. Doch schon bei der Leipziger Disputation machte er dem Wittenberger Theologen Vorhaltungen, nicht die Fußspuren des Jan Hus zu beschreiten. Als er wenig später Luthers Abendmahlssermon (Laienkelch!) in Händen hielt, war für den Wettiner klar, dass hier eine Form der hussitischen Häresie wieder auflebte; seither ging er entschiedenst antilutherisch vor und die Gleichsetzung von Luthertum und Hussitismus bestimmte seinen gesamten späteren Kampf. Da G. bereits Erfahrungen gegen die Hussiten gesammelt hatte, nutzte er seit Ende 1519 das einmal erprobte Instrumentar und intensivierte es nunmehr gegen Luther. Auf Reichsebene musste er freilich nicht nur erleben, wie viele Standeskollegen ein solches Vorgehen nicht mittrugen, sondern wie es auch von der römischen Kurie und deren Gesandten abgelehnt wurde, die kaum zwischen Reformforderungen des Albertiners und Luthers unterschieden und daher G. mit Misstrauen gegenüberstanden. Die Gründe für die Erfolge Luthers sah der Albertiner im Unmut der Laien über die Missstände im Klerus, dazu aber auch in der Verführbarkeit von Klerus und Laien, das Joch von Moral, Normen und Gelübden abzuschütteln. So verlegte er sich in seiner Abwehr bewusst auf die Innenpolitik, wo er statt auf Reformation auf Reform von Klerus und Laien, also auf die Intensivierung seiner bisherigen Politik setzte, um der Reformation das Wasser abzugraben. Seit 1521 hatten für die Amtsleute im albertinischen Sachsen drei Kriterien als Kennzeichen des Luthertums zu gelten: a) der Laienkelch, b) entlaufene Mönche ohne Ordenstracht; c) konkubinarische Priester. Zentrum der Botschaft Luthers war für G. eine Zügellosigkeit, die sich aus dessen Rechtfertigungslehre mit ihrer Ablehnung der guten Werke ergab. Durch entschieden restriktive Politik gelang es ihm trotz der Nachbarschaft, das Luthertum im eigenen Land einzudämmen und weitgehend zurückzudrängen, gerade auch aus der Universitäts-, Messe- und Druckerstadt Leipzig. Neben diesem negativ-restriktiven Standbein (Überwachung, Zensur, Landesverweis etc.) setzte er aber eben auch ein positiv-reformerisches Wirken (in Kooperation mit den Bischöfen) und eine umfassende katechetische und propagandistische Offensive in Gang. Das albertinische Sachsen wurde zum altgläubigen Gegenpol gegen die Flugschriften der lutherischen Bewegung, trotz des Ungleichgewichts der Kommunikationssituation. G. protegierte und förderte altgläubige Kontroverstheologie (Emser, Cochläus, Witzel, Sylvius u. a.), Predigten, Flugschriften, Frömmigkeitsliteratur und auch Hieronymus Emsers gegen Luther gerichtete Übersetzung des NT für die Laien. So gelang es ihm, lutherisches Gedankengut in seinem Land wenigstens soweit einzudämmen, dass das Kirchenwesen stabilisiert wurde; die endgültige Wende erhoffte er sich von einem Konzil mit einer allgemeinkirchlichen Reform an Haupt und Gliedern.

Kennzeichnend für das Kirchenregiment G.s war es somit, dass der Fürst früh ein ungewöhnliches persönliches Interesse daran zeigte und die Kirchenreform, des Klerus wie der Laien, ein wichtiges Ziel

seiner Politik darstellte. Die Zielsetzung seiner Reform war an den kirchlichen Normen orientiert, seine Mittel und Strategien waren hingegen durchaus modern, da sie das Instrumentarium des modernen Territorialstaates dafür einsetzten. Entscheidend für sein sehr frühes Engagement gegen Luther waren G.s „hussitische Kategorien", mit denen er diesen interpretierte. Seine antilutherische Politik ergibt sich somit stringent aus seiner vorreformatorischen Reformtradition, und zwar a) in ihren unterdrückend-negativen, b) in ihren propagandistischen und darlegenden und c) in ihren reformerisch-positiven Anteilen. Durch die sorgfältige, immer kenntnisreiche und analytisch tiefgehende Studie dürfen folgende Thesen als bekräftigt oder gar bewiesen gelten: 1.) Das landesherrliche Kirchenregiment ist primär nicht Produkt der Reformation, sondern bereits Ergebnis spätmittelalterlicher Formierungsprozesse. 2.) In Sachsen konnte gerade die albertinische Politik G.s gegen Luther auf eine profilierte Kirchenreformpolitik zurückgreifen, während Friedrich der Weise im ernestinischen Landesteil die Reformation indirekt durch Nichthandeln förderte. 3.) Gerade wenn man das ähnlich gelagerte bayerische Beispiel zum Vergleich heranzieht, sieht man, dass G.s Kampf nicht einfach aussichtslos und reaktionär war, sondern die Situation im Jahr 1525 als ergebnisoffen bewertet werden muss; der Tod seiner Söhne war nicht vorhersehbar. Darüber hinaus wird man ausgehend von den Beobachtungen V.s noch einmal neu und vertieft die Frage stellen müssen, was denn historisch besehen als Kriterien des Lutherischen in dieser frühen Phase zu gelten hatte. Wie unterschied sich die Wahrnehmung der pro- von den antilutherischen und von den neutralen Fürsten? Ein zu essentialistisch-teleologischer und dogmatischer Begriff scheint eine zutreffende Sicht auf die frühe Reformationsgeschichte zu behindern.

Regensburg Klaus Unterburger

Albert, Marcel: **Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39**. – Köln: Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek 2010. 124 S. (Libelli Rhenani, 35), pb. € 12,00 ISBN: 978–3–939160–25–0

Der Gerlever Benediktiner Marcel Albert legt eine Geschichte des Katholischen Akademikerverbandes (KAV) vor und füllt damit eine Forschungslücke. Die Studie geht v. a. auf Sekundärliteratur und auf eine Auswertung der Verbandszeitschrift *Der katholische Gedanke* (heute *Renovatio*) zurück. Das umfangreiche Kap. über „Die Dritte Soziologische Sondertagung 1933" (79–99), auf der sich nicht wenige Teilnehmer für den Nationalsozialismus aussprachen, ist weitgehend A.s Diss. *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus*[1] entnommen. Die vorgelegte Studie trägt in 18 Kap.n den Forschungsstand zusammen und stellt somit eine gute Einführung in die Geschichte des 1913 gegründeten und 1939 aufgelösten Verbandes dar.

Kritisch anzumerken sind nach Ansicht des Rez. drei Dinge.

1. Marcel Albert legt eigentlich nicht so sehr, wie es der Titel nahelegt, eine Geschichte des Verbandes vor, sondern eher die Geschichte der Verbands*leitung*, der von ihr organisierten Tagungen und ihrer Differenzen mit der Görres-Gesellschaft (71–75). Die Ortsgruppen werden zwar in einer Anmerkung detailliert aufgezählt (50, Anm. 263), ihre Tätigkeit wird aber allenfalls am Rande gestreift. Deshalb bleibt auch die Frage im Raum stehen, welchen Einfluss der Verband wirklich erreichte. Guido Müllers Schätzung, die Hälfte aller katholischen Akademiker seien Mitglieder des Verbandes gewesen, was angesichts seiner knapp 14.000 Mitglieder im Zenit der Verbandsgeschichte im Jahr 1930 (56, Anm. 304) eher fraglich ist, wird in einer Anm. lediglich der Beobachtung Friedrich Muckermanns gegenübergestellt, der in Saarbrücken nur eine verschwindende Minderheit der katholischen Akademiker im Verband organisiert sah (ebd., Anm. 306). Für eine Verbandsgeschichte sind hier weitere, auf lokalen Quellen basierende Forschungen notwendig.

2. A. trägt akribisch eine Fülle an Details zusammen, die er aber nicht in genügendem Maße auswertet. Ein Beispiel: Unter der Überschrift „Zusammenarbeit mit anderen Orden" (33–35) referiert A. über drei Seiten Ordensleute, die auf verschiedenen Tagungen des KAV vorgetragen haben. Mit diesen Angaben lässt sich wenig anfangen. Zur Beurteilung des Engagements der Ordensleute fehlen neben näheren Hinweisen auf den Inhalt der Vorträge v. a. ordensinterne Beurteilungen des Engagements einzelner Patres. Ob man daher wirklich von einer „Zusammenarbeit" mit Orden sprechen kann, ist fraglich.

3. Der Autor setzt sich mit der von ihm eingesehenen Literatur kaum kritisch auseinander. Dies gilt neben dem BBKL-Artikel Schabers zum Vereinsgründer Franz Xaver Münch v. a. für die in mancher Hinsicht fragwürdige Arbeit von Dagmar Pöpping: *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne (1900–1945)*.[2]

Die Lektüre der Studie lässt m. E. v. a. ein Forschungsdesiderat erkennen: eine wissenschaftliche Biographie des langjährigen Generalsekretärs Prälat Franz Xaver Münch. Als dieser im Januar 1937 beim erzbischöflichen Generalvikariat um die Entlassung aus dem Amt bat, begründete er dies u. a. mit der amtlichen Erklärung seiner „politischen Unzuverlässigkeit", die „ohne jeden Zweifel der Berichterstattung und der Initiative aus Kreisen des Akademikerverbandes selbst ihre Entstehung, wenn nicht ihre Formulierung verdankt" (100). Diese Vermutung Münchs lässt seine Enttäuschung nicht nur über das nahende Ende des Verbandes, den er selbst 1913 maßgeblich ins Leben gerufen hatte, sondern auch über Differenzen innerhalb des Verbandes (vgl. 64) erkennen. Die Auflösung des Verbandes überlebte er nur um ein Jahr und starb 1940.

Der Nachlass Münchs liegt im Historischen Archiv des Erzbistums Köln. Der Leiter des Archivs, Wolfgang Schmitz, hat bereits 2008 ein kurzes Lebensbild Münchs verfasst[3], das neben Archivbeständen auf den bereits erwähnten BBKL-Artikel und auf die Erinnerungen der Verbandssekretärin Anna Clementine Braun zurückgeht.[4] Das Bild des Generalsekretärs und der ihn prägenden Beziehungen bleibt auch hier noch unklar.

Münch und der spätere Abt Ildefons Herwegen sollen sich in den Seminaren des Bonner Kirchenhistorikers Schrörs kennengelernt haben. Schaber beschreibt das so: „Schrörs, der Eigenwillig-Formvollendete, hatte sie in Tiefe und Glanz des kirchlichen Lebens der Vergangenheit eingeführt. Kunst und Recht kamen dazu und untermalten und verfestigten den geheimnisvollen Bau. Einer hat wohl dem andern etwas von seinem innersten Sehnen und Hoffen mitgeteilt. Herwegen dem Jüngeren etwas von Liturgie und Klassik, die ihn umwitterten, und Münch dem verehrten Freund etwas von seiner sprudelnden Kunstbegeisterung und Schönheitsliebe. Wie hätten nicht auch sie, nach den Kämpfen und Niederlagen der letzten Erneuerungswelle in der Kirche, Ausschau halten müssen nach dem Notwendigen! Eternelle recommenceuse!" (BBKL XVI, 1109) Das könnte sicher noch präzisiert werden. Münchs ästhetischer Zugang zu Kirche und Theologie wäre aus Schriften und Vorträgen näher zu eruieren. Für seine Beziehung zu Schrörs kann Münchs Promotion näheren Aufschluss geben. Münch schrieb als Verbandssekretär 1918 bei dem inzwischen emeritierten Schrörs eine Arbeit über die Lebensgeschichte des Theologen Thaddäus Anton Dereser[5], in der die Bonner Jahre Deresers und die heftigen Querelen zwischen Bonner und Kölner Fakultät einen weiten Raum einnehmen. Die offenkundigen Bezüge zur Rolle Schrörs an der Bonner Fakultät lohnten eine nähere Untersuchung.

Weitere Fragen bleiben: Welche Rolle spielte in Düsseldorf der Kreis um die Studienräte Hermann Platz (1880–1945, ab 1924 Honorarprofessor) und Theodor Abele (1879–1965) wirklich für Münch? Schließlich distanzierten sich beide später vom KAV. Wie stand es um den Kontakt zum Kölner Studienrat und späteren Münsteraner Professor Peter Wust (72)? A. stellt ihre unterschiedlichen Vorstellungen hinsichtlich des KAV vor (39). Und ein Letztes: Obwohl Münch sich im Unterschied zu Herwegen und dem zweiten Generalsekretär des KAV, Franz Xaver Landmesser (1890–1940), deutlicher vom Nationalsozialismus distanzierte, schreibt A.: „Unbeschadet von allen Veränderungen blieb die Freundschaft zwischen Münch, Landmesser und Abt Herwegen." Hier gälte es nach Ansicht des Rez. genauer hinzuschauen.

Die durch ein Namensregister gut erschlossene Studie A.s ist für die Erforschung der Verbandsgeschichte verdienstvoll und bietet zahlreiche Anregungen für weitere Untersuchungen.

Münster Norbert Köster

[1] Paderborn 2004.

[2] Berlin 2002.

[3] Renovatio 64 (2008), 40–50.

[4] Braun, Anna Clementine: Erinnerungen an Franz Xaver Münch, Regensburg 1948.

[5] Ein Auszug erschien in Bonn 1929 unter dem Titel: „Der äussere Lebensgang des Aufklärungstheologen Thaddäus Anton Dereser".

Theologiegeschichte

Koch, Dietrich-Alex: **Hellenistisches Christentum**. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 378 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 65), geb. € 99,00 ISBN: 978-3-535-54001-5

Diese Aufsatzsammlung enthält 17 Aufsätze des 2008 emeritierten Münsteraner Neutestamentlers Dietrich-Alex Koch aus den Jahren 1986–2006. Sie wurden von Friedrich Wilhelm Horn zum 65. Geburtstag K.s herausgegeben. Ihr gemeinsamer Schwerpunkt ist das hellenistische Christentum, genauer sein Schriftverständnis, sein Gemeindeverständnis und seine Geschichte. In der Einleitung (5–8) beschreibt H. knapp den Begriff „hellenistisches Christentum" und dessen Bedeutung in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ferner zeichnet er die Aufsätze dieses Bd.es sowie das weitere wissenschaftliche Wirken K.s gekonnt in diesen Kontext ein. Für jeden der drei Teile, in denen die Aufsätze erscheinen, bietet H. in der Einleitung eine knappe Einführung, die die Beiträge K.s verorten und ihre Bedeutung aufzeigen.

Teil eins gilt dem *Schriftverständnis*: „[...] bezeugt durch das Gesetz und die Propheten': Zur Funktion der Schrift bei Paulus" (13–24); „Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament" (25–41); „Die Überlieferung und Verwendung der Septuaginta im ersten nachchristlichen Jahrhundert: Aspekte der neueren Septuagintaforschung und deren Bedeutung für die ntl. Exegese" (42–70); „Abraham und Mose im Streit der Meinungen: Beobachtungen und Hypothesen zur Debatte zwischen Paulus und seinen Gegnern in 2 Kor 11,22–23 und 3,7–18" (71–89) und „Auslegung von Psalm 1 bei Justin und im Barnabasbrief" (90–108).

Teil zwei untersucht die *Ekklesiologie* des hellenistischen Christentums. Die Gemeinde „musste in einem Umfeld, das in geringem Maße von jüdischen Synagogengemeinden, überwiegend aber von einer kulturell, religiös und sozial typisch hellenistisch geprägten Gesellschaft bestimmt war, ihre Identität finden" (7). Die folgenden Studien beleuchten, wie diese Aufgabe konkret bewältigt wurde: „Zwölferkreis und Gottesvolk: Überlegungen zur Frühgeschichte neutestamentlicher Ekklesiologie" (111–25); „The origin, function and disappearance of the 'Twelve': continuity from Jesus to the post-Easter community?" (126–44); „‚Seid unanstößig für Juden und für Griechen und für die Gemeinde Gottes' (1 Kor 10,32): Christliche Identität im μάκελλον in Korinth und bei Privateinladungen" (145–64); „Alles, was ἐν μακέλλω verkauft wird, eßt [...]: Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10,25" (165–96) und „Die Einmaligkeit des Anfangs und die Fortdauer der Institution: Neutestamentliche Beobachtungen zum Problem der Gemeindeleitung" (197–210).

Im *dritten Teil* geht es um Beiträge zur *Geschichte* hellenistischen Christentums: „Crossing the border: The 'Hellenists' and their way to the Gentiles" (213–31); „Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht: Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion von Act 8,5–25" (232–49); „Proselyten und Gottesfürchtige als Hörer der Reden von Apostelgeschichte 2,14–39 und 13,16–41" (250–71); „The God-fearers between facts and fiction: two *theosebeis*-inscriptions from Aphrodisias and their bearing for the New Testament" (272–98); „Barnabas, Paulus und die Adressaten des Galaterbriefs" (299–317); „Kollektenbericht, ‚Wir'-Bericht und Itinerar: Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem" (318–39) und „Die Christen als neue Randgruppe in Makedonien und Achaia im 1. Jh. n. Chr." (340–68). Verschiedene Register schließen den Bd. ab (369–78). Das Buch beinhaltet über 40 Schwarzweiß-Abbildungen, die teilweise detailliert besprochen werden.

Dem Hg. und dem Verlag ist zu danken, dass diese Aufsätze K.s, die teilweise den Gang der Forschung mitbestimmt haben, nun in einem Sammelbd. zur Verfügung stehen. Ob man die von K. bearbeiteten Themen in Zukunft weiterhin unter dem Stichwort „hellenistisches Christentum" verhandeln wird, wird der Verlauf der Forschung zeigen. Wird man angesichts des heute stärker zu veranschlagenden judenchristlichen Einflusses auch außerhalb Palästinas (neben dem Diasporajudentum auch die erste Generation urchristlicher Missionare) und des hellenistischen Einflusses in Palästina selbst an dieser Bestimmung festhalten? H. weist zu Recht darauf hin, dass dabei auch die literarische und historische Einschätzung der Apostelgeschichte eine wichtige Rolle spielt („Einer zu direkten historischen Quellenauswertung muss eine strenge Methodik entgegentreten, die dem Werk literaturgeschichtlich gerecht wird.", 8).

Bergneustadt Christoph Stenschke

Karmann, Thomas R.: **Meletius von Antiochien**. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360–364 n. Chr. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. (IX) 541 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 68), pb. € 86,00 ISBN: 978-3-631-56284-0

Meletius von Antiochien war eine zentrale Figur der trinitätstheologischen Debatten in der Mitte des 4. Jh.s: In der Forschung wurde nicht ohne Grund immer wieder vermutet, dass durch ihn oder in seinem Umkreis die Weichen zu einer nizänischen Orthodoxie gestellt wurden, die durch die Unterscheidung von *usia* und *hypostasis* eine plausible Terminologie für den trinitarischen Gottesbegriff vorschlug. Wenig ist von M. überliefert: Die Bewerbungspredigt zu Prov 8,22, die er in Gegenwart des Kaisers Constantius II. gehalten hat, wird durch Epiphanius von Salamis präsentiert (haer. 73,29–33). Das an den Kaiser Jovian gerichtete Synodalschreiben, das den Übergang zum Nicaenum signalisiert, wird von den Kirchenhistorikern Sokrates (h. e. 3,25,10–18) und Sozomenus (h. e. 6,4,7–10) zitiert. Weiteren Aufschluss über die theologische Position des M. gibt c. 5 des *Tomus ad Antiochenos* des Athanasius von Alexandrien. Gewürdigt wurde M., der während des Konzils von Konstantinopel 381 verstarb, durch Gregor von Nyssa (*Oratio funebris in Meletium episcopum*, GNO 9, 441–457) und Johannes Chrysostomus (*De sancto Meletio Antiocheno*, PG 50, 515–520). Die Spärlichkeit der Überlieferung dürfte ein Grund dafür sein, dass M. bislang noch keine Monographie gewidmet wurde: Dass dies ein Mangel ist, belegt eindrucksvoll diese von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg im Wintersemester 2006/7 angenommene Diss. Thomas Karmann bereitet in ihr das M. betreffende Material mit großer Liebe zum Detail auf, mit umfassender Kenntnis und sicherem, begründetem Urteil im Hinblick auf die relevanten Quellen (deren Übersetzungen er in zwei Anhängen präsentiert: 470–502) und die Sekundärliteratur.

K. klärt die dunklen Stellen der Karriere des M. – soweit dies überhaupt möglich ist: Ende 360 wurde M. – mit Unterstützung des Acacius von Cäsarea – Bischof von Antiochien, nur um nach kaum drei Monaten sein Amt wieder zu verlieren. Dogmatische Gründe dürften dafür eher nicht ausschlaggebend gewesen sein. K. analysiert die einzige erhaltene Predigt und bestimmt deren Position als in der Tradition der eusebianischen Mittelpartei stehend und konform mit der vom Kaiser durchgesetzten homöischen Orthodoxie. Der auf theologische Integration bedachte Standpunkt des M. schließt für K. aber schon zu diesem Zeitpunkt eine gewisse Offenheit gegenüber homöusianischen und vielleicht sogar nizänischen Positionen nicht aus (121–134.464). Ein besonderer Höhepunkt der Monographie ist die Behandlung der alexandrinischen Synode von 362 und die umsichtige Analyse des damit verbundenen *Tomus ad Antiochenos* des Athanasius (168–305). K. wertet für die Synode besonders die *Epistula ad Rufinianum* des Athanasius aus, welche die Bedingungen für die Wiederaufnahme reuiger homöischer Kleriker festlegt: Diese müssen eindeutig Eudoxius (von Konstantinopel) und Euzoius (von Antiochien) als die Protagonisten der arianischen Häresie verdammen sowie ihre Treue zur Synode von Nizäa versichern, die jeder anderen Synode vorzuziehen sei (178f). Die von Martin Tetz aufgestellte These, in der *Epistula catholica* des (Ps?-)Athanasius sei das verlorene Rundschreiben der Synode zu erblicken, lehnt K. – wie vor ihm z. B. auch schon Alberto Camplani – ab (182–184). Für K. erlaubt das 5. Kap. des *Tomus ad Antiochenos* indirekte Rückschlüsse auf die Positionierung des M. im Jahr 362: Diese stelle sich als der noch nicht ganz ausgereifte Versuch dar, eine eusebianische Betonung der hypostatischen Eigenexistenz der drei trinitarischen Personen mit einer Öffnung zum Nicänum zu verbinden (283–305.465–466). Nach dem Tode Julians, unter Kaiser Jovian, findet im Herbst 363 eine Synode statt, die M. in enger theologischer Gemeinschaft mit Acacius von Cäsarea und dessen homöischen Anhängern zeigt: Nunmehr wurde das nizänische *homoousios* akzeptiert, man grenzte sich aber – wie es schon der Vorgänger des Acacius, Eusebius, auf der Synode von Nizäa getan hatte – gegen eine mögliche materialistische Auslegung des usia-Begriffes ab. K. resümiert: „Mit dem Schreiben von 363 wird eine Gruppe orientalischer Bischöfe sichtbar, die der Mittelpartei, näher hin dem homöischen Lager entstammte und sich nun dem Credo von 325 zuwandte. Dieser neuen Gruppierung sollte die Zukunft gehören [...]" (468). K. versteht mit H. C. Brennecke die Öffnung zum Nicänum hin als eine Reaktion auf die Theologie von Aetius und Eunomius. Meinerseits würde ich ebenso den Wunsch nach Einigung mit dem Westen betonen – M. und Acacius bleiben dem ursprünglichen homöischen Einigungsprojekt unter den gewandelten Bedingungen der Zeit nach dem Tode des Constantius II. treu. Warum trotz eines grundsätzlichen Willens zur Einigung die Einigung unter den östlichen Nizänern letztlich so schwierig war, bleibt teilweise ein Rätsel. Die Kirchengemeinschaft zwischen Athanasius und M. kam jedenfalls nicht zustande, obwohl auf Initiative des alexandrinischen Bischofs 363/364 Gespräche zu diesem Zwecke geführt wurden. K., der die Schwierigkeiten hier eher auf Seiten des Meletius als des Athanasius vermutet, analysiert umfassend die spärlichen Quellennotizen: Als Gründe vermutet er weiter bestehende Vorbehalte gegenüber Athanasius im östlichen Episkopat sowie dessen Verbindung mit dem antiochenischen Rivalen des M., Paulinus (412–419).

Eine terminologische Anmerkung sei zum Schluss der Besprechung dieser rundum verdienstvollen Monographie gestattet: K. folgt einem Trend der Forschung, wenn er eine Unterscheidung von ‚Neunizänismus' (charakterisiert durch die Formel *mia usia – treis hypostaseis*) von einem ‚Altnizänismus' (charakterisiert durch die synonyme Verwendung der Begriffe *usia* und *hypostasis*) versucht. Diesem Schema zufolge ist Meletius dann möglicherweise der erste ‚Neunizäner'. Die so vorgenommene Unterscheidung ist nicht unpro-

blematisch: Eine konsolidierte und konsensfähige ‚altnizänische' Deutung gab es ja nicht und auch der im Gegenzug profilierte ‚Neunizänismus' bot bekanntlich ein Spektrum von terminologischen Möglichkeiten. Das Nizänum (und damit verbunden die Konzeption einer expliziten theologischen Orthodoxie) war ein auf Drängen Konstantins erfolgter kühner Wurf – die Reichskirche brauchte geraume Zeit, um den damit inaugurierten Orthodoxiediskurs zu entwickeln und zu stabilisieren. Schließlich bedeutet auch die Konzentration auf das Problem der Unterscheidung von *usia* und *hypostasis* eine gewisse Engführung. Ebenso wichtig ist die ausdrückliche Feststellung der Gleichrangigkeit der drei Personen der Trinität: Im Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 wird betont, dass der Hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn mitangebetet und mitverherrlicht wird, und das Synodalschreiben der Konstantinopolitaner Synode von 382 betont die gleiche Würde der drei trinitarischen Personen. Damit wurde eine (sollte man nicht eigentlich sagen: ‚altnizänische'?) Position wie diejenige des Eusebius von Cäsarea (die, nota bene, von einigen Homöern im Acacius- bzw. Meletiuskreis geteilt worden sein dürfte), der das Nicänum unterschrieb und dennoch weiterhin von einer subordinatianischen Trinität ausging, unmöglich.

Heidelberg Winrich Löhr

Suchla, Beate Regina: **Dionysius Areopagita**. Leben – Werk – Wirkung. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 320 S., geb. € 35,00 ISBN: 978–3–451–29949–0

Dieses Buch verfolgt das Ziel, den christlichen Autor, der als Dionysius Areopagita bekannt ist, „einem breiteren Leserkreis vorzustellen, ohne dabei den Spezialisten zu vergessen" (11).

Suchlas Werk umfasst fünf Teile. Der erste Teil geht der Frage nach, wer Dionysius Areopagita war und in welchem kulturellen und geistigen Kontext er gelebt hat. Wichtig ist die Beobachtung der Autorin, dass es sich bei der vermeintlichen Autorschaft des *Corpus Dionysiacum* nicht um eine Fälschung handelt, sondern um ein literarisches Mittel. Dionysius Areopagita, hinter dem sich der Autor der dionysischen Schriften verbirgt, ist ein impliziter Autor bzw. eine literarische Figur (18). Damit verbindet sich die programmatische Intention des immer noch nicht zu identifizierenden realen Autors, eine Brücke zwischen neuplatonischer Philosophie und griechischer Theologie zu schlagen: „Der Autor konzipierte *ein platonisches Denkmodell einer christlichen Welt*, in dem er einige Positionen des (Neu-)Platonismus an und in christliche Inhalte adaptierte und transformierte."(24) Der zweite Teil gibt einen Überblick über den Umfang des Werkes, seine Redaktionen und Übersetzungen sowie seine Rezeption im MA in Ost und West. Während man im Osten bis in die spätbyzantinische Zeit hinein auf die dionysischen Schriften zurückgriff, profilierte sich Paris im Westen vom 9. bis zum 13. Jh. als „Zentrum und Ausgangspunkt der westlichen Dionysius-Areopagita-Rezeption" (86). Anachronistisch ist S.s Rede von einer Pariser Universität schon im 9. Jh. (85f). Der dritte Teil bietet eine Zusammenfassung des dionysischen Denksystems, welche die Ontologie (Seinslehre), die Gnoseologie (Erkenntnistheorie), die Dialektik, v. a. die Rede von Gott, und die Ethik thematisiert. S. formuliert zunächst die Hauptfrage, die der Autor der Areopagitica zu beantworten versucht, nämlich „wie die absolute Transzendenz Gottes auf der einen Seite und seine Selbstmitteilung auf der anderen zusammen zu denken sind" (87). Sie zeigt gut nachvollziehbar, wie der Verfasser der dionysischen Schriften durch sein Begriffspaar „Einung – Scheidung" einen Hauptaspekt der neuplatonischen Philosophie im Sinne des christlichen Gottesbildes neu interpretiert (91f). Dass die Autorin in diesem Teil fast nirgendwo auf die Rolle der Person Jesu Christi im dionysischen Denken eingeht, scheint die Annahme zu bestätigen, dass sie sich der in der Forschung mehrfach vertretenen Position anschließt, durch das Sich-Einlassen auf den Neuplatonismus trete die Christologie beim Areopagiten in den Hintergrund. Als klärungsbedürftig in S.s Darstellung erscheint mir die Frage, in welchem Sinne der zweifache gnoseologische Weg, der aus philosophischer Erkenntnis und *unio mystica* besteht, beim Areopagiten an die Begriffe „Einung" und „Scheidung" gebunden ist (107). Im vierten Teil ihres Buches verfolgt S. die Wirkungsgeschichte der dionysischen Schriften mit einem deutlichen Fokus auf das westliche MA weiter. Hier fehlt leider jeglicher Hinweis auf die Rolle des dionysischen Schrifttums etwa in der russischen Religionsphilosophie oder in moderner orthodoxer Theologie (vgl. dazu Gavrilyuk, Paul: The Reception of Dionysius in Twentieth-Century Eastern Orthodoxy. Modern Theology 24, 2008, 707–723). Der fünfte Teil, der aus zahlreichen Anhängen besteht, rundet S.s Buch ab. Erwähnenswert sind die Übersetzungen des Prologs Johannes' von Skythopolis zu den Areopagitica und des Begleitschreibens des Anastasius Bibliothecarius an Karl den Kahlen sowie die informativen Register über die Leser und Kommentatoren von Dionysius Areopagita im griechischen Osten und im lateinischen Westen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass S.s Buch in vielerlei Hinsicht eine fundierte Einführung in die Entstehung, die denkerische Welt und die Rezeption des *Corpus Dionysiacum* bietet. Doch die dem Leser an vielen Stellen begegnende hochspezialisierte Sprache sowie andere Schwierigkeiten, wie etwa das Ausbleiben einer Erklärung der Konzepte vom realen und impliziten Autor, werfen die Frage auf, inwiefern S.s Buch einen „breiteren Leserkreis" zu erreichen vermag.

Münster Assaad Elias Kattan

Isidorus Episcopus Hispalensis. Expositio in Vetus Testamentum: Genesis, hg. v. Michael M. Gorman / Martine Dulaey. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. (XLIII) 126 S. (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 38), kt € 65,00 ISBN: 978–3–451–21976–4

Die Mehrzahl der gerade für die karolingische Exegese wichtigen theologischen Schriften Isidors von Sevilla liegt bisher noch nicht in neueren Editionen vor, weshalb nach wie vor meistens auf die Patrologia Latina zurückgegriffen werden muss. Sehr zu begrüßen ist daher der nunmehr vorliegende erste Bd. der Ausgabe seines exegetischen Hauptwerks, das bisher – dem Sprachgebrauch eines frühneuzeitlichen Drucks folgend – meist als *Quaestiones in Vetus Testamentum* bezeichnet wurde, von den Hg. aufgrund der handschriftlichen Überlieferung aber als *Expositio* bezeichnet wird. Anders als frühere Hg. greifen die Editoren auf fünf frühmittelalterliche Handschriften zurück, die als Grundlage für die Textrekonstruktion dienen.

Die Bedeutung des isidorianischen Genesiskommentars für die Geschichte der mittelalterlichen Bibelauslegung besteht darin, dass er in der Zeit vor der Mitte des 9. Jh.s von nahezu jedem Kommentator genutzt wurde, der sich für Deutungen nach dem geistlichen, genauer gesagt typologischen Schriftsinn interessierte: „One might say that it served as an antidote to Augustine's *De Genesi ad litteram*." (XIX) Bezeichnenderweise bildet diese isidorianische Schrift dann auch den ersten Bestandteil der exegetischen Sammlung Theodulfs von Orléans, die in der Handschrift Paris lat. 15679 erhalten ist. Während Hrabanus Maurus die Genesisauslegung I.s wie seine karolingischen Vorgänger noch benutzte, war sie dem Angelsachsen Beda offenbar unbekannt (XXI).

I. stützte sich bei der Zusammenstellung der Auslegungstraditionen in erster Linie auf exegetische Schriften Augustins, darunter auch auf eine heute verlorene Predigt, die ansonsten nur noch in einem Brief Hadrians I. an Karl den Großen bezeugt ist. Weitere patristische Quellen sind – neben den wichtigen lateinischen Autoren der Spätantike (Ambrosius, Hieronymus, Rufin, Gregor d. Gr.) – Gregor von Elvira (für einen in Spanien schreibenden Autor keine Überraschung, doch bezeichnenderweise ohne ausdrückliche Namensnennung) sowie Cyprian, Paulinus von Nola, Caesarius von Arles, Victorinus von Pettau und – als einziger griechischer Autor – Origenes (vermutlich durch Vermittlung Victorins).

Ähnlich wie in anderen exegetischen Werken, etwa in seinem Traktat *De fide catholica contra Iudaeos*, hängt I. sehr stark von seinen Vorlagen ab. Eine Ausnahme bildet im vorliegenden Text allein das erste Kap., das weitgehend vom Autor selbst verfasst scheint und überdies als einziges über Einleitung und Schluss verfügt. In den anderen Kap.n (mit der möglichen Ausnahme von Teilen des Kap.s 11, über Melchisedek) ist der eigenständige Beitrag des Autors inhaltlich nur an wenigen vereinzelten Stellen auszumachen (vgl. XXXIX).

I. selbst bezeichnet seine Auslegungsmethode als *sensus allegoricus*, worunter er vornehmlich die Herausarbeitung typologischer Bezüge zwischen AT und NT versteht. Plausibel ist die Vermutung, dass die in den ambrosianischen Traktaten über das Paradies, Noah, Abraham, Isaak und Jakob vorherrschende tropologische Interpretation I. von einer weiteren moralischen Ausdeutung des Bibeltextes abgehalten hat (XLI). Exegetisch steht er daher vornehmlich in der Tradition der frühen lateinischen Exegese des 3. Jh.s, wie sie in den Werken Hippolyts und bei Victorinus von Pettau greifbar ist. Ausdrücklich zuzustimmen ist der These hinsichtlich des von I. angesprochenen Adressatenkreises: Da es sich im westgotischen Spanien in intellektueller Hinsicht keineswegs um eine primär klerikal geprägte Gesellschaft handelte, dürften neben Klerikern auch gebildete Laien zum Adressatenkreis gezählt haben (XLIII).

Auf eine englische *Introduction* von Michael M. Gorman folgt eine detaillierte Erörterung der Quellen I.s von Martine Dulaey in französischer Sprache.

Die Lektüre der zwei unterschiedlichen einführenden Analysen ist für den Leser durchaus bereichernd, doch hätte die Zitation der Sekundärliteratur in den Anmerkungen vereinheitlicht werden sollen, um einen geschlossenen Gesamteindruck herzustellen. So wird der Ergänzungsbd. 23 des Jahrbuches für Antike und Christentum in Anm. 21 des englischen Teils anders bezeichnet als sechs Seiten später in Anm. 3 des französischen. Störend wirken gelegentliche Wiederholungen im Text der Einleitung (Informationen von S. XXII werden schon drei Absätze später auf S. XXIII wie ein vermeintlich neues Faktum wiederholt). Unerklärlich ist, warum zahlreiche in den Anmerkungen zitierte Werke der Sekundärliteratur ohne Nennung des Autorennamens auskommen müssen (vgl. XIX–XXIV).

Die Textedition ist vorbildlich; sie wird von drei kritischen Apparaten (Bibelstellen, patristische Quellen, handschriftliche Überlieferung) begleitet und zusätzlich durch einen Index biblicus sowie einen

Index fontium erschlossen, die auf die durchgezählten Zeilen der vorausgehenden Edition verweisen. Der Nutzen des Bd.es für die Forschung dürfte vornehmlich in der mustergültigen Präsentation des edierten Quellenmaterials liegen; die Kommentare reflektieren und bestätigen den derzeitigen Forschungsstand, ohne diesen wesentlich zu modifizieren. Solches ist jedoch nicht von einer Textedition zu erwarten, sondern von den daran in Zukunft anschließenden Einzelstudien, die fortan auf einer durch zuverlässige Grundlagenforschung erschlossenen Basis aufbauen können.

Köln Wolfram Drews

Sawilla, Jan Marco: **Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert**. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch. – Tübingen: Max Niemeyer 2009. (IX) 911 S. (Frühe Neuzeit, 131), ln € 194,95 ISBN: 978–3–484–36631–2

Mit seiner in Hamburg eingereichten Diss. schreibt Jan Marco Sawilla gegen die sich stark haltende These von der Säkularisierung der Geschichtsschreibung an. Er wendet sich auch vehement gegen die zumindest in der deutschen Forschung verbreitete Vorstellung vom 17. Jh. als quasi historiographiearmer Zeit. Den Grund für diese fälschlicherweise verbreitete These sieht der Vf. darin, dass die meisten Geschichtswerke in lateinischer Sprache verfasst wurden. Er selbst widmet seine Untersuchung eben diesen historiographischen Texten, indem er sich intensiv mit einem der zentralen Werke des Antiquarianismus auseinandersetzt, der von dem Jesuiten Jean Bolland (1596–1665) begründeten Edition der *Acta Sanctorum*. Anhand vielfältiger Beispiele stellt S. die „Arten der Organisation, Präsentation und Diskussion" (67) dar, deren sich die nach dem ersten Bearbeiter als Bollandisten bezeichneten Hg. der *Acta Sanctorum* bedienten, um zuverlässige Aussagen über ihr methodisches Vorgehen zu machen. Seine Arbeit verortet er dabei im „Spannungsfeld von Historiographie-, Hagiographie- und Wissenschaftsgeschichte" und bietet dem Leser damit weit mehr als nur das angekündigte „Stück jesuitischer Gelehrsamkeit" (11).

Die ersten Bd.e gab Jean Bolland 1643 heraus. Es handelt sich dabei nicht um eine Ausnahmeerscheinung des Jh.s, sondern vielmehr um eine Form der Sammlung und Organisation von Wissen, die durchaus üblich war und sich nahtlos in eine lange Reihe ähnlicher Großprojekte zeitgenössischer Gelehrter einreiht. Anders als ihre Zeitgenossen hatten die Bollandisten aber den Anspruch auf absolute Vollständigkeit und auch wenn sie diesem Anspruch nicht in allen Punkten gerecht werden konnten, so gelang ihnen dennoch, ihr Editionsprojekt durch Kompilation und Inkorporation zur größten zeitgenössischen hagiographischen Enzyklopädie zu machen.

Bolland selbst hatte die *Acta Sanctorum* bereits als Werk mit universalem, memorialem und konservatorischem Anspruch konzipiert. Zentrales Anliegen, das sich in seiner *Praefatio* der Januarbd.e artikulierte, war es, „den geschichtlichen Heiligenviten einen Ort im gelehrten Erinnerungsgefüge des Katholizismus zu verschaffen" (758). Mit der Arbeit an der Edition sollte gegen das Vergessen und gegen den Verfall angekämpft und das gesamte Schrifttum, das zu einer als heilig geltenden Person gefunden worden war, aufbereitet und präsentiert werden.

Doch obwohl Heiligenkult und Hagiographie zu den Kontinuen der Geschichte des Katholizismus gehörten, sahen nicht alle Zeitgenossen das Zusammentragen und die Veröffentlichung des gesamten auffindbaren Materials als Vorteil für die katholische Kirche. So monierten katholische Kritiker v. a. die von den Bollandisten gewählte Editionsmethode. Den Text als Denkmal, als Monument einstufend, widersetzten sich die Bollandisten auch der oft noch immer üblichen sprachlichen, stilistischen, aber auch inhaltlichen Bearbeitung und zogen es vor, ihn wie vorgefunden zu veröffentlichen. Es wurde befürchtet, dass die methodische Herangehensweise der Bollandisten v. a. protestantischen Gelehrten weiteren Anlass geben würde, ihre Heiligenkritik zu vertiefen und dies mit den oft in schlechtem Latein verfassten und fragwürdige bis naive Passagen enthaltenden – nun jedem zugänglichen – mittelalterlichen Viten zu belegen.

Es war aber nicht nur die gewählte Editionsmethode, die die Position der Herausgeber innerhalb der katholischen Welt schwächte, weitere Punkte kamen schnell hinzu: Seit der Durchsetzung des päpstlichen Kanonisationsreservats lag es zunehmend im Ermessen Roms, wer als heilig galt, und von daher mussten die Herausgeber der *Acta Sanctorum* auf juristische Verfahren Rücksicht nehmen und die Aufnahme offiziell nicht kanonisierter Heiliger weitläufig erklären und begründen.

Die *Acta Sanctorum* können von daher kaum als zentrales Anliegen der Kirche bezeichnet werden. Dafür spricht auch der Umstand, dass die gesamte herausgeberische Tätigkeit in den Händen von anfangs (Beginn der Bearbeitung 1635) einer und nach 1660 zweier Personen lag.

Es wäre nicht zutreffend, das Editionsprojekt als Bollwerk der katholischen Gegenreformation zu sehen. Die Zustimmung der Gelehrtenrepublik – ob katholisch oder protestantisch spielt dabei keine Rolle – und die Auseinandersetzungen, die die Bollandisten innerhalb des Katholizismus zu überwinden hatten, sprechen stark dagegen.

S. bettet die Untersuchung der *Acta Sanctorum*, ihrer Entstehung und Veröffentlichungsgeschichte in eine fundierte Überprüfung der Netzwerke ein, innerhalb derer sich die Hg. bewegten. Er richtet seinen Blick dabei auf die eher als politisch und juristisch einzustufenden Auseinandersetzungen mit Mitgliedern anderer Orden (als Beispiel sei hier der Streit mit den Karmeliten genannt, der vor der Spanischen Inquisition und vor der Kurie ausgetragen wurde), aber auch auf die gelehrte Interaktion mit den Bearbeitern anderer Großprojekte wie z. B. mit den Löwener Franziskanern, die die *Acta Sanctorum Hiberniae* herausgaben.

Der Vf. reagiert mit seinem wissenschaftlichen Zugriff auf die von Helmut Zedelmaier und Martin Mulsow geforderte Intensivierung des historiographiegeschichtlichen Blickes auf die Praktiken der Gelehrsamkeit und setzt sich nachdrücklich mit den Rahmenbedingungen und den verschiedenen Entwürfen „gelehrten Tuns" (42) auseinander. Es ist schließlich die Untersuchung der gelehrten Netzwerke, derer sich die Bollandisten bedienten, um den Austausch mit anderen Gelehrten zu sichern, die es dem Vf. ermöglicht, sichere Aussagen über das Eigenbild der Bollandisten zu machen. In diesem Zusammenhang überprüft er ferner die medialen Mittel, dieses Bild in der Gelehrtenrepublik zu kommunizieren und für die Nachwelt zu konservieren.

S. legt hier eine detailreiche, auf breiter Quellen- und Literaturbasis aufbauende und äußerst treffsicher formulierte Untersuchung vor, die – wenn auch nicht immer verständlich durchgeführt – die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der facettenreichen Geschichtsschreibung des 17. Jh.s deutlich vorantreiben wird.

Münster Andreea Badea

Zimmerling, Peter: **Ein Leben für die Kirche**. Zinzendorf als Praktischer Theologe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 226 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–525–57009–8

Peter Zimmerling, Prof. für Praktische Theologie an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig, stellt Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, den Begründer der Herrnhuter Brüdergemeine und eine der Führungsgestalten des Pietismus, anlässlich seines 250. Todestages umfassend als Praktischen Theologen vor: als Homiletiker, Liturgiker, Hymnologen, Poimeniker, Katecheten sowie mit seinen pastoraltheologischen und ekklesiologischen Überlegungen, Ideen und Experimenten. Dabei wird durchgängig seine universal- und gesamtkirchliche Relevanz herausgearbeitet, wie schon der Haupttitel des Buches anzeigt („die Kirche").

Zimmerling ist jedoch, was weder Cover noch Titelblatt anzeigen, nicht Alleinautor des Buches. Immerhin drei der neun Kap. wurden von Dietrich Meyer verfasst und eines von Peter Vogt, beide ausgewiesene Kenner des Herrnhuter Pietismus. Dennoch liest sich das Buch wie aus einem Guss. Erst auf den zweiten Blick entdeckt man einige unnötige Doppelungen und Wiederholungen (z. B. Frauenämter, Singstunden usw.), die teilweise mit der Autorengemeinschaft zusammenhängen und teilweise damit, dass Zimmerling in seinen Beiträgen weitgehend auf frühere Veröffentlichungen zurückgreift.

Zinzendorf war der originellste und vielseitigste Theologe des Pietismus. Er wurde und wird auch von der kirchen-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung häufig behandelt. Seinem praktisch-theologischen Denken und Wirken wurde allerdings bislang kaum Beachtung geschenkt und noch nie in der Breite, wie es der vorliegende Bd. tut. Selbst für den Kenner unter den Lesern ist das Buch deshalb außerordentlich interessant und anregend. Geschrieben ist es allerdings nicht oder zumindest nicht in erster Linie für Fachleute, sondern für ein breites, an Z. oder an kirchlichen und praktisch-theologischen Fragen interessiertes Publikum. Wissenschaftlich durch und durch solide versucht es von Z. ausgehend eine Brücke zu Gegenwartsfragen zu schlagen und der heutigen Praktischen Theologie ebenso wie Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern „Impulse" (z. B. 144) zu geben. Gleichzeitig wird an vielen Punkten eine Brücke zurück zur Reformation und zu Luther errichtet. Die Autoren sehen in Z. einen Theologen, der sich bewusst und entschieden an Luther orientierte, einschließlich des Rechtfertigungsglaubens, was in der Z.-Forschung freilich nicht unumstritten ist.

Von Anfang bis Ende zeichnen die drei Autoren ein positives und sympathisches Bild von Z. Bei aller wissenschaftlichen Solidität gleicht das Buch deshalb einer Apologie oder Werbeschrift. Meyer und Vogt gehören selbst der Brüdergemeine an, und Zimmerling steht ihr nahe. Kritische Töne sind selten.

Meyer bezweifelt, dass Z. als Katechet und Pädagoge „gegenüber den Kindern verständlich war" (122) und dass er „pädagogisches Geschick besaß" (122), und bewertet die sog. Sichtungszeit mit ihrer Wundenfrömmigkeit vorsichtig negativ (76), während Zimmerling diese als die „genialste Phase" Z.s ansieht (32). Der Aristokrat und Barockmensch Z. hatte jedoch auch fremde, absonderliche und problematische Züge. Der von den Autoren herausgearbeiteten Gleichheitsidee stehen Fakten wie die Herrschaftsloge in der Berthelsdorfer Kirche und das Schloss in Herrnhut gegenüber, die Prominenten-Gräber auf dem Herrnhuter „Gottesacker" und ein schon zu Lebzeiten Z.s gepflegter extremer Personenkult, der sich u. a. in Anreden wie „der Jünger" und „Papachen" äußerte sowie darin, dass jedes Wort, das aus dem Munde des Grafen kam, mit- und aufgeschrieben wurde. Z. lenkte die Geschicke der Brüdergemeine nicht nur mit seinem Charisma, sondern – wie die Protokolle der Synoden beweisen – auch autoritär, um nicht zu sagen diktatorisch. Zur Begründung von Entscheidungen reichte Z. manchmal sein berühmtes „Es ist mir so". Und ganz grundsätzlich stellt sich an vielerlei Punkten die Frage, ob Ideal und Wirklichkeit übereinstimmten. Eingehendere und differenziertere Untersuchungen wären notwendig, und dazu kann und will das Buch anregen. Quellen gibt es in Hülle und Fülle, und das ist nicht nur eine Chance, sondern auch ein Problem. Wie die meisten Z.-Forscher greifen auch Zimmerling, Meyer und Vogt nur partiell auf Originalquellen zurück und stützen sich ansonsten auf die gründlichen Quellenauswertungen von Otto Uttendörfer in der ersten Hälfte des 20. Jh.s, aber damit auf Sekundärliteratur, geschaffen von einem Mann, der ebenfalls der Brüdergemeine angehörte und von Z. begeistert war.

Alle Aspekte von Z.s praktisch-theologischem Wirken durchzieht die von Luther in seiner frühreformatorischen Phase propagierte, den alten Klerus entmachtende und die Fürsten zum kirchlichen Handeln anstoßende Lehre vom allgemeinen Priestertum, denn in Herrnhut wurde diese Idee als Gemeindeaufbauprinzip – „erstmals", so mit Recht Zimmerling (136) – „in die Praxis umgesetzt" (11). Zwischen Amtsträgern und Laien wurde nicht mehr unterschieden, im Grunde hatte jeder ein wie auch immer geartetes Amt. Ämter, auch hohe Ämter – alle kirchlichen Ämter außer dem Bischofsamt – wurden sogar an Frauen vergeben. Die Predigt war ein lebendiges Kommunikationsgeschehen, bei dem es um die „wechselseitige Anteilgabe und Anteilnahme an den jeweiligen Glaubenserkenntnissen und -erfahrungen" ging (29). Die Gemeinde traf sich nicht nur zum Gottesdienst, sondern in einer Vielzahl unterschiedlicher liturgischer und seelsorglicher Versammlungen. Zimmerling meint, dass gerade daraus die Kirche der Gegenwart lernen könne und müsse, um eine Zukunft zu haben. Er fordert unter Berufung auf Z. die „Beteiligungskirche" (144), „Zielgruppenarbeit" (144), „Zweite Gottesdienstprogramme" (34) und „Gemeinschaftsorientierung des Glaubens" (145). V. a. „in der kirchlichen Seelsorgepraxis bedürfe es einer „Umsetzung des Priestertums aller Gläubigen", so Zimmerling (105). Sie stehe „immer noch aus" (105). Diesem schroffen Urteil ist freilich unter Verweis auf die in vielen evangelischen Kirchengemeinden schon seit Jahrzehnten etablierten Besuchsdienste zu widersprechen.

Z. war auch ein großer Ökumeniker, und er hatte nicht nur die innerprotestantische Ökumene im Blick, sondern die gesamtchristliche. Die von Z. 1742 in Anlehnung an Luther geschaffene Kirchenlitanei enthielt eine Bitte um die „sichtbar[e]" (45) Vereinigung der Kirche, und das, wie Meyer hervorhebt, „an erster Stelle" des Gebets für die Kirche (46). Das Buch geht nur am Rande auf die interessanten und aktuellen ökumenischen Aspekte von Z.s Praktischer Theologie ein, und dabei kaum explizit auf die evangelisch-katholische Dimension. Doch ein Taschenbuch zu einem günstigen Preis muss mit solchen Beschränkungen leben.

Das Buch ist sehr sorgfältig gestaltet und frei von ärgerlichen Tipp- und Rechtschreibfehlern. Es wurde mit einem umfassenden, hilfreichen Quellen- und Sekundärliteraturverzeichnis ausgestattet sowie mit einem auch lebende Personen einbeziehenden Namensregister. Alles in allem: Ein verständliches, anschauliches, lesenswertes und anregendes Buch, das aber an manchen Punkten den Historiker und an anderen den theologischen Zeitgenossen zu Rückfragen und mitunter zum Widerspruch reizt.

Osnabrück Martin H. Jung

Philosophie

Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio, hg. v. Edith Düsing / Hans-Dieter Klein. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. 369 S. (Geist und Seele, 3), brosch. € 29,80 ISBN: 978–3–8260–3818–1

Der Begriff der Seele hat derzeit wieder Konjunktur. Nach einer Zeit größerer Skepsis wegen möglicher dualistischer Implikationen des Seelenbegriffs sowohl aus philosophischer als auch aus theologischer Perspektive hat sich das Blatt wieder gewendet und positive Leistungen des Seelenbegriffs geraten stärker in den Blick. Die österreichische ‚My Way'-Privatstiftung nimmt dieses Interesse an der Seele und an dem korrespondierenden, nicht immer ganz scharf abgegrenzten Begriff des Geistes auf und hat eine Reihe von Symposien veranstaltet, die das Themenfeld „Geist und Seele" aus verschiedenen Perspektiven (religionsgeschichtlich, philosophiegeschichtlich, systematisch) und mit verschiedenen thematischen Fokussierungen (Willensfreiheit, mentale Verursachung, Literatur, Liebe) bearbeitet haben. In zwei Reihen sind diese Symposien dokumentiert, „Der Begriff der Seele" (bislang drei Bd.e) und „Geist und Seele" (bislang fünf Bd.e), allerdings mit sich teilweise überschneidenden thematischen Zuordnungen.

Die meisten dieser Bd.e, so auch der hier zu besprechende über „Geist und Psyche", sind hg. von Edith Düsing, Dozentin für Philosophie- und Geistesgeschichte an der Freien Theol. Hochschule Gießen, und Hans-Dieter Klein, emeritierter Ordinarius für Philosophie an der Univ. Wien. Der Bd. widmet sich dem Verhältnis von Geist und Seele in diachroner, philosophiehistorischer Abfolge und stellt, so der Klappentext, „klassische Modelle zur inneren Ordnung der menschlichen Geistseele von der Antike bis in die Gegenwart", genauer: von Platon bis Freud und Damasio, vor. Die Autorinnen und Autoren sind offensichtlich größtenteils, jedoch nicht ausschließlich, philosophischer Provenienz; Hinweise zu den disziplinären und beruflichen Verortungen fehlen jedoch.

Der einleitende Beitrag von Edith Düsing gibt eine knappe Problemskizze zu ‚Geist und Psyche' in Antike, Mittelalter und Neuzeit, die die Verbindung von griechischem und christlichem Denken als „historisch einzigartigen Aufschwung des Verständnisses der Seele im Abendland" (7) feiert und den „revolutionären Bruch, den Nietzsche im Denken des neunzehnten Jahrhunderts ausgelöst hat" (14, i. O. teilweise kursiv), bedauert. Das Konzept der Geistseele sei „fortan von empiristisch-naturalistischen Schulrichtungen gern auf den Schutthaufen der Geschichte geworfen" (15) worden. Ihr Anliegen formuliert D. klar: „Von dort ist das Ich in seinem Bedeutungsreichtum energisch zurückzuholen" (ebd.), und so versteht sie die Zielrichtung des vorliegenden Bd.es: Er soll „das überstürzt Verlorene und durch Vorurteile zu Unrecht Verabschiedete" (16) vergegenwärtigen.

Leider gibt der einleitende Artikel keinen Überblick über die 16 Beiträge, die den Leser erwarten – „damit die Wißbegier des geneigten Lesers nicht herabgespannt würde" (7). Angesichts der Vielgestaltigkeit und teilweise Disparatheit der Beiträge wäre ein solcher Überblick allerdings hilfreich gewesen – so wird der Leser in diesem Buch, das das Schicksal vieler Sammelbd.e, ein wenig einen Gemischtwarenladen darzustellen, teilt, doch etwas allein gelassen.

Drei Beiträge widmen sich der Antike (Thomas A. Slezák: Platon, Walter Mersch: Aristoteles, Jens Halfwassen: Plotin), wobei der Artikel über Aristoteles nicht die innere Struktur der Seele, sondern die Frage nach der Willensfreiheit behandelt. Es folgt nur ein Beitrag zur mittelalterlichen Philosophie (Theo Kobusch), der wiederum nicht die Seele, sondern den Begriff der Person thematisiert; hinzu kommt ein kunsthistorischer Artikel zum Problem des Blicks in der Darstellung Gottes in der altniederländischen Malerei (Irene Pelka). Der restliche, größere Teil der Beiträge befasst sich mit neuzeitlichen Konzepten, beginnend mit der Logik des Verstandes und der Logik des Herzens bei Pascal (Albert Raffelt), dann folgt ein Schwerpunkt beim Idealismus (Birgit Sandkaulen: Jacobi; Ives Radrizzani: Fichte; Klaus Düsing: Fichte, Schelling, Hegel; Rainer Schäfer: Hegel; Ulrich Port: Hölderlin), ein Artikel zur Verständlichkeit von Dichtung (Horst-Jürgen Gerigk), zum Verhältnis von Intelligenz, Wille und Gefühl im Horizont des Absoluten (Edith Düsing) und zu Freuds Seelenvorstellung (Bernd Nitzschke). Abgeschlossen wird der Bd. mit zwei aktuellen Konzepten: Wolfram Kunz untersucht das Modell vom „inneren Team" (F. Schulz von Thun) in seiner Bedeutung für die logotherapeutische Gesprächsführung und zeigt auf, dass und wie dieses Modell bei der Bewusstmachung intrapsychischer Wertkonflikte hilfreich sein kann; Tobias Schlicht interpretiert Damasios neurobiologische Bewusstseinstheorie auf dem Hintergrund der analytischen Philosophie des Geistes und verdeutlicht daran die Bereicherung der interdisziplinären Theoriebildung durch sorgfältige Interpretation empirischer Daten.

Für sich genommen bietet jeder der Beiträge interessante Aspekte im weit gestreuten Themenfeld von Geist und Psyche; wer jedoch einen Überblick über klassische Modelle der inneren Ordnung der menschlichen Seele erwartet, wie Untertitel und Klappentext es nahelegen, wird teilweise enttäuscht werden. Sicherlich ist auch die (in der Einleitung geäußerte) Absicht verdienstvoll, „Verlorenes und Verabschiedetes" im Umfeld des Seelenbegriffs wieder hervorzuholen und stark zu machen. Überzeugender fiele ein solcher Versuch dann aus, wenn die Auseinandersetzung mit neuzeitlichen und gegenwärtigen naturalistischen bzw. reduktionistischen Ansätzen direkter und expliziter stattfände, als es hier geschieht.

Erfurt Tobias Kläden

Geist – Natur. Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus, hg. v. Thomas Möllenbeck. – Münster: Aschendorff 2009. 236 S., kt € 19,80 ISBN: 978–3–402–12807–7

Der Sammelbd. ist das Ergebnis einer Tagung zum Leib-Seele-Problem, die im August 2008 aus Anlass des 60. Geburtstags des Paderborner Theologen, Mathematikers und Physikers *Dieter Hattrup* in Paderborn stattfand. Im Zentrum der interdisziplinären Diskussion stand Hattrups eigener Lösungsversuch des „Sesquiismus" (den er

im letzten Beitrag selbst vorstellt). Zum Gespräch hatten sich Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen eingefunden, deren Diskussionsbeiträge hier nun veröffentlicht werden.

Wie im Kontext dieser Tagung nicht anders zu erwarten, sind sich die Autoren darin einig, dass bei dem Thema „Geist – Natur" kein Weg an der Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Denken der Neuzeit vorbeiführt: Apologetisch die Ergebnisse gegenwärtiger Forschung in Frage zu stellen (also die besseren Naturwissenschaftler sein zu wollen, wie dies in der *Intelligent Design*-Bewegung in den USA versucht wird), ist kein Ausweg. Dies schließt freilich eine philosophische Bewertung der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse nicht aus, sondern fordert sie geradezu. Hier nehmen die Beiträge v. a. den Umbruch im Weltbild der Physik in den Blick, der sich zu Beginn des 20. Jh.s mit der Entwicklung der Quantenphysik vollzogen hat, dessen Konsequenzen aber noch längst nicht überall rezipiert sind: Viele Evolutionsbiologen und Hirnforscher halten bis heute am Weltbild der klassischen Physik fest, das mit seinem deterministischen Kausalitätsverständnis jeden Platz für Freiheit von vornherein auszuschließen droht. Die Autoren des vorliegenden Bd.es (soweit Naturwissenschaftler, sind es ausnahmslos Physiker) sehen hingegen mit der Überwindung des Determinismus der klassischen Physik in der Quantentheorie eine neue Offenheit in das physikalische Naturbild einkehren, sodass Freiheit und eine echte Zukunft im Kosmos nicht mehr von vornherein ausgeschlossen scheinen.

Daher ist man auch einhellig der Meinung, es gebe eine Alternative jenseits eines naturalistischen Reduktionismus, der das Problem des Verhältnisses von Geist und Natur dadurch lösen will, dass er den Geist einfach abschafft. Und die Beiträge stimmen auch darin überein, dass ein gewisses Maß an Dualismus unumgänglich ist; in der Auffassung, *worin* dieser Dualismus zu bestehen hat, zeigen sich dann allerdings die Differenzen: Unumstritten ist eine Dualität auf der Ebene der *Phänomene*, die eine Erfassung all dessen, was wir als „Natur" erfahren, und dessen, was wir als „Geist" erfahren, in einem einzigen, konsistenten Begriff unmöglich macht. Die Frage lautet, ob aus einem solchen Dualismus in der Wahrnehmung der Phänomene ein *ontologischer Dualismus* folgt oder ob wir es im Letzten doch nur mit *einer Form des Seins* zu tun haben – oder gar mit einem „Anderthalbfachen", wie Dieter Hattrup es mit seinem Konzept des „Sesquiismus" nahelegt.

Die insgesamt zehn Aufsätze sind in drei Gruppen zu je drei Beiträgen zusammengefasst (vom Geist her, vom Ganzen her, von der Natur her denkend), der letzte Abschnitt ist dem Jubilar Hattrup alleine vorbehalten. Dabei finden sich die dualistisch orientierten Voten – didaktisch geschickt – am Anfang, weil sie, von der Wahrnehmung des Phänomens des Geistigen herkommend, dieses erst einmal in seinen wesentlichen (und zur Erklärung anstehenden) Aspekten vorstellen.

Der Philosoph *Uwe Meixner* fragt in seinem einleitenden Beitrag, was „Dualismus" eigentlich sei. Dadurch bietet er einen guten Einstieg in die Problematik, der bereits zeigt, dass auch viele erklärte Anti-Dualisten in einem bestimmten Sinn „Dualisten" sind (20). Nicht-physische mentale Phänomene sind dabei auch für Meixner ein Produkt der Evolution, doch gerade deshalb lassen sie sich für ihn nicht vollständig naturgesetzlich-kausal erklären: Wären sie *rein* supervenient gegenüber ihrer physischen Basis, so wäre die Ebene des Mentalen evolutionsbiologisch überflüssig (gäbe es sie nicht, so wäre die Evolution exakt genauso abgelaufen wie jetzt, wo es mentale Phänomene gibt) und ihre Entstehung mit den Mechanismen der Evolution gerade nicht erklärbar (30f).

Der Philosoph *Peter Rohs* will mit Kant bestimmte Versionen des Dualismus als auch heute noch vertretbar erweisen. Von den drei Thesen, auf die Kant seinen transzendentalen Idealismus aufbaute (Idealität des Raumes, der Zeit und der Universalien), hält Rohs dabei noch anderthalb für haltbar, dies reicht ihm aber, um weiterhin an einem innerphänomenalen Dualismus festzuhalten. Die kantische Freiheitsantinomie stellt für ihn u. a. deshalb kein Problem dar, weil er es (anders als Kant selbst) keineswegs für erwiesen hält, dass die Welt des Physischen kausal abgeschlossen ist: Dies stünde für ihn nur dann fest, wenn die Wahrheit des Atheismus physikalisch beweisbar wäre, weil nur dann sichergestellt wäre, dass es keinen Gott gibt, der von außen in das Weltganze eingreifen kann (47). Der Dualismus im Bereich des Phänomenalen verträgt sich für Rohs aber durchaus mit einem Monismus (sogar einem eliminativen Materialismus!) im Bereich des ‚Ansich' der Realität (50).

Der Theologe *Axel Schmidt* plädiert für eine „milde Variante des Dualismus", die annimmt, dass zum Verständnis menschlicher Freiheit der Rückgang auf rein physikalische Erklärungsweisen nicht hinreichend ist: Freiheit ohne (Natur-)Kausalität ist wirkungslos, (Natur-)Kausalität ohne Freiheit aber grenzenlos (63). Damit weist er die monistische Annahme, die Materie sei das Entwicklungsprinzip des Geistes, zugunsten der dualistischen Auffassung zurück, die Materie sei die Ausdrucks- und Hingabeform des Geistes: Freiheit kann sich anderer Freiheit nur dann mitteilen, wenn es ein unabhängiges Ausdrucksmedium gibt, das *nicht* selbstbestimmt ist, sondern objektiv bestimmten Kausalgesetzen gehorcht (68). Die Kausalitätskonzeption der klassischen Physik sieht Schmidt in der Quantenphysik überwunden, weil dort eine objektive Unbestimmtheit (Offenheit) in der Natur selbst anerkannt wird. Dieser sog. „Indeterminismus" ist für ihn aber nicht identisch mit Freiheit, weil er nur ein *Mangel an Bestimmung* ist: Er kann (dies übersieht der Monismus) daher auch keine *Selbst*-Bestimmung eines Subjekts zur Ausführung einer Handlung begründen (67).

Der Theologe *Dirk Evers* greift bei seinem Versuch, die Dichotomie zwischen Monismus und Dualismus zu überwinden, auf den Physiker, Physiologen und Philosophen Gustav Theodor Fechner (1801–1887) zurück. Den klassischen Theorien sieht er den Weg zu einer Lösung des Problems verstellt, weil sie sich nur Mentales und Materielles als Substanzen vorstellen können (75). In Fechners Identitätssicht sind Mentales und Physisches aber gar keine Substanzen, sondern zwei Erscheinungsweisen ein und desselben Wesens, die in verschiedenen Betrachtungsstandpunkten (innere bzw. äußere Erfahrung) ihre Ursache haben (82). Evers kritisiert jedoch Fechners pantheistische Konzeption einer Weltseele, weil diese der Individualität des Psychischen nicht gerecht werde, und setzt ihr den christlichen Schöpfungsgedanken entgegen (94).

Der Theologe *Patrick Becker* sieht in der Theorie der Emergenz einen Mittelweg zwischen reduktionistischem Physikalismus und ontologischem Substanzdualismus. Mit P. Clayton findet er überall in der Natur Phänomene der Emergenz (103–106), auch das menschliche Bewusstsein zählt für ihn dazu. Dieses ist ein Produkt der Evolution des Gehirns und existiert in Abhängigkeit von ihm, ist aber nicht einfach auf das materielle Organ „Gehirn" reduzierbar: Im Menschen ist ein qualitativ neuer Status erreicht, bei dem das Bewusstsein nun seinerseits auf das Gehirn einwirken kann (= mentale Verursachung). Da die Welt aber aus physikalischer Sicht kausal abgeschlossen ist, muss ein Informationstransfer von der mentalen auf die physische Ebene möglich sein, der nicht zugleich ein Energietransfer ist. Dies begründet Becker anhand von David Bohms Interpretation der Quantenphysik (110).

Der Physiker *Thomas Görnitz* und die Medizinerin *Brigitte Görnitz* versuchen, ausgehend von dem Phänomen der Protyposis (einer ursprünglichen, bedeutungsfreien Quanteninformation ohne Sender und Empfänger) (120f), die Stufen der Evolution bis hinauf zum Menschen herzuleiten (137). Die ursprünglich rein physikalisch aufgefundene Protyposis wird dabei von ihnen als eine monistisch gedachte Weltsubstanz interpretiert, die in ihren primären Eigenschaften dem Geistigen weit nähersteht als der Materie (diese aber als kondensierte, geformte Quanteninformation verstehbar werden lässt). Damit halten sie die ontologische Realität des Geistigen auch in den Naturwissenschaften für beschreibbar (147).

Der Physiker *Friedrich Beck* fragt, ob mikrophysikalische Quantenprozesse im Gehirn des Menschen auf makrophysikalischer Ebene wirken und damit steuernden Einfluss auf das Verhalten einer Person haben können. Wäre dies nicht der Fall, so bliebe die quantenphysikalische Unbestimmtheit für die Freiheitsproblematik folgenlos und das Verhalten des Menschen wäre weiterhin so festgelegt wie in der Konzeption der klassischen Physik (159). Er bemüht sich daher um den Nachweis, dass Quantenprozesse im Gehirn des Menschen so verstärkt werden können, dass sie makrophysikalische Wirkungen zur Folge haben und somit auch nicht determinierten Bewusstseinsakten zugrunde liegen können. Damit ist für Beck die für freies Handeln notwendige Offenheit physikalischer Abläufe im Gehirn erwiesen, die in der klassischen Physik verneint wurde (176).

Der Physiker *Karl Philberth* beruft sich bei seiner Suche nach einem einenden Prinzip in der Schöpfung auf den Dualismus von Welle und Teilchen (181). Er sieht die ganze Welt auf ihren verschiedenen Ebenen ähnliche Komplementaritäten durchziehen, jeweils mit einer größeren Offenheit verbunden: Je höher die Ebene, umso größer die Offenheit (als Einfallstor der Freiheit). Philberth sucht verschiedene dieser (von ihm als Abbild des trinitarischen Schöpfergottes triadisch interpretierten) Komplementaritäten auf, zuletzt auch den Menschen als Triade aus Seele, Körper und Geist (193).

Der Theologe *Helmut Hoping* fragt angesichts des Erstarkens von Kreationismus und *Intelligent Design* (ID) nach der Vereinbarkeit des christlichen Schöpfungsglaubens mit der Evolutionstheorie. Das Positive an ID sieht er mit Ch. Schönborn in der Kritik an einer naturalistischen Lesart der Evolutionstheorie à la Dawkins, die für Gott keinen Platz mehr übrig hat (200). Er sieht aber in ID die Grenze zwischen Naturwissenschaft und weltanschaulicher Interpretation ebenso wenig beachtet wie auf der Seite der naturalistischen Gegner: Die Beschäftigung mit der Frage nach Sinn und Ziel der evolutionären Entwicklung setzt einen Perspektivwechsel voraus – weg von einer nomologischen Betrachtung der Welt hin zu einem hermeneutischen Zugang (206). Dann aber kann man das *fine tuning* des Universums als Hinweis auf eine teleologische Verfasstheit der Natur lesen; dies ist zwar letztlich eine Sache des Glaubens, zeigt aber, dass der christliche Schöpfungsglaube nicht widervernünftig ist (212).

Für *Dieter Hattrup* haben die letzten Jahrhunderte gezeigt, dass auf der Basis der klassischen Physik der Konsequenz einer atheistischen Leugnung der Freiheit nur schwer zu entkommen ist (auch Kant war hier nur bedingt erfolgreich). Heute jedoch bietet sich mit der Quantenphysik ein Weg, in der Natur Freiheit zu finden bzw. die Notwendigkeit im Dienst der Freiheit zu verstehen (229). Damit hält er einen neuen Denkansatz jenseits von Monismus und Dualismus für möglich, den er „Sesquiismus" nennt (lat. für das Anderthalbfache). Dieser Ansatz basiert für ihn auf der Einsicht, dass die Wirklichkeit nicht die gewünschte Klarheit und Eindeutigkeit besitzt, sodass man sie mit einem Begriff ganz erfassen könnte (219f). Dies zeigt auch die Quantenphysik, in der das Kausalgesetz zwar nicht gegenstandslos wird, wo aber neben die Wirkkausalität (Notwendigkeit) der Zufall tritt. Als Mischung aus Subjektivität und Objektivität ist Freiheit zwar nicht objektiv feststellbar (sondern das Paar Zufall und Notwendigkeit ist das Äußerste, was von ihr in der Natur sichtbar werden kann),

doch es lässt sich wieder ohne Protest durch die Naturwissenschaft an ihre Existenz glauben (230). Auch Schöpfung (als Freiheitsgeschehen) und Evolution (als Geschehen der Notwendigkeit) schließen sich damit für Hattrup nicht mehr aus.

Eine Detailkritik der (insgesamt auf hohem Niveau verfassten, aber für Nicht-Physiker nicht alle gleich verständlichen) Beiträge kann hier nicht geboten werden. Die Vielfalt der vertretenen Positionen lässt jedoch vermuten, dass bereits die Diskussionen der Tagung recht bewegt verlaufen sind – der Rez. wäre gerne dabei gewesen! Dann hätte er z. B. mit Rohs gefragt, ob die kausale Geschlossenheit der Welt, von der Becker, Evers u. a. ausgehen, wirklich physikalisch (oder philosophisch) erwiesen ist – was diese ja erst zu ihrer jeweiligen Problemformulierung führt. Und von Becker hätte er zudem gerne gewusst, für wen das angeblich „Neue" emergenter Eigenschaften tatsächlich neu ist: Ist „Emergenz" mehr als ein Name für *uns* bisher nicht bekannte Kausalzusammenhänge? Wenn *nein*, dann ist das angeblich „Neue" eigentlich gar nicht neu, und es bleibt auch kausal ganz von unteren Ebenen abhängig. Wenn *ja*, wo soll das Neue dann herkommen? Bei Görnitz/Görnitz staunt der Rez., wie sie nach ihrem langen physikalischen Zugangsweg plötzlich zu der These kommen, Lebewesen seien in der Evolution die ersten Systeme, die aus Protyposis (also einer ursprünglich bedeutungsfreien Quanteninformation) echte Bedeutung/Information erzeugt haben. Da wüsste er doch gerne, *wie* sie das geschafft haben sollen: Ist es nicht eine bloße Unklarheit im Informationsbegriff, die hier zu diesem Ergebnis führt? Und wenn Hattrup den Dualismus kritisiert, weil er die Natur zu einem bloßen Appendix der vollen Wirklichkeit des Geistigen degradiere, findet der Rez. in Schmidts Verständnis der Materie als Ausdrucks- und Hingabeform des Geistes eine (transzendental-)philosophisch gut begründete, weitaus höhere dualistische Bewertung des Materiellen. Jenseits solcher Detailfragen ist der vorliegende Bd. aber sehr zu begrüßen – als (gerade in seiner Vielfalt) spannend zu lesender Beitrag zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis von Geist und Natur.

Bonn Norbert Feinendegen

Becker, Patrick: **In der Bewusstseinsfalle?** Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 277 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 18), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–525–56982–5

Es ist hocherfreulich, wenn ein Theologe die Herausforderungen angeht, die die aktuellen Befunde der Hirnforschung, aber auch die Naturalisierungsprogramme der Philosophie des Geistes an die theologische Anthropologie stellen. Angesichts der bislang nur vergleichsweise spärlich vorzufindenden Publikationen, die das Thema aus theologischer Perspektive behandeln, und v. a. angesichts der für die theologische Lehre vom Menschen fundamentalen und teilweise dramatischen Probleme ist schon allein die Tatsache begrüßenswert, dass Patrick Becker sich als Fundamentaltheologe der Frage stellt, welche Konsequenzen naturalistische Auffassungen für das christliche Menschenbild haben. Mit seiner an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München vorgelegten Diss. spannt er einen weiten Rahmen, der theologische, philosophische und naturwissenschaftliche (v. a. neurowissenschaftliche, aber auch quantenmechanische) Argumente und Befunde zu verbinden sucht. B. schlägt sich für seinen eigenen Lösungsansatz auf die Seite des Emergenzkonzeptes, wonach eine neue Eigenschaft (wie etwa das Bewusstsein) aus den Bestandteilen eines hinreichend komplexen Systems auftritt (emergiert), ohne aus den Einzelkomponenten ableitbar zu sein. In Verbindung mit einer nichtdualistischen (aber ebenso nichtreduktionistischen) Position zum Leib-Seele-Problem hält B. das Konzept der Emergenz für einen vielversprechenden Kandidaten für einen – vor dem Hintergrund der Stärken und Schwächen der unterschiedlichen philosophischen Modelle bislang nicht ermittelten – „Königsweg, der alle Vorzüge vereint und die Schwächen umgehen kann" (87).

B. beginnt in Kap. 1 mit einer Gegenüberstellung der christlichen Anthropologie, als deren Grundzüge er Geschöpflichkeit, Relationalität, Personalität (und damit verbunden das Konzept einer starken Willensfreiheit), Sündhaftigkeit und die (unterschiedlich deutbare) Zusammensetzung aus Geist und Körper identifiziert, mit dem Programm der Naturalisierung des Ichs. Unter Naturalisierung versteht B. die These, dass alle Geschehnisse in der Welt naturwissenschaftlich restlos erklärbar seien; mithin kann hier auch von einem reduktiven Naturalismus gesprochen werden. Der Naturalismus selbst wird von B. als eine schwächere These angesehen, nach der „die Geschehnisse in der Welt natürlich vor sich gehen und nicht etwa durch ein göttliches Eingreifen bewirkt werden" (25) und der sich B. mit gutem Recht anschließt. Naturalisierung und christliches Menschenbild stehen für B. aber in allen genannten Punkten in einem unüberbrückbaren Gegensatzverhältnis.

Schon an diese in knappen Strichen skizzierte Gegenüberstellung sind sicherlich Anfragen möglich. Sind die genannten Gegensätze tatsächlich so unüberwindbar wie dargestellt? Ist es z. B. für eine christliche Anthropologie unabdingbar, das Konzept einer starken Willensfreiheit in dem Sinne zu vertreten, dass „es einen eigenständigen menschlichen Geist gibt, der unabhängig von seiner neuronalen Basis entscheiden kann" (29)? Mögliche Einwände, etwa aus protestantischer Tradition, werden äußerst knapp weggewischt; die Gefahr eines (aus naturwissenschaftlichen und philosophischen Gründen) problematischen Dualismus kann – trotz gegenteiliger Beteuerung – nicht ausgeschlossen werden. Ein nicht nur in diesem Zusammenhang symptomatischer Satz lautet: „Ich *glaube* an die starke Willensfreiheit." (10, Hervorh. T. K.) Es ist B. zwar positiv anzurechnen, dass er seinen eigenen Ausgangspunkt und sein Erkenntnisinteresse explizit macht (z.B. „Insofern ist der Wunsch der Vater des Gedankens", 255); es bleibt jedoch insgesamt der Eindruck zurück, dass B. sein Anliegen nicht mit der nötigen argumentativen Tiefe vertritt.

Dies setzt sich im zweiten Kap. fort. Dort nimmt B. eine Präzisierung seiner Fragestellung vor, indem er (in Anlehnung an die Einführungswerke von Beckermann und Brüntrup) das Leib-Seele-Problem formuliert und sich auf die bekannte Standardformulierung dieses Problems als Trilemma nach Bieri bzw. Brüntrup bezieht. Im Folgenden verzichtet er aber auf das Trilemma (oder andere differenziertere Schemata) als mögliches Einteilungskriterium der philosophischen Ansätze, und unterscheidet stattdessen einfach zwischen (substanz-) dualistischen bzw. -monistischen Positionen, was leider eine Tendenz zur Unterkomplexität mit sich bringt.

Sowohl dualistische als auch monistische Positionen haben ihre Schwierigkeiten und Aporien, was B. nicht nur an der Diskussion um ein Unterscheidungsmerkmal des Mentalen, sondern auch anhand des Kurzdurchgangs durch die prinzipiellen philosophischen Positionen zum Leib-Seele-Problem im dritten Kap. verdeutlicht. Der einzige Ausweg liegt für B., und da stimme ich ihm unbedingt zu, in der Überwindung des dualistischen Denkens, das nämlich (was noch stärker hätte herausgestellt werden können) auch die monistischen bzw. reduktionistischen Ansätze untergründig prägt. Diese Überwindung könnte etwa in Richtung einer Zwei-Aspekte-Lehre geschehen, nach der Mentales und Physisches als unterschiedliche Aspekte dennoch Teil *einer* Wirklichkeit sind. Bevor B. mit dem Emergenzkonzept seinen Lösungsfavoriten vorstellt, schiebt er im vierten Kap. einen Überblick über neurowissenschaftliche Erkenntnisse ein, zunächst in kurzen Blicken auf die Hirnforschung seit Descartes, dann in der Schilderung neurowissenschaftlichen Basiswissens auf der Mikro-, Meso- und Makroebene. Spätestens seit dem viel beachteten „Manifest der Hirnforschung" von 2004 sollte bekannt sein, dass die Hirnforschung auf der Mesoebene, hinsichtlich der Funktionsweise von neuronalen Netzwerken und der Repräsentation von Information, noch mehr oder weniger im Dunkeln tappt. Neben wichtigen empirischen Befunden wie den Libet-Experimenten oder Roger Sperrys split-brain-Experimenten werden verschiedene reduktionistische und nicht-reduktionistische Ansätze aktueller Hirnforscher vorgestellt, aus denen zumindest deutlich wird, dass die Interpretation neurowissenschaftlicher Befunde bereits durch die Neurowissenschaftler selbst alles andere als unumstritten ist und philosophische Grundfragen ans Tageslicht befördert werden.

Das abschließende Kap. 5 geht gegenüber den empirischen Befunden noch einmal auf die Metaebene und referiert überblicksartig das Qualia-, das Intentionalitäts- und das Willensfreiheitsproblem, was den aporetischen Eindruck dieser Debatten der Philosophie des Geistes ein weiteres Mal verstärkt. Auf den verbleibenden knapp 40 Seiten widmet sich B. schließlich dem Konzept der Emergenz als der „goldene[n] Mitte" (185) zwischen Dualismus und reduktivem Monismus. Mit (kritischem) Bezug auf Philip Clayton votiert er für eine starke Emergenz, welche die Neuartigkeit, Unvorhersagbarkeit und Irreduzibilität der emergenten Eigenschaften, wie z. B. Bewusstsein, sowie die Möglichkeit der Abwärtsverursachung der emergenten Eigenschaften gegenüber der Emergenzbasis annimmt. Besonders letzteres ist jedoch gerade für den Bereich des Mentalen umstritten, weil es wegen der Annahme der Geschlossenheit der physischen Welt eben kein Einfallstor für eine mentale Verursachung zu geben scheint. Nach B. löst das Emergenzkonzept dieses Problem auf philosophischer Ebene, weil das Bewusstsein als emergente Eigenschaft in ontologischer Perspektive weiterhin Teil der Emergenzbasis ist. Es sei daher eine weitere Form von Kausalität neben Determination und Zufall anzunehmen, nämlich die mentale Verursachung im Sinne einer Akteurskausalität. Damit will B. seine Positionierung für eine starke, inkompatibilistische Willensfreiheit untermauern, die den Willen als weder zufällig noch determiniert ansieht, sondern als „eine Instanz […], die nicht mit all unseren Überzeugungen usw. in eins gesetzt werden darf, sondern die über diesen steht" (243) – hier kommt B. mit Anklängen an eine Homunculus-Vorstellung doch wieder einer dualistischen Auffassung nahe, die er eigentlich vermeiden will. Auf naturwissenschaftlicher Ebene schließt B. seine Studie mit einem Versuch der Plausibilisierung des Emergenzansatzes, indem er der Frage entgegnet, wie denn die mentale Verursachung konkret funktionieren soll. Dafür muss gezeigt werden, dass mentale Verursachung stattfinden kann, ohne dass die Geschlossenheit des physischen Bereichs verletzt werden müsste, dass sie also einen Informationstransfer ohne Energie-

austausch darstellt. B. greift dazu, wie vor ihm z. B. schon Godehard Brüntrup in seiner Einführung in das Leib-Seele-Problem, auf David Bohms sog. ontologische Interpretation der Quantenmechanik zurück, die vom Phänomen der aktiven Information spricht. Danach lässt ein Quantenfeld ein sog. Quantenpotenzial entstehen, das auf Partikel, wie z. B. ein Elektron, einwirkt. Entscheidend ist dabei, dass die Intensität der Quantenwelle keine Rolle spielt, sondern nur ihre Form, sodass von einer reinen Informationsübertragung ohne Energieaustausch gesprochen werden kann und somit ein möglicher Kandidat für eine Abwärtsverursachung gefunden ist. Mit diesem Schlussgedanken hört die Arbeit relativ abrupt auf.

B. hat damit sicherlich nicht den Stein der Weisen für die Lösung des Leib-Seele-Problems gefunden, und das behauptet er auch nicht; dazu ist das Emergenzkonzept und insbes. David Bohms „aktive Information" viel zu vage und zu spekulativ, wie die bisherige Diskussion gezeigt hat. Ob Bohms Ansatz, der bereits aus den 80er und 90er Jahren stammt, dennoch lohnend und weiterzuverfolgen wäre, und ob das Emergenzkonzept mehr als nur eine metaphysische Wunschliste darstellt, muss auch nach B.s Arbeit offen bleiben (darauf weist auch B. selbst explizit hin, vgl. 254f). Noch überhaupt keinen Ansatzpunkt gibt es in der Frage des Zusammenhangs zwischen der Erfahrung eines freien Willens und der Mikroebene der Neuronen oder gar der Quantenwellen – wie lässt sich eine kausale Verbindung (welcher Richtung auch immer) zwischen der Makroebene von personalen Entscheidungen und dem Wirken eines Quantenpotenzials herstellen?

Problematisch an B.s Arbeit ist, dass sie zu viele naturwissenschaftliche und philosophische Baustellen gemeinsam in einem Buch bearbeiten will – dies geht leider nur um den Preis, dass viele Debatten nur sehr oberflächlich dargestellt werden können und der Argumentationsgang stellenweise holzschnittartig bleibt. Obwohl B. mehrfach betont, Einführungswerken in die Philosophie des Geistes keine Konkurrenz machen zu wollen (37f; 45), bleibt er dennoch an vielen Stellen auf einer bloß einführenden Ebene. Es ist zwar richtig, dass alle besprochenen Themen miteinander zusammenhängen, jedoch fehlen leider Hinweise auf die unterschiedliche systematische Verortung der einzelnen behandelten Bereiche. Man hat z. B. während der gesamten Lektüre das Gefühl, als verstünde B. das Problem der Willensfreiheit als Teilproblem des Leib-Seele- bzw. Geist-Gehirn-Problems. Systematisch gesehen sind dies jedoch zwei verschiedene Thematiken: Die Antwort auf die Frage danach, ob und wie eine mentale Entität im physischen Bereich kausal wirksam werden kann, zieht nicht mit Notwendigkeit eine bestimmte Antwort auf die Frage nach sich, ob diese mentale Verursachung als frei oder als determiniert zu beschreiben ist. Leider fehlt auch eine Reflexion auf das Verhältnis zwischen naturwissenschaftlicher und philosophischer/theologischer Argumentation und auf die wissenschaftstheoretischen Unterschiede zwischen den beiden Perspektiven. Es wird nicht deutlich, dass – bei aller Notwendigkeit für Philosophie und Theologie, die Befunde der Naturwissenschaften stärker zur Kenntnis zu nehmen – die Gehirn-Geist-Problematik im Kern eine philosophische ist, die sich invariant gegenüber empirischen Daten verhält. Dass aber B. den Dialog mit der Hirnforschung aufnimmt und sich von ihren Ergebnissen herausfordern lässt, dass er gerade keine „Angst vor der Empirie" (vgl. seinen Beitrag in der Herder Korrespondenz 64 [2010], 254–258) hat, gehört zu den Stärken des Buches und bleibt auf jeden Fall ein weiter zu verfolgendes Anliegen. B. schreibt in einer verständlichen Sprache, sodass seine Arbeit für diejenigen hilfreich sein kann, die einen ersten Einstieg in die Diskussion um die Philosophie des Geistes und um die philosophische Relevanz der Hirnforschung suchen. – Auf einen sinnentstellenden Tippfehler sei noch hingewiesen: Auf S. 243, Z. 5 muss es „Kompatibilist" (statt Inkompatibilist) heißen.

Erfurt Tobias Kläden

Müller, Klaus: **Glauben – Fragen – Denken**. Bd. III: Selbstbeziehung und Gottesfrage. – Münster: Aschendorff 2010. 784 S., kt € 29,80 ISBN: 978–3–402–00422–7

Mit „Selbstbeziehung und Gottesfrage" legt Klaus Müller den abschließenden Bd. seiner Lehrbuch-Trilogie vor. War der erste Bd. dem Bachelor-Studium gewidmet, sollen Bd. 2 und Bd. 3 die Grundanforderungen des Masterstudiums abdecken. Innerhalb dieser beiden Bd.e ist der dritte Bd. insofern der Abschluss, als er zum thematischen Kern der Philosophie führt: zur Gottesfrage, die bei M. niemals losgelöst von der Anthropologie betrachtet wird. Insofern ist bereits der Aufriss des ganzen Unternehmens Programm: Klaus Müller stellt die Gottesfrage und die Religionsphilosophie in den Kontext einer Anthropologie, die ihrerseits wiederum dem Subjekts- und Freiheitsgedanken verpflichtet ist. Ungeachtet aller philosophischen Problemlagen, die das 20. Jh. zunehmend in Anspruch nehmen, wie Körperlichkeit, Cyber-World etc., und die ausgiebig Platz in M.s umfangreichem Werk finden, liegt der Fokus auf einer Apologie des Erbes der Aufklärung. Ohne eine den Freiheitsgedanken entfaltende Subjekttheorie ginge das Humanum selbst verloren, wobei allerdings diese Freiheit wiederum auf den Gottesgedanken verweist. In diesem allein ist eine Fundierung des Subjekts gegeben, welches darin seine innere Einheit findet. Das zentrale Stichwort dieses Programms umreißt M. mit dem Begriff „Panentheismus", welcher jenseits pantheistischer Gott-Welt-Nivellierung (und damit Sistierung menschlicher Freiheit) und theistischer Gott-Welt-Differenz (welche mit einer Entwertung des Weltbezugs menschlicher Freiheit erkauft wäre) die Formel des „Alles ist in Gott" prägt und damit Freiheit selber als in Gott bejahtes und fundiertes Geschehen setzt.

Im Einzelnen besteht der Bd. aus drei Teilen: Im ersten Teil (7–264) behandelt M. zentrale Probleme der philosophischen Anthropologie. Ausgangspunkt ist die Auseinandersetzung mit radikalen Infragestellungen des „Menschen", wie sie sich im 20. Jh. durch Naturalismen, aber auch durch die Kulturkritik und Soziologie (namentlich erwähnt ist Foucault) ergeben haben. Beide Projekte stellen, wie M. im sechsten Kap. „Körperlichkeit", einem der reichhaltigsten des Buches, nachzeichnet, einen Nachhall zunehmender Virtualisierungstendenzen unserer Gesellschaft dar, die vom Leib absehen. Neben diesem grundsätzlichen Problemaufriss zeichnet M. im zweiten und dritten Kap. des ersten Teils zentrale anthropologische Theorien nach, wobei er sich – um nur einige zu nennen – mit Autoren wie Scheler oder Gehlen, aber auch theologischen Anthropologien wie derjenigen von Rahner beschäftigt. Im Zentrum des ersten Teils stehen die Ausführungen über die Subjektivität, wie sie im vierten und fünften Kap. entwickelt werden. Einen besonderen Schwerpunkt bilden darin die Auseinandersetzungen mit mystischen Traditionen (Kap. 4), bei denen neben bekannten Denkern wie Meister Eckhart auch weniger bekannte wie Dietrich von Freiberg und v. a. auch einige wichtige Mystikerinnen wie Mechthild von Magdeburg oder Gertrud die Große zu Wort kommen. M.s leitendes Interesse gilt dabei v. a. jenen Denkfiguren, in denen, wie bei Meister Eckhart, Gott sich „im Vollzug von sich lassendem Selbstbewusstsein vergegenwärtigt in seinem Wirken" (134). Systematische Erwägungen zum Subjektbegriff, v. a. in Anlehnung an den deutschen Idealismus, bestimmen das fünfte Kap. Dabei rekurriert M. v. a. auf die fundamentale Selbstentzogenheit des Subjekts, auf die es in seiner Freiheit stößt: „Jener Grund, auf den es sich verwiesen findet, ist dem Subjekt radikal entzogen", hält er in Anlehnung an Hölderlin fest (160). Gerade diese Entzogenheit begründet aber die Phänomene des Leibes, der Gesellschaft und der Geschichte, die M. in den weiteren Kap.n seiner Anthropologie durchzubuchstabieren sucht. Besonders zu erwähnen und sehr zu schätzen ist noch seine Auseinandersetzung mit dem leider wenig bekannten Wiener Philosophen Reininger (1869–1955) und dessen Gedanken des „Urerlebnisses" (183–192), der neben Henrich ein zentraler philosophischer Bezugspunkt M.s ist. Reininger geht, wie M. nachzeichnet, von einem vorreflexiven „Ich" aus, welches als leibliche Selbstempfindung manifest wird (hier zeigt sich manche Parallele mit Merleau-Ponty, auf den M. allerdings nicht eingeht), ohne reflexiv vollkommen eingeholt werden zu können. Damit eröffnet Reininger den Horizont einer Bewusstseinsphilosophie, die gerade die Leiblichkeit nicht ausklammert und auch einen Brückenschlag zu einem Denken vorreflexiven Lebens möglich macht.

Der zweite Teil der Arbeit (265–520) ist der Religionsphilosophie gewidmet. Die Überleitung von der Anthropologie zu diesem Kap. erfolgt insofern organisch, als M. im Zuge von abschließenden anthropologischen Überlegungen zur Leib-Seele-Problematik im Anschluss an Schelling (und Leibniz) vorsichtig für einen „Panpsychismus" plädiert (263f), in dem Natur und Geist zusammengedacht werden, nämlich dergestalt, dass auch der Natur „protomentale" Eigenschaften zuerkannt werden. Hierbei handelt es sich natürlich nicht um eine Hypostasierung der Natur, sehr wohl aber ist damit das ernste Problem angesprochen, dass die Natur bereits, insofern sie als innere Einheit nicht einfach eine Maschine aus zusammengesetzten Teilen darstellt, in Analogie zu einem Subjekt gedacht werden kann. M. schließt diesen Gedanken mit der bereits in der Einleitung angezeigten Denkfigur des Panentheismus zusammen: Auch die Natur ist „in" Gott zu denken und auf diese Weise geistig vermittelt. Dies bildet nun die Überleitung zur Religionsphilosophie, die M., nach einem einleitenden ersten Kap., mit Fragen der Religionskritik und der Aufklärung (Kap. 2) quasi eröffnet. Thema ist allerdings nicht die klassische Religionskritik, sondern die griechische und jüdische „Aufklärung", wie M. die entsprechenden Rationalisierungsprozesse nennt, in denen er den Ursprung unseres Denkens verortet. Das dritte Kap. „Pantheismusstreit" widmet sich einer theologischen Kernfrage, nämlich dem „Hen Kai Pan", d. h. der Frage nach dem Gott, der alles in einem, absolute Substanz und absolutes Subjekt ist. Auf diese Fragestellung kommt M. auch im resümierenden siebten Kap. zurück, wobei er eine interessante Einteilung der Religionen vornimmt: Ausgehend von der Unterscheidung von „Subjekt" (Perspektive der ersten Person) und „Person" (Perspektive der dritten Person) unterteilt M. die Religionen in diejenigen, bei denen die Subjektdimension als überindividueller Wirklichkeitsgrund fungiert (insofern in ihnen quasi das objekthafte Moment der Beobachterperspektive, wie es sich in der „Person" zum Ausdruck bringt, transzendiert wird, z. B. im Buddhismus) und diejenigen, in denen sich das Subjektsein als Personalität vermittelt (insofern sich im Personsein das individuelle Moment des Subjekts quasi verbildlicht, also in den

monotheistischen Religionen) (514). In den Kap.n 4, 5 und 6 geht M. v. a. auf diverse Etappen und Motivlagen der Religionskritik und der Religionsphänomenologie ein, wobei sich der Bogen von Hume über Kant und den deutschen Idealismus bis hin zu Rahner und philosophischen Positionen des 20. Jh.s spannt. Besonders zu erwähnen ist vielleicht die Auseinandersetzung mit Schleiermacher (443–457), in der M. wiederum das Motiv der Präsenz Gottes in der Selbstentzogenheit des Subjekts herausstreicht (447).

Die Gotteslehre schließlich dominiert den dritten Teil (521–771) des Bd.es. Auch hier setzt M. mit allgemeinen Reflexionen ein, um im zweiten und dritten Kap. mit nicht zuletzt für das Christentum zentralen historischen Positionen fortzufahren, nämlich mit der Gotteslehre des Aristoteles und des Neuplatonismus. Die Kap. 4 bis 7 behandeln zahlreiche zentrale Denker des MA und der frühen Neuzeit, in den Kap.n 8–10 erweist M. den Philosophien die Referenz, die wohl für seine eigene Gotteslehre zentrale Bedeutung haben, nämlich den Positionen Kants (Kap. 8), der Prozesstheologie (Kap. 10) – besonders Whiteheads (wobei M. wohl immer Schelling im Hintergrund führt!) – und der Position Spinozas (Kap. 9). Dieses Kap. ist hervorzuheben, da M. hier ebenso engagiert wie liebevoll Spinoza gegen platte Pantheismusvorwürfe verteidigt. „Wird Gott wirklich als Wirklichkeit gedacht, kann er nur Substanz sein. Ist er Substanz, kann es außer oder neben ihm nichts geben, weil die Substanz als aus sich selbst Begriffene nur unendlich sein kann […]. In unserem Selbstbewusstsein denkt Gott sich selbst." (707) Dies ist eine der Schlüsselpassagen des Buches, die eng an M.s eigene Position heranführt. Noch einmal aufgegriffen wird diese schließlich im letzten Kap., welches mit einer „Profilskizze ‚Panentheismus'" endet, in die M.s philosophisch-theologischer Ansatz wohl mündet.

Wie die beiden ersten Bd.e enthält auch der dritte Bd. sehr reichhaltiges Material und macht die Studierenden des Masterzyklus mit einer großen Vielfalt an Themen und Autoren bekannt, wobei sicherlich auch Experten einiges entdecken werden. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit M. selbst wird wohl nicht anhand dieser drei Bd.e zu führen sein, wenngleich auch in ihnen das Feld produktiver Diskussion mit ihm vorgemerkt ist, nämlich vorzugsweise der Subjektbegriff und dessen spekulative und phänomenale Bestimmung.

Wien Kurt Appel

Casper, Bernhard: **Angesichts des Anderen**. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens. – Paderborn: Schöningh 2009. 180 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–76771–4

Der französische Philosoph Emmanuel Levinas war ohne Zweifel einer der wichtigsten Denker des 20. Jh.s. Bernhard Casper, der als Religionsphilosoph an der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i. Br. lehrte, hat viel zur Erschließung und Rezeption von L. im deutschsprachigen Raum beigetragen. In dem hier besprochenen Werk legt C. eine leicht überarbeitete Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen zum Werk von L. vor, die sowohl zur anspruchsvolleren Einführung in philosophische Grundelemente des L.schen Denkens geeignet ist als auch einer vertiefenden Auseinandersetzung mit wesentlichen Einzelfragen dient. Nicht alle Texte sind bereits an anderen Orten publiziert und einige erscheinen hier zum ersten Mal in deutscher Sprache. In der Zusammenstellung ergänzen sich die Beiträge wechselseitig zu einer Gesamtperspektive mit gelegentlichen – auch für das Werk von L. typischen – Schleifen und variierenden Wiederholungen.

Das erste Kap. steht unter der Überschrift „Menschsein – Leibbürgenschaft angesichts des Anderen" (15–26). Gleich zu Beginn deutet C. die von ihm angenommene epochale Bedeutung L.s mit einem Hinweis auf Kant an und stellt so die folgende Studie unter den Anspruch, ein grundlegend erschütterndes und wiederaufbauendes philosophiehistorisches Potential des Werkes von L. nachzuweisen. Dazu entwickelt er zunächst unter Bezugnahme auf L.s frühe Biographie philosophische Grundmuster seines Denkens und deren Einordnung in die frühe phänomenologische Bewegung in Gestalt von Husserl, Heidegger und Sartre. C. zeigt auf, wie L. über Husserl und Heidegger hinaus Erkenntnis als „ein asymmetrisches Geschehen" versteht, in dem ich „des anderen bedürftig" bin (17). Dasein und Zeit vollziehen sich primär von dem „leibhaften Vorgeladenwerden durch den Anderen" (19) her. Dann zeigt sich „alles" „im Modus der Herausforderung an, d. h. im Hineingerufenwerden in eine offene prekäre, aber uns zugemutete Zukunft" (21). Die im Vergleich zu Heidegger umgekehrte Bedeutung des Todes für das Dasein erläutert C. in einem Rekurs auf Rosenzweig und eine rabbinische Auslegung von Gen 1,31. Die anfänglich erkennbare Sinnhaftigkeit von Grenzen, Alteritäten und des eigenen Todes wendet C. in die Perspektive universaler Liebe, wodurch sich die Sprache als Gebet zeigt und das Dasein als „Spur der ‚Gloire de l'Infini'".

Das zweite Kap. folgt unter der Überschrift „Erleiden und Transzendenz" (27–32) der Frage nach ursprünglicher Erkenntnis, die sich passiv als „Sensibilität" oder „Ur-Erleiden" vollzieht und nur so einen transzendenten Geist strukturieren kann, der Neues erfahren und erkennen kann. In seiner Unverfügbarkeit eröffnet dieses von der Empfindung her vollzogene Erkenntnisgeschehen eine unverfügbare Zeitlichkeit, deren Zielpunkt im Modus der Hoffnung gegeben ist. Diese Grundstruktur des Daseins und der Zeit hat ihren wesentlichen Vollzugsort in der praktischen Vernunft, d. h. in der Begegnung mit dem anderen Menschen. Insofern ist die letzte Orientierungsgröße solcher Erkenntnis die Gerechtigkeit: „*Erhoffte* Gerechtigkeit ist das, woraufhin ich mich in meinem leibhaftigen Mich-verwirklichen im Erleiden des leibhaften Anderen überschreite." (30) C. verfolgt diese Linie weiter in kurzen Erläuterungen zu Platon und zu den L.schen Begriffen der Geduld und wiederum des Gebets.

Der in den ersten beiden Kap.n bereits angedeuteten Relevanz von L.s Werk für eine Religionsphilosophie geht C. im dritten Kap. unter der Überschrift „Illéité" (33–51) ausdrücklich nach. Hier wird im Horizont von Sprache und Zeit, unter der Maßgabe der Umkehr und der Diachronie und im Dialog mit Franz Rosenzweig die Bedeutung Gottes in der Philosophie L.s erörtert.

Nachdem so in den ersten drei Kap.n eine erste Tour d'Horizon durch L.s Philosophie geleistet wurde, erhellen die folgenden Kap. jeweils anhand eines spezifischen Problems weitere wesentliche Aspekte und Referenzen des Werkes. Das vierte Kap. steht unter der Überschrift „Der Sinn der Rede von der Schöpfung" (53–62) und fasst Gründung und Charakter des Seins nach L. bezugsreich zusammen. Das fünfte Kap. „Die Identität in der Nicht-Identität der Erwählung" ist ein eigenständiger Grundsatzartikel zum Denken von L., der einige Fäden der bisherigen Argumentation noch einmal aufnimmt und insbes. im Hinblick auf die Identitätsproblematik auswertet. Die beiden folgenden Kap. – „Verantwortung und die Intentionalität der Rechtsordnung" (63–84) und „Der Andere, der Dritte und die Bürgschaft für die Gerechtigkeit" (85–96) – sammeln Argumente und philosophiegeschichtliche Bezüge für die überaus zentrale und immer noch wesentlich ungelöste Konfliktstellung zwischen dem Anderen und dem Dritten im Werk von L. oder zwischen der je singulären Verantwortung für einen anderen Menschen und universaler Gerechtigkeit. Wiederum aus einer Fülle philosophiehistorischer Bezüge und insbes. von Franz Rosenzweig her argumentiert das achte Kap. zu „Zeit und messianische Zeit" (97–108), in dem C. eine Phänomenologie der Zeit entwickelt, „die jeweils ursprünglich, offen und unabgeschlossen zwischen Menschen und darin zugleich zwischen Menschen und Gott geschieht" (100). Im neunten Kap. „Über die Freundschaft" (109–118) reflektiert C. die von Aristoteles her gewonnene Inspiration zum zwischenmenschlichen Geschehen der Freundschaft unter differenztheoretischen und religionsphilosophischen Bedingungen. Im zehnten Kap. wird unter der Überschrift „Widergebärende Dankbarkeit" (119–131) ein Beitrag zum Gabediskurs entwickelt, der von Rosenzweig her Sprechen als Geschehen von Empfang, Gabe, Verpflichtung und Vergebung rekonstruiert. Die beiden folgenden Kap. entwickeln die Möglichkeiten einer „Religionsphilosophie zwischen Ontologie und Ethik" (133). „Die Seinsfrage, der Andere und die Zeitigung des religiösen Verhältnisses" (133–143) erläutert dabei noch einmal von Heidegger aus hin zu L., auf welche Weise der performative und ethische Charakter der Sprache zugleich eine philosophische Rede von Gott im Modus der Hoffnung oder des Gebets eröffnet, ohne Gott beweisbar zu machen. Das folgende Kap. erörtert „Die Möglichkeiten einer Philosophie der Religion – heute" (145–159) in Abgrenzung von Formen der sog. ‚Wiederkehr der Religion' und von deskriptiver Religionsanalyse über die Religionsphilosophie Bernhard Weltes hin zu L. und dem Grundgedanken „einer Philosophie der Religion, die diesen Terminus ausdrücklich als genitivus subjektivus versteht" (158). In „Anders als Husserl und jenseits von Heidegger" (161–174) folgt C. abschließend noch einmal detailreich denkbiographischen Bezügen L.s innerhalb der phänomenologischen Bewegung.

Insgesamt werden in dem vorliegenden Bd. v. a. drei Fragestellungen bearbeitet: die Auseinandersetzung mit L. im Kontext der Phänomenologie, die philosophische Gottesfrage und eine versuchte Annäherung an das, worin die epochale philosophiegeschichtliche Bedeutung des Werks von L. liegen könnte. C.s Leitperspektive ist eine Aufmerksamkeit für die Sprachlichkeit und die Zeitlichkeit des Daseins. Alle Kap. bieten einen in sich geschlossenen Argumentationsgang und eignen sich so auch für eine voneinander unabhängige Lektüre.

C.s Interpretation des L.schen Denkens wird ihrem Gegenstand auf hohem Niveau gerecht. Die umfassende Kenntnis des Werkes von L. und die Darstellung von wesentlichen philosophiegeschichtlichen Bezügen – v. a. im Rekurs auf Kant, Husserl, Heidegger und Rosenzweig – machen die Arbeit zu einem wertvollen Baustein für die L.-Rezeption. C.s Perspektive ist ausdrücklich religionsphilosophisch. Dadurch kann gelegentlich der Eindruck entstehen, dass etwas zu schnell ein Gott hinter dem Anderen oder als den Anderen und das Selbst verbindender Horizont rekonstruiert wird. Es ist aber durchaus ein Grundanliegen von L., Immanenz nicht ohne Transzendenz zu denken und in dieser Spur philosophisch auch von Gott zu sprechen. C. wurde 25 Jahre nach L. geboren, beide erhielten ihre philosophische Prägung in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Gründergeneration der Phänomenologie. Dadurch neigt C.s Aneignung des L.schen Denkens zu derselben phänomenologischen Binnensprache wie das Original. Wenn allerdings in der Rezeption die – auch poetische – Kohärenz des Originalwerkes verloren geht, werden insbes. im Originalkontext philosophisch schon nicht unproblematische Begriffe, wie z. B. die Vorladung oder das Gebet, noch missverständlicher und vereinzelt geht auch argumentative Trennschärfe verloren. Für einen Altmeister des Faches zu entschuldigen, aber dennoch bedauerlich ist, dass C. kaum auf die aktuelle Forschung zu L. eingeht.

Die von C. vorgelegte kleine Summe einer L.-Rezeption in der ersten Generation der Auseinandersetzung macht noch zu leistende Aufgaben für die nächste Generation deutlich: die Überwindung einer zu starken Angleichung an Diktion und Methode der phänomenologischen Primärtexte hin zu einer Synthetisierung ihres Gehalts, die Übersetzung der philosophischen Leistung L.s in Problemstellungen der Gegenwart hinein und die Weiterentwicklung von durch das Werk L.s aufgeworfenen Fragen. Dies kann nur geschehen, wenn die wechselseitige Vermittlung der philosophischen Denkwege des 20. Jh.s – insbes. die Phänomenologie, die analytische Philosophie und die Fortführungen des Denkens des Deutschen Idealismus – gelingt. Es ist zu wünschen, dass sich auf diesem Weg, wie von C. postuliert, eines Tages in der Tat Emmanuel Levinas als Zentralfigur einer epochalen Wende im westlichen Denken erweisen wird, die uns auf dem Weg zu einer – wenn man so will – ‚relationalen Ontologie' Fehlstellen neuzeitlichen Denkens wirkungsvoll überwinden hilft, d. h. metaphysische Zusammenhänge und letztlich auch die Gottesfrage wieder zu integrieren lernt, und dabei dennoch erkenntnistheoretische Relativitäten und wirkliche Grenzen – und d. h. eben zunächst Alteritäten – zulassen kann.

Auf diesem Weg stellt die L.-Rezeption C.s eine eigene philosophische Leistung dar, an der sich kommende Generationen von Philosophen, Religionsphilosophen und Theologen messen lassen und abarbeiten werden müssen.

In der verdienstvollen Reihe „Studien zu Judentum und Christentum" ist das hier besprochene Werk ein herausragender religionsphilosophischer Beitrag, dem eine Beachtung in Philosophie und Theologie auch über christlich-jüdische Fragestellungen hinaus zu wünschen ist.

Erfurt Matthias Müller

Systematische Theologie

Harant, Martin: **Religion – Kultur – Theologie.** Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 253 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 Theologie, 892), brosch. € 44,80 ISBN: 978–3–631–59284–7

In dieser von der Marburger Theol. Fak. 2008 angenommenen Diss. unternimmt der Vf. eine Zusammenschau von Theologie, Kultur- und Religionstheorie. Er orientiert sich dabei an der Frage, wie genau die von Schleiermacher geforderte Konzentration auf das religiöse Selbstbewusstsein verstanden werden muss. Wie steht es, so fragt er, um den *Inhalt* des religiösen Selbstbewusstseins, wenn dieser doch um dogmatische Aussagen wie Schöpfung, Erhaltung und Vollendung durch Gott kreist? Die für die neuzeitliche Theologie entscheidende Frage ist für den Vf. „die Frage nach tatsächlicher Kontinuität und Diskontinuität zur Ursprungsgeschichte des Christentums". Lässt sich diese Ursprungsgeschichte mit der neuzeitlichen „Wende zum auch im Horizont der Religion kulturschaffenden Subjekt vermitteln" (13, Anm. 3)?

Es liegt nahe, diese Frage exemplarisch an zwei auf den ersten Blick konträren Theorieentwürfen zum Verhältnis von Religion und Kultur zu erörtern, derjenigen von Ernst Troeltsch (= Tr.) und von Paul Tillich (= T.). Dies geschieht in den beiden Hauptteilen der Arbeit (28–124; 125–214). In der Einleitung wird das Ergebnis als These bereits vorweggenommen. Für Tr. gilt, so der Vf., „dass sich im Prozess religiöser Kulturerschließung der Eigenwert der Religion [...] immer mehr verdeutlicht, um schließlich – geltungstheoretisch geboten – auf dem Boden der kulturtheoretischen Induktion in der dogmatischen Reformulierung des christlich-religiösen Gehaltes zu gipfeln" (15f). Es werde sich zeigen, dass die von Tr. vorgestellte religiöse Kultursynthese eben dieses Ziel verfolge. Aber auch T.s Theoriebildung kreise um die Frage nach der Kultur und das in ihr Geltende. T. will der Theologie als Wissenschaft in Form einer „theonomen Metaphysik" einen legitimen Platz im Ganzen des Erkennens erobern. Der Vf. geht davon aus, dass der starke theologische Konstruktionsbegriff, den T. zur Abgrenzung gegen Tr. zunächst einführe, später „durch eine induktiv-kulturtheoretische Gegenbewegung eingeholt wird" (20). Fazit: „Sowohl Tr. als auch T. ist es um die Kultur und das in ihr Geltende zu tun. Tr. setzt bei der Kultur ein und zeigt, wie sich im Prozess religiöser Kulturerschließung der Eigenwert der Religion immer mehr verdeutlicht und wie die Religion trotz aller neuzeitlich gebotenen Historisierung des religiösen Symbolismus nach einer Formulierung des religiösen Inhalts in der Sprache der Dogmatik verlangt." Hier setze T. ein, indem er theologische Konstruktionsbegriffe an den Anfang seiner spekulativ-deduktiven Kulturphilosophie setze, „um sich – in einer zu Tr. gegenläufigen Bewegung – schließlich doch an der Notwendigkeit der kulturtheoretisch-induktiven Vermittlung der religiösen Inhalte abzuarbeiten" (20f).

Der erste Teil der Untersuchung ist dem Theoriegefüge Tr.s gewidmet. Gegen andere Lesarten der Theoriebildung Tr.s will der Vf. zeigen, „dass es Tr. in seiner Kulturtheorie [...] um die Formulierung einer auf religiösen Inhalten basierenden Kultursynthese zu tun war" (30). Es gehe Tr. um eine Kultur*gestaltung* mit einem Geltungsanspruch, der stets „im Kontext religiöser *Inhalte*" formuliert ist (30). Tr.s Idee der Überwindung der Geschichte durch Geschichte liege, so die These des Vf.s, eine „religiös motivierte Kulturperspektive" zugrunde, die um die Geltungsproblematik kreise und „damit die Frage nach dem Wesen, nach Sinn und Ziel der Kultur" (30) einschließe.

Ausgehend von der frühen Schrift *Die Selbständigkeit der Religion* (1885/86) zeigt der Vf., dass Tr.s Rede von der „Selbständigkeit der Religion" und vom religiösen Apriori, somit auch der Geltungsanspruch der Religion, als „kulturrelativ" verstanden werden müsse. Die Feststellung, dass Religion nur in der Form eines Ineinander von Apriori und Vollzug gegeben sei, hält der Vf. für den Kerngedanken von Tr.s kulturalistischer Religionstheorie. Den Grund für dieses Ineinander sieht er in der Einsicht, „dass das menschliche Bewusstsein das Erzeugnis sowohl von Sinnlichem als auch Ideellem in der Einheit von Sinnlichkeit und Sinn als stetem Ineinander darstellt" (45). Werde diese Synthesis in eine der beiden Richtungen hinein aufgelöst, gehe das „Wesen der Religion" verloren; d. h. die Selbstständigkeit der Religion kann nur in der geschichtlichen Bewegung und Besonderung in Erscheinung treten. Gemeint ist die spezifisch abendländische Gottesvorstellung. Da der Gehalt der Religion „nur im *Vollzug* der Deutung und damit nur im Kontext kultureller Symbolisierung gegeben ist", ist – so die vom Vf. vorgetragene Lesart Tr.s – Kultur als „der unhintergehbare Ausgangspunkt der Selbsterschließung von Religion" (47) zu bestimmen. „Kultur ist die Matrix der Selbsterschließung von Religion." (31) Religion wird sich folglich nur im Kontext von Kultur ihrer selbst ansichtig. Damit erweist sich „einerseits die Religion kulturtheoretisch geerdet und die Kultur andererseits als aus sich heraus religiös deutungsoffen" (47).

Religion thematisiert im Kontext der Kultur die Frage der Geltung bzw. der Absolutheit. In seiner *Absolutheitsschrift* zeigt Tr., wie er das Geltungsproblem im Rahmen seiner kulturalistischen Religionstheorie zu lösen gedenkt, nämlich dadurch, „dass die Geltungsproblematik der Religion wiederum kulturtheoretisch geerdet und das Kulturverständnis um die Möglichkeit der Selbstthematisierung von Absolutheit erweitert wird" (51). Die prinzipielle Kulturrelativität der Religion manifestiert sich darin, dass sie ihren Gehalt im Kontext der Kultur nicht in Form eines Begriffs des Absoluten zum Ausdruck bringt, sondern in Form religiöser „Phantasiebildungen". Traditionelle und klassische Geltungstheorien scheitern an ihrem immanenten Supranaturalismus bzw. an der Notwendigkeit, die Geltung tatsächlich kulturell zu vollziehen. Die von Tr. vorgenommene theoretische Erdung des Geltungsanspruchs erweise sich als „Verflüssigung des Absoluten" (65) im jeweiligen Kontext der Kultur. Das religiöse Absolute verschaffe sich auf die Weise Geltung, „dass das Kulturganze in einem Letzthorizont coram deo interpretiert wird" (66). Dieser Letzthorizont eröffne „eine durch das Gottesbewusstsein fundierte Zielperspektive" für die Kultur. Der Vf. sieht in diesem Zusammenhang Tr.s grundsätzliche Skepsis gegenüber jeder dogmatischen Begrifflichkeit, doch der Durchgang durch die gescheiterten Lösungsversuche der Geltungsproblematik zeige, „dass auch Tr. nicht gänzlich auf eine begriffliche Klärung des Gehalts verzichten kann und will" (63).

Anhand der *Grundprobleme der Ethik* (1902) erörtert der Vf. die handlungstheoretischen Implikationen der religiösen Kulturtheorie. Hier arbeitet Tr. den institutionellen Vollzug des religiösen Apriori in Form der Typenbildung im Christentum heraus. Die Religion erhält die Funktion, den religiösen Gehalt im Kulturkontext in „freier Synthese" zu vollziehen. Die Verankerung der Sittlichkeit im Gottesverhältnis führe bestenfalls zu „relativer Vereinheitlichung" und unterschiedlichen Lösungen in unterschiedlichen Gestalten. Auch hier differenziert der Vf. zwischen dem nicht mehr einholbaren Dogmatismus und den von Tr. durchaus anerkannten „hermeneutischen Potenzialen der christlichen Glaubens*gedanken*" (86). Insofern stelle der in *Der Historismus und seine Probleme* vorgenommene Rückgriff auf metaphysische Theoreme „eine im Theoriegefälle Tr.s unabdingbare religionstheoretische Konsequenz dar" (86). Der Vf. sieht sich darum in der Situation, „die Theoriebildung Tr.s nicht prinzipiell als ‚antidogmatisch' und ‚konsequent historistisch' beschreiben zu können" (89). Er greift darum auf die *Glaubenslehre* (von 1911/12) zurück, in der die Kultur aus der Innenperspektive des Glaubens interpretiert wird, während die *Soziallehren* (1912) den unabdingbaren Sozialcharakter der religiösen Symbolbildung beschreiben. Die beiden Ebenen der Religion, die Deutungsebene und die institutionelle Vollzugsebene, bilden ein Ineinander. Sie beleuchten sich wechselseitig. In Tr.s Œuvre sei ihre gegenseitige Erschließungskraft „bereits angelegt [...], wenn auch nicht konsequent durchgeführt" (91). Der theologisch-deduktiven Methode gegenüber bleibe Tr. „letztendlich jedoch ablehnend eingestellt" (124). Der Vf. glaubt aber, in Tr.s Schriften „eine gewisse Entwicklung in der Einschätzung des Wertes dogmatischer Sprachform" beobachten zu können. Seine Kulturtheorie sei „durch und durch religionstheoretisch bis hin zur dogmatischen Symbolbildung durchdrungen" (123). Letztere bleibe,

wie der Vf. einräumt, „bis zuletzt sehr verhalten" (123). Doch es liege in der Konsequenz dieser Kulturtheorie, „in der Sprache der Dogmatik die deutliche Kritik am kulturellen Konstruktivismus [...] theologisch zu formulieren" (123), und zwar mit Hilfe des Gottes*begriffs*. Ohne den Gottesgedanken werde die hier vorgestellte Kulturdeutung hinfällig. Es liege darum nahe, dass eine theologische „Gegenbewegung" werde erfolgen müssen. T.s theologische Kulturtheorie setze dort ein, „wo Tr. nicht weiter zu formulieren wagte, um schließlich dorthin zurückzukehren, wo der Ausgangspunkt der Theoriebildung zu suchen ist: zur Kultur" (124).

T. will – anders als Tr. – durch einen starken theologischen Konstruktionsbegriff eine Gegenbewegung zur kulturtheoretischen Induktion formulieren. In seinem Vortrag *Über die Idee einer Theologie der Kultur* von 1919 weist er der Theologie als normativer Religionswissenschaft die Aufgabe zu, „ein normatives Religionssystem zu entwerfen" (127). Seine Definition der Religion als „Erfahrung des Unbedingten", d. h. als „Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit" aller Werte erweist Kultur als nichtig. Der Vf. formuliert: „Nicht die Kultur ist die Matrix der Selbsterschließung der Religion, sondern der von der Theologie formulierte Inhalt ist die Matrix zum Verständnis der Kultur." (129) T. will also das Unbedingte unmittelbar erfassen. Dies führt erwartungsgemäß zur „Dekonstruktion des Religionsbegriffs" (132), wie er sie in seinem frühen religionsphilosophischen Programm durchführt. Im *System der Wissenschaften* konstruiert er ein spekulatives theonomes System der Erkenntnis. Der Vf. sieht die methodische Voraussetzung der frühen Kulturtheorie T.s darin, „dass das Unbedingte auch unmittelbar [...] und somit direkt erfasst werden kann" (151). T. beginne aber einzusehen, dass das Unbedingte nur in den Formen des Bedingten erfasst werden kann. Damit werde eine Abkehr von der spekulativen Deduktion vorbereitet.

T. gelangt zu der Einsicht, „dass die Theol. der kulturtheoretischen Fundierung bedarf" (160). Der Vf. beschreibt zwei Wege, diese kulturtheoretisch-deduktive Gegenbewegung zur bisherigen theologischen Deduktion zu formulieren. Der eine Weg besteht in der Rezeption der existenzphilosophischen Daseinsanalytik M. Heideggers und J. P. Sartres. Der Vf. untersucht diesen Weg anhand der Abhandlung *The Courage to Be* von 1952 (161–186). Der zweite Weg ist der Versuch der Konkretion durch Sprache und Symbol (187–214).

Der erste Weg ist oft behandelt worden. Die Schrift *The Courage to Be* bietet sich am ehesten als Beleg an. Der Vf. interpretiert sie im Rückgriff auf J. P. Sartre (!). Er formuliert: „‚Endliche Freiheit' zu sein bedeutet, sich selbst auf das Nichts hin entwerfen zu müssen." (170) Kultur ist somit „Ausdruck des menschlichen Schicksals, ein endliches Wesen zu sein, das sich selbst aufgegeben ist und das auch begreift" (171). Die Angst vor dem absoluten Nichtsein wird geschichtlich-kontingent transformiert und als „etwas" symbolisiert. T. beschreibt hier phänomenologisch die Bedrohung durch das Nichts als Bedrohung durch Gott. In die Sprache der Kultur übersetzt besagt dies: „Das Leben *muss* vollzogen werden, und der Vollzug des Lebens ist ein Akt kulturellen Symbolisierens." (171f) *Wie* die Bedingungen des Daseins näher gedeutet werden, bleibt dabei offen. Entscheidend ist die Korrelation von Grundstimmung der Angst und deren kultureller Bearbeitung. Dabei ist für T. die Grundüberzeugung leitend, dass der „Lastcharakter" des Daseins dadurch bewältigt wird, dass sich als Antwort auf die Bedrohung durch das Nichts ein „Mut zum Sein" einstellt und sich somit der ontologische Primat des Seins vor dem Nichtsein jeweils neu manifestiert. Der Kulturvollzug als solcher ist also immer schon „religiös imprägniert" (177). Dies gilt auch für den sich als Atheismus deutenden Existentialismus Sartres.

Der Vf. fragt allerdings an, ob der von T. vorgenommene Versuch, die atheistische Deutung des Daseins durch Sartre als implizit religiös zu deuten, überzeugen kann. Ist der Heroismus des Trotzes angesichts der Sinnlosigkeit tatsächlich „eine Variante und ein Ausdruck religiöser Lebensdeutung", so fragt er, „einfach weil das Sein vollzogen und der Lastcharakter auf sich genommen wird?" (181). Die atheistische Lebensbewältigung könne doch ein „Beispiel für *neue* und andere Formationen der Kultur" sein, diese deutend einzuholen und zu symbolisieren (181). Hier bestehe die Gefahr, „durch den alleinigen Fokus auf den *Akt* des Entwerfens die im Akt des Entwerfens tragende *Vorstellung* unterzubestimmen" (182). Für T. aber ist jeder kulturelle Lebensvollzug, weil er der Sinnlosigkeit trotzt, religiös. In diesem Akt des Trotzens sei „eine Macht des Seins präsent, die hier allerdings keine konkret-inhaltliche Ausdeutung erfährt" (183). Damit wird der „absolute Glaube" eingeführt, der inhaltslos ist, um auch den programmatischen Atheismus zu umgreifen. Der Vf. weist nach, dass die Denkfigur des „absoluten Glaubens" sich impliziten theologischen Axiomen verdankt und damit auf theologischen Voraussetzungen des Autors beruht (vgl. 185). Die theonome Lesart der Kultur werde „schlicht postuliert", sie könne sich aber „nur einstellen" und nicht „erzwungen werden" (185).

Der zweite Weg zur Überwindung der spekulativen Deduktion der frühen Jahre ist die Konkretion durch Sprache und Symbol. Dabei folgt die Bearbeitung des Symbolbegriffs durch T. seit 1928 im Wesentlichen dem Gefälle von früherer Deduktion zu späterer Induktion, „um schließlich im Spätwerk die Verbindung dieser beiden Momente durch die Sprache vorzubereiten" (187). In T.s Denken bahnt sich, so kann der Vf. zeigen, ein Verständnis des religiösen Symbols an, in dem „die Einheit von Bild und Sinn [...] kontingent miteinander vermittelt sind [sic!], so dass die Zustimmung ein Einlassen auf die spezifische Vermittlungsart des religiösen Symbols voraussetzt" (195). Im Aufbau des letzten großen Werkes T.s, der *Systematic Theology* (1951–1963), sieht der Vf. eine Tendenz T.s zur Korrektur seiner Symboltheorie. Im dritten Bd. formuliert T. die These, dass der Sprache grundsätzlich Symbolcharakter zukomme. Das Symbol verweist nicht auf ein *hinter* der Sprache vermutetes Sein, „sondern auf die in ihr sich vollziehende Synthesis" (202). T. rechnet nicht mehr mit einem symbolfreien Zugriff auf die Wirklichkeit. Diese Synthesis von Symbol und Sprache erlaubt es nun, den Gottesgedanken *sprachlich* einzuführen. Der Vf. spricht von einem Paradigmenwechsel T.s im Verhältnis von Kultur und Theologie. „Das Universum ist somit stets nur durch Symbole vermittelt, aber als Vermitteltes in der konkreten sprachlichen Manifestation auch gegeben." (203) Im Lichte der Verhältnisbestimmung von Sprache und Symbol wird die Denkfigur „Gott über Gott" als „Metatheorie religiöser Deutungsakte" (205) interpretiert, die eine christlich-theologische Deutung der Kultur einschließt und mit unterschiedlichen religiösen und kulturellen Sinnvollzügen rechnet (205–208). Durch die kulturtheoretische Rückbindung der Trinitätslehre im trinitarischen Symbolismus wird die Kultur auf ihren absoluten Grund hin durchsichtig (209–214).

Als Ergebnis der Studie lässt sich festhalten: Das Theoriegefüge von Tr. und T. steht jeweils für das notwendige Ineinander von kultureller Induktion und theologischer Deduktion, jedenfalls der Tendenz nach. Für die gegenwärtigen Herausforderungen, so der Vf., ist damit eine Wegweisung gegeben, die „einerseits um den unhintergehbaren Entwurfcharakter menschlichen Existierens weiß und dennoch klar am christlich-religiösen Wahrheitsbewusstsein festzuhalten erlaubt" (221). Dies wird abschließend im Blick auf die Herausforderungen durch den Wertrelativismus, die Kontroverstheologie und die Religionstheorie konkretisiert (221–238).

Die Stärke dieser Studie liegt in der analytischen Kraft, mit der der Vf. in den zentralen Texten der beiden Autoren der Spannung von Induktion und Deduktion folgt, in ihnen Aporien, Bewegungen und Tendenzen aufspürt, von ihnen Angedachtes weiterdenkt und systematisiert und dabei zu neuen Lesarten gelangt, die eine weitere Auseinandersetzung mit Tr. und T. und mit dem sie verbindenden Thema, dem Verhältnis von Religion, Kultur und Theologie, fördern werden.

Münster Erdmann Sturm

Leimgruber, Ute: **Teufel**. Die Macht des Bösen. – Kevelear: Butzon & Bercker 2010. 208 S., geb. € 14,90 ISBN: 978–3–7666–1358–5

In der Frage nach dem Bösen hat sich das Interesse in den letzten Jahren wieder verstärkt Vorstellungen um den Teufel zugewandt. Das gilt sowohl für die fachliche Diskussion in Theologie und Kulturwissenschaften als auch für eine breite gesellschaftliche Öffentlichkeit. Während die jüngst erschienene Dokumentation von Marcus Wegner „Exorzismus heute. Der Teufel spricht deutsch" (Gütersloh 2009) eine grassierende Subkultur des Teufelsglaubens im vermeintlich aufgeklärten Europa der Gegenwart aufdeckt, eröffnet Ute Leimgruber in ihrer gut lesbaren Monographie „Teufel" einen aktuellen theologischen Zugang zur Problematik. Ihr Buch richtet sich zunächst nicht an ein Fachpublikum, sondern ist eher im populärwissenschaftlichen Bereich angesiedelt. Allerdings greift die Darstellung auf Forschungen zurück, die L. in ihrer Diss. „Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes" (Münster 2004) vorgelegt hat. Die aktuelle Veröffentlichung wirft nun noch einmal einen Panoramablick auf die christliche Teufelsvorstellung und deren theologischen Stellenwert für die Diskussion um die Wirklichkeit des Bösen. In neun Kap.n informiert L. allgemein verständlich über den Forschungsstand und ist dabei stets um eine eingängige Darstellung bemüht. Diese Anlage der Arbeit, die nicht jedes Problem in die Tiefe der wissenschaftlichen Einzelanalyse verfolgt, sondern den fundierten Überblick über wesentliche Ergebnisse ins Zentrum rückt, kann in Zeiten ebenso florierender wie über den Expertenkreis hinaus kaum zur Kenntnis genommener Fachliteratur als ein großer Vorzug gewürdigt werden.

L. greift zu Beginn ihrer Ausführungen die Renaissance der Teufelsfigur auf, welche die postmoderne Abwendung von der technizistisch-rationalen Dominanz des modernen Fortschrittsoptimismus begleitet und thematisiert dabei die bereits im 19. Jh. aufkommende antikirchliche Gegenkultur von Okkultismus und Satanismus, welche die traditionelle bürgerliche Moral mit der Forderung nach Ausleben der eigenen Wünsche und Begierden provozierte. Ein zweites Kap. führt in die biblischen Bildwelten von Satan und Teufel ein. Hier erscheint der Teufel als eine Art himmlischer Staatsanwalt im Dienste Gottes, den eine die göttliche Güte betonende Theologie im Zuge apokalyptischer Strömungen zum eigenverantwortlichen Urheber des Bösen bzw. Widersacher der Gläubigen verselbstständigt. Die jesuanische Pointe dieser Entwicklung identifiziert L. im Sturz des satanischen Anklägers aus dem Himmel, da Gottes Liebe keine Prüfung über böse Versuchungen kennt, sowie in dem österlichen Bekenntnis zum Heil in Christus, dessen erlösendes Handeln die reale Macht des Teufels bricht. Jedoch lädt die geschichtliche Entfaltung des Glaubens die diabolische Gestalt dann „mit einer übergroßen Bedeutungsvielfalt" (43) auf. Dabei steht theologisch die Problematik im Zentrum, wie Gott mit der Wirklichkeit des

Bösen zusammengedacht werden kann, ohne dass entweder seine Allmacht oder seine Güte aufgegeben werden müssen. L. erwähnt hier Augustins altkirchliche Theorie des Bösen als Raub am Guten ebenso, wie sie über deren Fortschreibung bei Anselm und Thomas von Aquin im Mittelalter eine Konzentration der Diskussion auf den freien Willen des Geschöpfs feststellt, die zu der lehramtlich bedeutsamen Klärung des IV. Laterankonzils (1215) führt. Allerdings gehört auch der sich in der Christenheit seit dem Spätmittelalter bis in die frühe Neuzeit hinein epidemisch ausbreitende Hexen- und Teufelswahn zu dieser Rezeptionslinie. L. gewährt seiner Darstellung breiten Raum, vergisst über den inquisitorischen Auswüchsen aber nicht die volkstümliche Auseinandersetzung mit der teuflischen Vorherrschaft in den Erzählungen vom übertölpelten Teufel bzw. bietet in kursorischer Auswahl auch kunstgeschichtliche Anmerkungen. Ein eigenes Kap. ist Martin Luthers kirchenpolitisch wie anthropologisch akzentuierter Teufelspolemik gewidmet, bevor L. die Exorzismus-Problematik ins Auge fasst. In ihrem Zusammenhang bietet sie einen Überblick über die verschiedenen Arten des kirchlichen Exorzismusdienstes und setzt sich insbes. mit der psychologisch und theologisch bedenklichen Vorstellung einer teuflischen Inbesitznahme von Menschen auseinander. Vor dem Hintergrund des neuen römischen Exorzismusrituals aus dem Jahr 1999 plädiert L. für die Stärkung des deprekativen, therapeutischen Gebets und eine enge interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Medizin. Die offiziell kirchliche Lehre zum Teufel spiegelt dann ein Vergleich von Aussagen des Katholischen Erwachsenenkatechismus mit seinem römischen Pendant von 1992 wider, wobei die Nüchternheit des ersten den letztgenannten in die Linie schwarzer Pädagogik einreiht, welche die Geschichte kirchlicher Glaubensverkündigung bis in die Gegenwart prägt. Gegen diese „Angstmacherei" (145) macht sich L. für eine pastorale Verantwortung der Kirche stark, die sich auf Herbert Haags exegetisch fundierte Verabschiedung der Teufelsfigur aus dem Kernbestand christlicher Offenbarungswahrheit berufen kann. L. arbeitet jedoch auch die Einseitigkeit des Haagschen Ansatzes heraus. Anstelle seiner Absage an den Teufel votiert sie für eine kritische Theologie des Teufels, die den Geheimnisaspekt, die Unfassbarkeit des vom Menschen verwirklichten Bösen zum Ansatz einer engagierten theologischen Stellungnahme gegen seine gewalttätige Wirklichkeit macht. Als Gewährsmann für diese kritische Wiederaufnahme der Teufelsfigur im theologischen Diskurs um das Böse nimmt L. besonders auf die neuere Monographie des Rez. „Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels" (Würzburg 2000) Bezug (vgl. 165). Mit dieser und über eine an Foucault orientierte Machtanalyse optiert sie für eine Rede vom Teufel, welche die Unmenschlichkeit der bösen Wirklichkeiten in ihren vielen Formen ebenso enthüllt, wie sie für eine allein menschliche Verantwortung des Bösen eintritt. Der Teufel kommt damit jenseits bloßer Moralisierung als Grund-Metapher für eine personale Sicht auf böse Wirklichkeiten in den Blick, deren sprachliche Inszenierung die Dichotomie von Opfer und Täter mit Bezug auf eine Übermacht unterläuft, der die geschöpfliche Freiheit beider nicht gewachsen ist. Gerade diese Unbeherrschbarkeit des Teufels zerstört seine mythologische oder fundamentalistische Erklärungsfunktion im Blick auf das Böse. Deshalb muss die theologische Auseinandersetzung gegen alle Diffamierungsstrategien, die den Teufel als Legitimationsinstanz systemischer Gewalt einsetzen, die Haltung aktiven Widerstandes einklagen und die traditionelle Rede vom Teufel einer ideologiekritischen Hermeneutik überantworten.

Zu den substanziellen Ergebnissen von L. – und auch darin schließt sie sich dem Rez. an – gehört die Einsicht in die bleibende Notwendigkeit theologischer Rede vom Teufel als kontrollierter Erzählung von den Schrecken, d. h. der eindeutigen Lebensfeindlichkeit des Bösen (vgl. 190). Insofern damit eine Wahrnehmungslehre des Bösen etabliert wird, die sich an der diabolischen Überforderung wie der Verantwortlichkeit des Menschen abarbeitet, ist L.s Buch als wesentlicher theologischer Beitrag zur Diskussion zu würdigen – und dies umso mehr, als eine derartige Theologie des Teufels fundamentalistische Stellungnahmen, die in der Gegenwart nicht nur binnenkirchlich Zulauf erhalten, in die Schranken zu weisen vermag.

Würzburg Jürgen Bründl

Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, hg. v. Volker Hampel / Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 262 S., kt € 16,90 ISBN: 978-3-7887-2436-8

Der emeritierte Tübinger Neutestamentler Rudolf Weth stellt sich zusammen mit Volker Hampel vom Neukirchener Verlag in anerkennenswerter Weise der Herausforderung, im Anschluss an die provozierende These von Klaus Peter Jörns, der Kreuzestod sei kein Heilsereignis („Notwendige Abschiede", Gütersloh 2005), den theologischen Erkenntnis- und Diskussionsstand zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes im Hinblick auf das Glaubensbewusstsein der Gemeinde zusammenzufassen. Die mit einer Ausnahme (Karl-Heinz Menke) strikt protestantische Zusammensetzung der Autorenschaft dürfte dieser kirchlichen Wirkabsicht geschuldet sein, ebenso wie der Abdruck der „Stellungnahme des Leitenden Geistlichen Amtes" von Kurhessen-Waldeck zur Opfertoddiskussion von 2008 am Ende des Bd.es (251–261). Bedauerlich bleibt die nahezu exklusiv protestantische Autorenauswahl gleichwohl, weil so zum einen die breite opfertheologische Diskussion auf katholischer Seite vollkommen unberücksichtigt bliebe, unternähme es nicht wenigstens *Karl-Heinz Menke* in einem der beiden umfänglichsten Beiträge des Bd.es, seine Auseinandersetzung mit Anselms Satisfaktionslehre um eine Darstellung und kritische Würdigung der Innsbrucker Rezeption René Girards zu erweitern (202–208). Zum anderen bleiben so die Erträge der ökumenischen Dialoge zum eucharistischen Opferbegriff absolut unberücksichtigt. Eine Bibliographie, die Reichtum und Vielseitigkeit der opfertheologischen Diskussion erkennen ließe, fehlt ebenso wie ein regelrechter Forschungsüberblick. Stattdessen bieten nicht weniger als acht hochverdiente Neutestamentler definitive Auskünfte zu den fraglichen Themen:

Michael Wolter (1–15) aporetisiert die ntl. Interpretamente des Kreuzestodes Jesu (Liebestod für andere, Sühnetod, Opfertod). Lediglich der Tod aus Hingabe hat einen gewissen Anknüpfungspunkt im „heutigen Inventar des kulturellen Wissens" (14). An diesem Punkt will Wolter aber eben nicht anknüpfen. In einer offenbarungspositivistischen Volte sieht er Christen heute wie diejenigen der Antike *(kakodaimones: 11)* als „kognitive Außenseiter" (14). Sie wissen um die „Weisheit Gottes", die Heil faktisch nicht anders als im Schandtod offenbart (15). *Ulrich Wilckens* (17–32) erklärt das urchristliche heilsgeschichtliche Credo aus 1 Kor 15,3–5: Sünde wird bestimmt als lebensverderbende Selbstfixierung, die so in der Negation den Ursprung des Menschen aus der schenkenden Liebe Gottes verrät (20f). Heil im Kreuz ist die stellvertretende Annahme der Lebensverderbnis für die Menschen, „damit die davon frei kommen" (24). Durch die Auferweckung erlangt dieses Geschehen „universale Heilskraft" (25), was wiederum seinen Grund im Weihnachtswunder der Inkarnation hat (30f). Die insgesamt bestimmende Zurückhaltung gegenüber spekulativem Fragen nach der verstehbaren Vernunft der Offenbarung vom Kreuz findet ihren Höhepunkt in der ausschließlich thetischen Argumentation *Walter Klaibers* zu 1 Kor 1,17–19, die in der Aussage gipfelt, Christi Tod am Kreuz sei „Gottes Zeichen für das ‚Ende der Gewalt'" (42), ohne auch nur andeutungshaft zu erklären, was diese These beinhalten soll. *Klaus Haacker* hingegen fragt sehr konsequent nach dem Zweck des Kreuzestodes (41–54). Eine „Logik der Gerechtigkeit" lasse sich im Leben erkennen (50), ohne dass dabei an ein intermittierendes Handeln Gottes gedacht werden muss (52). Die Anselmsche Prämisse eines angemessenen Preises, der für das Erbarmen zu zahlen ist, erscheint so als Faktum empirischer Anthropologie (53f). *Volker Hampel* referiert breit ntl. Messiasvorstellungen mit besonderer Berücksichtigung der Menschensohnprädikation, um Jes 43,3f als die atl. Quelle der Vorstellung eines stellvertretenden Lösegeldes im Endgericht ausfindig zu machen. Die darin implizierte Missachtung der Heidenvölker habe Jesus zurückgewiesen, indem er sich selbst an die Stelle der hingegebenen Heidenvölker gesetzt habe (Mk 10,45). Darin blieb er seiner messianischen Heilssendung für Israel treu, wies jedoch die Exklusivität frühjüdischen Erlösungsdenkens zurück (113–115). Trotz seines exegetischen Referates über die ntl. Opfertheologien ist das Hauptargument von *Thomas Knöppler* gegen die provozierende These von Klaus-Peter Jörns, das NT missverstehe den Tod Jesu als Menschenopfer, ein dogmatisches: Weil Jesus „nicht nur Mensch", sondern auch „göttlichen Wesens" war (!) (153), hat er „durch sein Opfer ewiges Heil erworben" (154). *Rudolf Weth* feiert die Leuenberger Konkordie mit ihren Abendmahlsthesen von 1958 als „epochale Wende" hin zu einem Verständnis der Eucharistie als „Gemeinschaftsmahl, Versöhnungsmahl und Vorgeschmack des Reiches Gottes" (231–243) und bekräftigt als ökumenisches Ziel „Eucharistische Gastfreundschaft" (242). Die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" vom Gründonnerstag 2003 ist lediglich „eine neuerlich betrübliche Erfahrung" (232).

Der einzige beteiligte evangelische Systematiker, *Ulrich Eibach*, verweist auf die lange Geschichte der theologischen Kritik am stellvertretenden Heilstod Jesu: Seit Faustus Socinus (1539–1604) und über Friedrich Schleiermacher sei die entsprechende Kritik „ein alter Gaul, der immer wieder […] seine Hufe in den Boden der Kirchen, insbesondere der evangelischen getreten hat" (165). Eibach sieht stattdessen im Kreuzestod die Koinzidenz göttlicher Liebe mit menschlicher Sünde. Gott handelt in diesem Geschehen nicht aktiv, sondern passiv, nicht inszenierend, sondern erduldend (179). Sicher richtig ist die Schlussbetrachtung, der Tod Jesu sei Mysterium (186–189), unbegründet allerdings ist die damit einhergehende Bestimmung von Mysterium in der negierenden Kontrastierung zur Vernunft (189): Glaubensgeheimnisse sind nicht dadurch definiert, dass sie unvernünftig wären.

Bemerkenswert ist die sowohl offen bekennende wie gelehrte Weise, mit der alle Beitragenden dieses Bd.es ihr Verständnis des Todes Jesu entwickeln. Theologie, die sich der Pflege des reflektierten Glaubensbewusstseins der einfachen Christen stellt, tut not. Aber gerade die einfachen Gläubigen bemerken oft schneller als die gelehrte Theologie, wo Fragen auf unbefriedigende Weise offen bleiben, wo allzu vollmundig auf der Faktizität der Offenbarung beharrt wird, wo schließlich mit dem Hinweis auf das Mysterium die Resignation der Vernunft eingefordert wird. Die theologische Diskussion der letzten 20 Jahre hat zum Verständnis des Todes Jesu sehr viel mehr beigetragen, als dieser offensichtlich durch einen Abwehrreflex gegen Klaus-Peter Jörns motivierte Bd. der kirchlichen Leserschaft erklärt. Auch dürfte das kirchliche Publikum in seinem theologischen Interesse nicht

mehr so exkludierend protestantisch orientiert sein, wie die Anlage des Buches offensichtlich voraussetzt.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Gutiérrez, Gustavo: **Nachfolge Jesu und Option für die Armen**. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Mariano Delgado. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 252 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 10), geb. € 29,00 ISBN: 978–3–17–020526–0

Seit nunmehr vier Jahrzehnten bereichert Gustavo Gutiérrez die theologische Landschaft der Gegenwart mit seinen Büchern und Beiträgen. Der peruanische Theologe, der am Anfang des neuen Jahrhunderts dem Dominikanerorden beitrat, wurde international bekannt durch sein Buch „Teología de la liberación" (1971), mit dem er zu den Mitbegründern und Namensgebern der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gehört. Wie mit einem Paukenschlag erregte das schnell in andere Sprachen übersetzte (dt. 1973, 10. Aufl. 1992) Werk weltweite Aufmerksamkeit und führte zu Kontroversen, die G. bewegten, an seinem Buch Retraktationen und Korrekturen vorzunehmen und es mit einer neuen wegweisenden Einführung zu versehen. Zeigt dieses Frühwerk mit seinen Modifikationen, aber auch die folgenden, ebenfalls ins Deutsche übersetzten Bücher die Fähigkeit des Autors, seine Gedanken in Auseinandersetzung mit der Realität seines Kontinents und den geistigen Kontexten der Geschichte und Gegenwart weiterzuentwickeln und zur Reife zu bringen, so zeitigt das Spätwerk die Früchte dieses Vorgehens und seine Fähigkeit, die zentralen Achsen und Kategorien seines theologischen Denkens herauszuarbeiten und zu vernetzen. Das vorliegende Buch ist eine Sammlung von Beiträgen der letzten anderthalb Jahrzehnte (1993–2007), die auf Artikel oder Vorträge zurückgehen und in verschiedenen Zeitschriften wie „Páginas" oder Sammelwerken erschienen sind. Eine kleine Anzahl lag auch schon in deutscher Übersetzung vor, etwa von Gerhard Ludwig Müller; doch die Mehrzahl der insgesamt 13 Beiträge hat Michael Lauble mustergültig aus dem Spanischen übersetzt. Äußerer Anlass für die Zusammenstellung der Beiträge war G.s 80. Geburtstag. Die Sammlung der Texte geht auf den Hg., den Kirchenhistoriker Mariano Delgado zurück, der zusammen mit anderen schon anlässlich von G.s 70. Geburtstag und der Verleihung des Ehrendoktorats an ihn ein Symposion an der Univ. Fribourg ausgerichtet und einen Sammelbd. zu seiner Theologie herausgegeben hatte (Mariano Delgado u. a. [Hg.]: Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000).

Die Beiträge sind vier Teilen zugeordnet, deren erster unter dem Titel „Der Gott der Armen in einer globalen Welt" steht. Hier sind sechs Artikel versammelt, die das zentrale Thema der Armut behandeln. Dabei kommt immer wieder die dreifache Unterscheidung der Armut ins Spiel, welche die zu überwindende materielle Armut abgrenzt von der spirituell anzustrebenden Armut und von der ethisch verpflichtenden Solidarität mit den Armen. Letztere führt zu einer „vorrangigen Option für die Armen" (opción preferencial por los pobres), die nicht assistentialistisch gemeint ist, sondern die als bedeutungslose „Nichtpersonen" behandelten Armen selbst als Akteure betrachtet, deren „evangelisierendes Potential" im Sinn des Dokuments von Puebla hervorgehoben wird. Die Vorrangigkeit betont, dass die Option nicht exklusiv gemeint sei, sondern auf die „Vorliebe" Gottes für die Armen zurückgehe, die ihrerseits nicht idealisiert werden dürften. In der Option wiederum kommen die zwei Aspekte des Engagements zum Vorschein, nämlich die Solidarität mit den Armen und der Protest gegen die Armut als unmenschliche Situation (vgl. 76). Neben einem Beitrag zur 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, die Glaube und Gerechtigkeit mit Inkulturation und interreligiösem Dialog verbindet, betont G. in einem Artikel zum Thema „Armut und Theologie" die zwei biblisch begründeten „Sprachen" der Gerechtigkeit und der Gratuität, die in der Verbindung von Leben und Reflexion das theologische Sprechen von Gott auszeichnen und eine Grundachse seines Denkens bilden, das die Gerechtigkeitsproblematik mit der Spiritualität der ungeschuldeten Liebe Gottes verbindet. Der frühe umfangreiche Beitrag „Wo werden die Armen schlafen?" (1996, dt. 2004) ist ein zentraler Text des Bd.es, da er die Perspektive der Befreiungstheologie aufweist, die die Frage der Armut mit den ethischen Fragen einer globalen Wirtschaft und der Krise der Moderne verknüpft, um so die Verkündigung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit als Thematik der Freiheit, der Frage nach dem Anderen und der Gottesfrage zu entfalten. Damit erläutert er nicht zuletzt die Kernfrage der Befreiungstheologie, deren Befreiungsbegriff die soziale Befreiung in der Gesellschaft, die personale Befreiung und die erlösende Befreiung von der Sünde umfasst. Auch der Bogen zur Ansprache Benedikts XVI. bei der Eröffnung der Bischofsversammlung von Aparecida (2007) wird geschlagen. Der zweite Teil zur „Theologie heute" umfasst einen Vortrag zur theologischen Sprache, den G. bei der Aufnahme in die peruanische *Academia de la Lengua* (1996) gehalten hat und der sowohl auf peruanische Schriftsteller wie z. B. Arguedas als auch auf Dantes Traktat zur Volkssprachlichkeit rekurriert, um für eine theologische Narrativität zu plädieren, die über Diskurse hinaus vom Glauben erzählt und die einladende Erzählung als die „eigentliche Weise, wie von Gott zu sprechen ist" (159), versteht. Ein weiterer Beitrag verankert die Theologie als kirchliche Aufgabe. Im dritten Teil werden als „Zeugen des Glaubens" zum einen Bartolomé de Las Casas genannt, dessen Option für die Opfer seiner Zeit stark quellenbezogen ausgelegt wird, und zum anderen dessen mystischer Zeitgenosse Johannes vom Kreuz, dessen Glaubenszeugnis aus lateinamerikanischer Perspektive reflektiert wird. Der vierte Teil schließlich reflektiert unter dem Titel „Globalisierung als theologische Aufgabe" zunächst Momente der Entzweiung und Begegnung im Verhältnis zwischen Lateinamerika und Europa sowie anhand der Begriffe von Befreiung und Entwicklung das Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften. Mit dem letzten Beitrag über die „kirchliche Koinonia angesichts der Globalisierung", ein Vierteljahrhundert nach Puebla verfasst (2004), stellt G. die Kirchlichkeit seines Denkens unter Beweis und betont neben den Themen der Armut, der Gratuität und der Sakramentalität den inneren Zusammenhang von Communio und Missio. Hilfreiche Bibelstellen- und Personenregister schließen das gehaltvolle und gut aufgemachte Buch ab.

Nachdem sich der Pulverdampf verzogen hat, der die Kontroversen und teilweise polemischen Auseinandersetzungen in den 70er und 80er Jahren überschattet und den damaligen Antagonismus der politischen Systeme und der Ost-West-Spannung widergespiegelt hatte, erlaubte die neue weltpolitische Situation nach 1989 einen politisch weniger aufgeregten Blick auf die kirchlichen und theologischen Entwicklungen in Lateinamerika. Dazu kam, dass sich das befreiungstheologische Denken durch die Rezeption auf anderen Kontinenten mit neuen Fragestellungen anreicherte, die das Verhältnis zur Kultur und zu den Religionen stärker berücksichtigten, ohne die zentrale Frage der Armut zu vernachlässigen (vgl. zum Stand der Befreiungstheologie am Ende der 90er Jahre: M. Sievernich: Ende oder Wende? ThRv 95 [1999], 355–364). Fragt man im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts, was von der Befreiungstheologie bleibt, so gibt G. darauf eine selbstkritische Antwort. Denn einerseits vermag er relativierend zu sagen, „dass ich weniger um das Interesse oder das Überleben der Theologie der Befreiung besorgt bin als um die Leiden und die Hoffnung des Volkes, dem ich angehöre, und besonders um die Weitergabe der Erfahrung und der Botschaft von der Rettung in Jesus Christus" (127). Und andererseits hält er selbst fest, dass es bei aller schwierigen Auseinandersetzung doch „fruchtbare Ergebnisse" gegeben habe; dazu zählt er „die ‚vorrangige Option für die Armen', die aus der Praxis und der Erfahrung der christlichen Gemeinden Lateinamerikas geboren wurde" und die nun „zum festen Bestandteil des universalen Lehramts der Kirche" geworden sei. „Wenn etwas aus diesem Zeitabschnitt der lateinamerikanischen und allgemeinen Kirchengeschichte Bestand haben wird, dann ist es exakt diese Option als unmittelbare Verpflichtung und direkter Ausdruck einer stets neuen Liebe zu den Armen sowie als Dreh- und Angelpunkt einer neuen Evangelisation des Kontinents." (169) In der Tat hat diese Option Eingang in zahlreiche lehramtliche Texte gefunden, sei es der Universalkirche, sei es der kontinentalen Ortskirchen. Über diese zentrale Kategorie hinaus gibt die Sammlung Aufschluss über die biblische Fundierung der Theologie G.s, die im besten Sinn eine applikative Exegese entwickelt und nicht bei einer historisch-kritischen Rekonstruktion stehenbleibt, sondern den gegenwärtigen Kontext mit einbezieht. Überdies erhellen die Beiträge die Bedeutung der spirituellen und mystischen Dimension für sein theologisches Denken, das darum kreist, den „Sinn für Gott, die Gegenwart seiner Liebe in unserem Leben" (118) aufzuweisen. Schließlich zeigt diese Sammlung die Vernetzung seines Denkens im diachronischen und synchronischen Sinn. Das gilt einerseits für die biblische Fundierung und die Anwesenheit der mittelalterlichen Dichtung (Dante), der frühneuzeitlichen Option (Las Casas, Guamán Poma) und der Mystik (Johannes vom Kreuz), und es gilt andererseits für die Bezugnahme auf das Lehramt und auf zeitgenössische Theologen (Barth, Congar, Jüngel, Ricoeur, Rahner), auf Gerechtigkeitstheoretiker (Rawls) oder (post)moderne Denker wie Lévinas, Lyotard und Vattimo sowie auf peruanische Schriftsteller wie José María Arguedas. Auf Arguedas, Ijob, Las Casas und Johannes vom Kreuz geht der Hg. in seiner sensiblen Einführung eigens ein und bezeichnet sie als „Schleifsteine" der Gottesrede G.s. Der Sammelcharakter bringt eine gewisse Redundanz mit sich, die jedoch nie zur sterilen Repetition ausartet, sondern bei sich überschneidenden Themen neue Aspekte beleuchtet. Wer die Entwicklung der Befreiungstheologie lateinamerikanischer Provenienz und G.s theologisches Denken in seinem Spätwerk kennenlernen möchte, der wird in diesem Buch von spiritueller Tiefe, theologischer Dichte und kontextueller Verbundenheit fündig werden und einen Typ von zeitgenössischer Theologie finden, der mit historischer Tiefenschärfe und systematischer Kraft den (armen) Anderen und die Präsenz Gottes in der Gegenwart wahrnimmt und reflektiert.

Mainz Michael Sievernich

Praktische Theologie

Proft, Ingo: **Heilung und Heil in Begegnung.** – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 434 S. (Theologie im Dialog, 5), kt € 40,00 ISBN: 978–3–451–30323–4

Mit der Veröffentlichung seiner Diss. legt der Autor Ingo Proft eine wichtige wissenschaftliche Arbeit an der Schnittstelle von Theologie und Gesundheitsfürsorge vor. Er reflektiert die bibeltheologischen und ethischen Grundlagen pflegerischen Handelns, hinterfragt verschiedene Pflegetheorien und entwickelt ein christliches Pflegeverständnis.

Im ersten Kap. stellt der Autor das Gesundheitssystem im Kontext deutscher Sozialstaatlichkeit vor. Die Kernthese dieses Einleitungskap.s lautet: Die wachsende Pflegebedürftigkeit bedroht die Zukunft der sozialen Sicherungssysteme. Jenseits tagespolitischer Entwicklungen beschreibt er die Krisensituation des Gesundheitssystems, vorrangig vor dem Hintergrund der demographischen Frage. Er beschreibt die Entwicklung vom aktiven zum aktivierenden Sozialstaat als notwendigen Schritt, die Eigenverantwortung des Bürgers und der Bürgerin stärker herauszustellen. Grundsätzlich kontrastiert er die Frage der aktuellen und zukünftigen Finanzierbarkeit des deutschen Gesundheitssystems mit gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen der Philosophen Immanuel Kant und John Rawls. Er fragt nach Kriterien einer gerechten Finanzierung und entwickelt Rechtspflichten (Beitragsgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Bedarfsgerechtigkeit) und Tugendpflichten (Eigenverantwortung, Subsidiarität, Solidarität) zur Beurteilung der sozialstaatlichen Regelungen.

Im zweiten Kap. entwickelt der Autor seinen Begriff einer theologischen Ethik der Pflege. In der Tradition einer an Immanuel Kant orientierten Ethikkonzeption stehen der Person- und der Autonomiebegriff im Zentrum seiner Überlegungen. Darüber hinausgehend entwickelt er anschließend ein relationales Menschenverständnis in Prozesshaftigkeit, worin die transzendentale Verwiesenheit des Menschen das besondere Signum darstellt. Er stellt diese Überlegungen in den Horizont des christlichen Menschenbildes, das er bibeltheologisch breit entfaltet. Aus diesem biblisch-christlichen Menschenbild entwickelt er Charakteristika menschlicher Pflege: Menschenfreundlichkeit, Voraussetzungslosigkeit, Unmittelbarkeit und authentische Anteilnahme.

Im dritten Kap. diskutiert der Autor wissenschaftstheoretische Aspekte von Pflege, arbeitet verschiedene Pflegetheorien auf und entfaltet schließlich als Metatheorie ein christliches Pflegeparadigma, das die Begegnung von Pflegebedürftigen und Pflegenden als interpersonales Heilungs- und Heilsgeschehen versteht, in dem Transzendenz und Immanenz ineinandergreifend wirken. Dabei betont der Autor das Proprium des christlichen Pflegeparadigmas: „Dieses ist geprägt von einem Verständnis, das Pflege als ein Geschehen aufzufassen weiß, welches den eschatologischen Vorbehalt menschlicher Entität weniger als Belastung, sondern als vertrauensvolles herausgerufenes Sein auf die alles Verstehen übersteigende Größe Gottes zu bekunden vermag." (385)

Im abschließenden vierten Kap. entwickelt der Autor Forderungen und Konsequenzen seines christlichen Pflegeparadigmas der Begegnung als Heilungs- und Heilsgeschehen durch eine intensive Sensibilisierung für die Gesamtheit des Beziehungsnetzes, in das der Patient eingebunden ist. Hierin weist er ein personal-integratives Pflegeverständnis auf, welches sozial-gesellschaftliche und gesundheitspolitische Vorgaben, organisatorisch-institutionelle Ausrichtungen wie medizinisch-pflegerische Kompetenzen vieler unterschiedlicher Konzepte und Modelle in einem ethisch reflexiven Profil der Pflege vereint.

Der Autor hat mit seiner theologischen Diss. in großen Denkschritten ein christliches Pflegeverständnis entwickelt, das er prägnant als Begegnungsprozess bis hin in seine trinitätstheologische Verankerung begründet. Die Stärke dieser Arbeit ist ihre theologische Dignität und die Wortmächtigkeit des Autors sowie seine Fähigkeit, Brücken zwischen theologischem Denken und pflegewissenschaftlichen Ansätzen zu entwickeln. Leider bewegt sich der Autor jedoch in konventionellen philosophisch-anthropologischen Bahnen und versäumt in dreierlei Perspektive eine breitere Begründung seines Verständnisses von christlicher Pflege:

1. Er unterlässt den für den aktuellen human- und sozialwissenschaftlichen Diskurs zur Pflege immens wichtigen Rekurs auf die neuesten Ergebnisse der Neuro- und Biowissenschaften.
2. Er diskutiert und problematisiert das deutsche Gesundheitssystem ohne konkreten Bezug zu den sozialpolitischen Rahmenbedingungen, z. B. den gültigen Sozialgesetzen. Der Pflegebegriff der geltenden Pflegeversicherung bleibt unerwähnt; die politische Debatte um die Zukunft der sozialen Sicherungssysteme wird nicht rezipiert. Der Autor positioniert sich unkritisch auf Seiten der Kritiker des Sozialstaates, ohne seine positive Positionierung zum aktivierenden Sozialstaat kritisch zu hinterfragen bzw. sozialwissenschaftlich fundiert belegen zu können.
3. Er verharrt in seiner Argumentation im christlich-theologischen Paradigma, hebt sogar das Proprium seiner christlichen Argumentation heraus und setzt auf eine letztlich metaphysische Begründung, die heutzutage nicht mehr öffentlich anschlussfähig ist. Er vergibt sich damit z. B. die Chance, den Reichtum alternativer Religionsbeiträge zur Frage von Heil und Heilung zu rezipieren und mit dem christlichen Ansatz zu kontrastieren. Heil- und Heilungskonzepte in verschiedenen Kulturen beruhen auf unterschiedlichen Sichtweisen vom Menschen und von den Systemen, in die er eingebettet ist. Solche Sichtweisen können als unterschiedliche Zugänge zu einer komplexen Wirklichkeit gelten, die wir noch nicht umfassend verstehen. Selbst wenn Sichtweisen nicht vollständig kompatibel sind, können sie einander komplementär ergänzen, bis vielleicht in der Zukunft eine höhere Systemebene erkannt wird, auf der sich die Widersprüche auflösen. Es geht also zunächst nicht darum, ein einheitliches (christliches) Menschenbild zu entwerfen und ein einheitliches (christliches) Pflegeverständnis zu konzipieren, sondern zu erkennen, wie medizinisch-pflegerisches Erkennen und Handeln mit der jeweiligen Kultur zusammenhängt, um neue Handlungsmöglichkeiten in der Gesundheitsvorsorge zu erschließen. Zwei Prinzipien aus der chinesischen Erkenntnistheorie beschreiben kurz und knapp, keineswegs idealistisch und abgehoben, sondern als erlernbare Bedingung von Beobachtung und Erfahrung dieses Denken, das die Multiperspektivität schätzt: „Himmel und Mensch verschmelzen als eins (tian ren he yi)" und „Dinge und Ich verschmelzen als eins (wu wo he yi)".

Frankfurt a. M. Thomas Wagner

„Dunkle Nacht" und Depression, hg. von Regina Bäumer / Michael Plattig. – Ostfildern: Grünewald 2008. 140 S., pb. € 16,90 ISBN: 978–3–7867–2737–8

Es hat sich für mich als sinnvoll erwiesen, die vorliegenden Beiträge des Buches „Dunkle Nacht und Depression" nicht nur als Theologe aus sachlicher Distanz zu lesen, sondern auch als durch Erfahrungen Betroffener. Auf einem mittlerweile langen eigenen geistlichen Weg bin und bleibe ich den Erfahrungen von Gottesnähe und Gottesferne, von Helligkeit und Dunkelheit, dem sogenannten rechten Weg ebenso wie den Um- und Abwegen ausgesetzt. Ich weiß, wie wesentlich es ist, sich diesem geistlichen Spannungsfeld nicht zu entziehen, wenn ich in die Geheimnisse unseres christlichen Glaubens hineinwachse. Der vorliegende Bd. gibt auf diesem Wege Anleitung und Hilfe.

Regina Bäumer und der Karmelit Michael Plattig behandeln zwei hochaktuelle, inzwischen bereits vielgestaltig erörterte Themenfelder der Psychologie und Theologie: „Dunkle Nacht" und Depression. Die Hg. sind als Dozenten an der Phil.-Theol. Hochschule Münster tätig, deren Inst. für Spiritualität sich seit einigen Jahren mit der Frage nach dem Verhältnis von geistlichen und psychologischen Krisenphänomenen beschäftigt. Der wissenschaftlich fundierte Sammelbd. veröffentlicht in allgemeinverständlicher Sprache nun die überarbeiteten Vorträge, die im Februar 2008 bei einem internationalen, interdisziplinären und ökumenischen Symposion in Münster referiert und diskutiert wurden.

Das achtköpfige Autorenteam aus den Bereichen Psychologie/Therapie und Theologie/Seelsorge sucht durch einen sich möglichst gegenseitig befruchtenden Dialog ihrer Fachdisziplinen die Menschen in ihrer je eigenen Lebens- und Glaubenskrise intensiver zu begleiten und ihnen effizienter herauszuhelfen.

Die ersten drei Beiträge (Daniel Hell, Ralf Stolina, Kevin Culligan) fächern die beiden Themengebiete „Dunkle Nacht" und Depression durch historisch erhellende Begriffserläuterungen auf. Der zweite Teil bietet Perspektiven aus dem Praxisalltag (Christiane Geiser, Susanne Hirmer, Birgit Jeggle-Merz). Im abschließenden dritten Teil versucht eine Zusammenschau die Ansätze und Impulse der verschiedenen Autoren und Fachrichtungen zu bündeln und die Ergebnisse für ein Weiterarbeiten, Weiterdenken und v. a. auch Weiterleben zu sichern (Regina Bäumer, Michael Plattig).

Der spanische Karmelit und Mystiker Johannes vom Kreuz (*1542 / †1591) benennt seine geistlichen Anfechtungen bei der Suche nach Gott „Noche Oscura" = „Dunkle Nacht"; einige Psychologen gebrauchen den Begriff „Seelenfinsternis" als Umschreibung für eine depressive Erkrankung. Die Phänomene beschäftigen in ihren Ähnlichkeiten ebenso wie in ihren notwendigen Unterscheidungswahrnehmungen Seelsorger wie Therapeuten im helfenden Umgang mit den Erkrankten oder den mit dem Glauben Hadernden. Für Johannes vom Kreuz ist die „Dunkle Nacht" eine Umschreibung, die eine geistliche Glaubenskrise verbildlicht, die es auszuhalten und zu durchschreiten gilt, um als stetig geistlich Pilgernder im ewigen Licht Gottes letztendlich zu verschmelzen (*unio mystica*). Die bereits gemachten Erfahrungen von Gottesnähe werden erst durch die Erfahrungen der „Dunklen Nacht" radikal auf die Probe gestellt. Erfolgt dann eine weitere Läuterung des Menschen, ist eine weitere Stufe der spirituellen Reise, der sog. „Weg der Erleuchtung", beschritten. Der geistliche Begleiter der betroffenen Person ist aufgefordert, sie zu bestärken, das Verlangen nach Gott

durch Kontemplation und einen vertieften Gebetsstil wieder neu zu nähren. Die spirituelle Krise wird nicht nur als Chance, sondern sogar als unabdingbar für den Weg zur größten Gottesnähe betrachtet. Die geistliche Wanderung braucht in der Krise Mut zum Weitergehen und zum Sich-Wandeln. Sie braucht die Kraft, wie ein Blinder finsterste Täler zu durchschreiten. Das Bildwort „Dunkle Nacht" hat einen prozessualen und häufig zyklischen Charakter und die darin enthaltene geistliche Krise sollte vom Menschen möglichst nicht allein bewältigt werden.

Martin Luther schreibt in einem Brief an einen Ratsuchenden:

„Die Einsamkeit fliehet auf jede Weise, denn er (der Teufel) sucht Euch gerade dann am liebsten zu erhaschen und abzufassen, wenn Ihr alleine seid. Durch Nichtachtung wird dieser Teufel überwunden, nicht durch Widerstand und Disputieren." (zit. 20)

Die Nennung von Symptomen einer Depression – als Wort eine relativ moderne Begriffsprägung des 19. Jh.s – findet sich schon in antiken Schriftquellen, für den heutigen Mediziner oder Therapeuten häufig klar diagnostizierbar beschrieben. So schildert Homer im 8. Jh. v. Chr. Bellerophon als einen Menschen, der unstetig herumirrt und vereinsamt von niederschmetterndem Kummer und schier auswegloser Verzweiflung keine echte Ruhe mehr findet. In vielen Psalmen finden sich bekanntermaßen Exempel für erdrückende Panik und Selbstzweifel, so z. B. in Ps 116,3: „Mich umfingen die Fesseln des Todes, mich befielen die Ängste der Unterwelt, mich trafen Bedrängnis und Kummer." (zit. 10)

Schon in Ps 116,8.9 liest man von der Erfahrung der göttlichen Gnade: „Ja, du hast mein Leben dem Tod entrissen, meine Tränen (getrocknet), meinen Fuß (bewahrt vor dem) Gleiten. So gehe ich meinen Weg vor dem Herrn, im Land der Lebenden." Die Klage des Psalmisten wird zum tröstenden Gebet.

Prof. Daniel Hell, Leiter der Psychiatrischen Universitätsklinik in Zürich, umreißt in seinem Beitrag die grundsätzlichen Bewältigungsansätze einer modernen Depressionstherapie durch den Psychotherapeuten und deutet eine Crux zwischen Psychotherapie und Seelsorge an. Das Interaktions- und Kommunikationsverhalten des depressiv erkrankten Menschen beeinflusst nachhaltig den Aufbau einer guten – als warmen, wertschätzenden und angstfreien – Therapiebeziehung. Achtsamkeit auf die eine Depression bestimmenden Parameter und eine „gesunde" Selbstreflexion sind beim Hilfesuchenden wie beim Therapeuten, ggf. durch Supervision, vonnöten. Bereits in der antiken Philosophie (Platonismus, Stoa, Epikuräer) und auch im frühen Christentum (Apologeten, Wüstenväter) wird in der sog. „Selbstsorge" ein adäquates Verhaltensschema im Umgang mit den spirituellen Anfechtungen gesehen. Hauptziel ist die Aufgabe ängstlicher Sorge um den eigenen Vorteil und Freiraum für die „kluge Sorge" um die Seele (19). Geistliche Exerzitien dienen dabei als probates Mittel zur Heilung und Glaubensfestigung. Ist ein geistlich lebender Mensch in einem länger anhaltenden Stadium der „Dunklen Nacht" und weist er Symptome einer klinischen Depression auf, wird man zumeist einer medizinischen bzw. psychotherapeutischen Behandlung den Vorrang einräumen. Ein erfahrener Seelsorger wird sich aber weiterhin um eine Bewältigung der spirituellen Krise bemühen. Als ein gemeinsamer Aspekt im Umgang mit der Vielgestalt der Krisenphänomene lässt sich u. a. das bewusste Zuhören und das Lauschen und richtige Interpretieren der verbalen oder auch nur körpersprachlichen Resonanz des Hilfesuchenden auf seinen geistlichen Begleiter oder Therapeuten anführen. Hilfreiche Begleitung und Therapie fußt auf der jeweiligen umsichtig assistierten Selbstverortung.

Die Beiträge des Sammelbd.es vermögen es, den Leser für die wesenhaften Unterschiede zwischen „Dunkler Nacht" und Depression sensibler werden zu lassen . Die fachspezifischen „Copingstrategien" zu den Problemstellungen sind nur in jeweiligen Einzelbetrachtungen und individueller kontextbezogener Analyse eines möglichst erfahrenen Seelsorgers bzw. Therapeuten fruchtbringend. Innerhalb der Literaturfülle zum behandelten Thema werden dem Leser im Buch zahlreiche neue Impulse zur Problematik geboten. Die Ausführungen führen Fachleute wie interessierte Laien äußerst sachgerecht und mit der notwendigen Differenziertheit in das Thema ein. Bei einem weiteren Symposion bzw. einer Publikation wäre es zudem erhellend, z. B. buddhistische Zen-Meditationslehren oder auch die tiefenpsychologischen Bezüge von C. G. Jung zur „Dunklen Nacht" zu behandeln und zu erörtern.

Münster Carl B. Möller

Grümme, Bernhard: **Religionsunterricht und Politik**. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 282 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–17–020821–6

Ist mit der Verabschiedung des religionspädagogischen Konzepts eines problemorientierten Religionsunterrichts nicht auch eine genuin politische Dimension des Religionsunterrichts verabschiedet worden? Drohen nicht die gegenwärtigen Konzepte des Religionsunterrichts durch die Wende innerhalb der Religionspädagogik in den letzten beiden Jahrzehnten zur Ästhetik, zur Wahrnehmung, zur biographischen Thematisierung, zum religiösen Erlebnis als Kompensation für schwindende religiöse Sozialisation und fehlende religiöse Erziehung (12) in die Drift einer Innerlichkeit und Entpolitisierung zu geraten, die den Religionsunterricht für Indoktrination anfällig macht und ihn seines ideologiekritischen Potentials beraubt, was nicht zuletzt der politischen Pointe des christlichen Glaubens selber widerspräche (13)? So lauten die beiden zentralen Fragen der vorliegenden Untersuchung. Diese sind dabei nicht ganz neutral gestellt, denn in der Tat kommt der Autor in seiner Bestandsaufnahme kirchlicher Verlautbarungen und Richtlinien zum Religionsunterricht, des Grundlagen- und Bildungsplans sowie gegenwärtiger religionspädagogischer Konzepte (u. a. ästhetisches Lernen, performativer RU, Compassion) zu dem zusammenfassenden Fazit: Zwar ließen sich durchaus Hinweise auf politische Aspekte religiösen Lernens finden, sie würden jedoch nicht als durchgängig wesentliche Dimension ausgefaltet (mit Ausnahme des Grundlagenplans). Allerdings ließe sich auch nicht die Tendenz einer Privatisierung und Verinnerlichung oder politischer Abstinenz als markanter Wesenszug ausmachen. Dennoch unterlaufe der Religionsunterricht insgesamt wesentliche Merkmale seines inhaltlichen Profils, er reflektiere nicht deutlich genug seine komplexe politische Verortung und Vernetzung und bliebe in formaler Hinsicht nicht hellsichtig in Bezug auf seine ideologiekritischen Implikationen (100). So sei kritisch zu fragen, „ob ein solcher RU noch in hinreichender Schärfe und Nachhaltigkeit seinen Beitrag zum Bildungsauftrag der Schule zu leisten vermag" (ebd.).

Angesichts dieses Befundes ist es das erklärte Anliegen des Autors, die politische Dimension wieder explizit und stärker im Religionsunterricht zu verankern, dies nicht zuletzt, weil dem christlichen Glauben selbst eine zutiefst politische Dimension innewohne, die es aufgrund ihrer gesellschaftskritischen und ideologiekritischen Potenz unbedingt wahrzunehmen und im Religionsunterricht virulent zu halten gelte, ohne damit einer Politisierung des christlichen Glaubens oder des Religionsunterrichts das Wort zu reden. Sein Anliegen würde allerdings nur ungenügend erfasst, ginge es ihm lediglich darum, eine vernachlässigte Dimension didaktisch neu in den Religionsunterricht einzuspeisen. Das Anliegen der Studie reicht deutlich weiter. Die Verankerung einer politischen Tiefendimension im Religionsunterricht stellt für den Autor in erster Linie eine bildungstheoretische Aufgabe dar, die zum einen das Verhältnis von Religionsunterricht und Politik zu klären und zum anderen religionspädagogisch auszuweisen hat, dass der Religionsunterricht in seiner politischen Tiefendimension elementar zur Bildung gehört, dass er die Kompetenzen von Schülerinnen und Schülern wesentlich mitbestimmt, also einen wichtigen Beitrag zur Bildung unter den Bedingungen der Moderne leistet und damit zu Recht einen Platz im öffentlichen Bildungssystem beanspruchen kann.

Diese komplexe Aufgabe geht der Autor in zwei großen Teilen seiner Untersuchung an. Dabei ist der erste Teil notwendigen Vergewisserungen und Klärungen gewidmet, u. a. zum zugrunde gelegten Politikverständnis, zur politischen Bildung, zum politischen Lernen, zur politischen Dimension des Glaubens und zur politischen Dimension religiöser Bildung. Der Autor geht von einem weiten Politikverständnis aus, das politisches Handeln nicht ausschließlich auf staatliches Handeln und das staatlicher Institutionen bezieht, sondern eher in einem zivilgesellschaftlichen Sinne auf Diskurspraktiken zur Erreichung gemeinsamer Entscheidungen abzielt, an denen auch nicht unmittelbar staatliche Institutionen wie Parteien, Nichtregierungsorganisationen, Medien oder Kirchen mitwirken (25). Aus diesem Verständnis heraus erhalten dann auch Fragen der Ökonomie, der Medien, der Freizeitgestaltung, der Werthaltungen, der machtförmigen Gestaltung des Zusammenlebens, der Bildung und der Religion einen politischen Charakter, auch wenn sie – so der Autor – darin nicht aufgehen (27). Der Religion kommt in diesem Ansatz eine öffentliche (politische) Rolle zu, die im Anschluss an das Modell diskursiver Öffentlichkeit und im Rekurs auf José Casanova und Edmund Arens als öffentliche Religion gefasst wird (28–34). Politische Bildung zielt nun auf die Entwicklung politischer Mündigkeit, Urteilsfähigkeit, letztlich auf einen „‚demokratischen Habitus', der zur Teilhabe und Gestaltung eines demokratischen Gemeinwesens befähigt" (39), eine Klärung, die für die anschließende Unterscheidung zwischen politischem, sozialem und diakonischem Lernen Bedeutung hat. Denn dort soll aufgezeigt werden, dass soziales/diakonisches Lernen, auf Solidarität, vernünftige Selbst- und Mitbestimmung abzielend, zwar unabdingbar zum Religionsunterricht gehört, aber nicht automatisch zur Erschließung des Politischen in der Lebenswelt und zu politischer Handlungs- und Urteilsfähigkeit führt, sondern eher auf der Ebene individueller Verhaltensveränderungen verbleibt, auch wenn eine strukturelle und ideologiekritische Dimension mitreflektiert werden müsste. Damit bleibt für den Autor die Frage, „inwiefern dies dem politischen Charakter der biblischen Botschaft selber gerecht wird" (42f) und ob nicht eine Reduktion auf das Soziale deren grundstürzende transformatorische, kritisch-befreiende Pointe unterlaufe (43). Dass angesichts dieser Vergewisserungen die politische Dimension des Glaubens im Rückgriff auf Bonhoeffer, die Befreiungstheologie und die politische Theologie begründet und ihr anamnetischer sowie ideologiekritischer Charakter betont wird, liegt ganz auf der Linie der Argumentation insgesamt.

Der zweite Teil der Untersuchung hat nun das Ziel, auf dieser Grundlage Perspektiven für einen Religionsunterricht, dem bildungstheoretisch die politische Dimension eingeschrieben ist, zu entwickeln und diese als wesentlichen Bestandteil religiöser Bildungsprozesse auszuweisen (101). Ausgangspunkt ist dabei zum einen die Moderne als bildungstheoretische Herausforderung (103–109), die Klärung des Verhältnisses von Bildung und Erziehung (111–114) sowie von religiöser Bildung, die im Anschluss an Helmut Peukert als elementarer Beitrag zur Subjektwerdung und kritisch-transformative Bildung bestimmt wird, und zum anderen eine Situationsvergewisserung (117–136) der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage (u. a. Pluralisierung, Individualisierung, Säkularisierung, Virtualisierung und Naturalisierung). Nachfolgend wird ein politisch sensibler Bildungsbegriff über die Merkmale parteiisch, wahrnehmend-konfrontierend, kritisch-informierend, emanzipatorisch, transformatorisch, subjektorientiert, anamnetisch-temporal und pluralitätsfähig bestimmt (137–148). Auf dieser Grundlage erfolgt die eigentliche wissenschaftstheoretische Konzeptualisierung, die auszuweisen sucht, dass die politische Dimension nicht als Grundkategorie jeder religionspädagogischen Bildungstheorie anzusetzen ist, sondern vielmehr als *eine* Dimension in die gegenwärtigen religionspädagogischen Konzepte eingeschrieben werden müsste, wolle man nicht erneut einer Vereinseitigung und Politisierung und damit einer Funktionalisierung des Religionsunterrichts erliegen (148). Ein solch integratives Verständnis hat den Vorteil, dass auf der einen Seite innerhalb der erfahrungsorientierten Ansätze die gesellschaftlich-strukturellen Wirkungs- und Begründungszusammenhänge wahrgenommen werden können sowie ideologische und politische Verflechtungs- wie auch Instrumentalisierungszusammenhänge des Religionsunterrichts selbst aufgedeckt werden könnten und auf der anderen Seite durch die erfahrungsorientierten Konzepte eine in heutiger Zeit notwendige Verlangsamung geleistet sowie eine spirituelle Dimension und insgesamt eine Nicht-Funktionalisierung eingebracht werden könnte (155).

In den abschließenden Kap.n wird versucht, diesen integrativen Ansatz im Hinblick auf dann notwendige Bausteine einer politischen Dimension des Religionsunterrichts weiter zu entfalten. Dabei erfolgt eine Darlegung notwendiger Kompetenzen (Wahrnehmungs-, Handlungs-, Beurteilungs-, Kommunikations- und Inhaltskompetenz), eine kritische Auseinandersetzung mit dem Subjektverständnis im Zusammenhang des religiösen Lernens und mit den notwendigen didaktischen Prinzipien, die auf die politische Dimension hin entfaltet werden. Im Rekurs auf die kritisch-konstruktive Didaktik Klafkis werden nachfolgend – allerdings eher kursorisch – mögliche Inhalte als Bearbeitung von „Schlüsselproblemen" vorgestellt, da die politische Dimension des Religionsunterrichts mit Lämmermann als Brücke zwischen Schlüsselproblemen und Kompetenzen begriffen werden könne (213), und als letzter Schritt werden didaktische Werkzeuge vorgestellt, die sich jedoch eher im Bereich des schon Vertrauten bewegen. Die Studie schließt mit einem Blick auf die Aufgaben der Lehrkräfte angesichts einer politischen Dimensionierung des Religionsunterrichts – und auch hier noch einmal auf die notwendige ideologiekritische Aufgabe – sowie mit zusammenfassenden Thesen.

Kein neues religionspädagogisches Konzept wird hier vorgelegt. Vielmehr macht der Autor sehr luzide auf eine gefährliche Verengung der fast ausschließlich erfahrungsorientierten Ansätze in der gegenwärtigen Religionspädagogik aufmerksam. Das große Verdienst der Studie liegt darin, nicht selbst den Entpolitisierungs- und Verinnerlichungstendenzen zu erliegen, sondern im Gegenteil auf die unabdingbare Notwendigkeit der politischen und ideologiekritischen Dimension eines Religionsunterrichts hinzuweisen und diese bildungstheoretisch auszuweisen. Nur ein Religionsunterricht, der in dieser Weise gegen den Strom schwimmt, ist als genuiner Teil einer allgemeinen Bildung anzusehen und ist ein Religionsunterricht, der den Anforderungen der Moderne gerecht wird. Dabei werden sowohl die Analysen als auch die bildungstheoretische Konzeptualisierung detail- und perspektivenreich vorgenommen und überzeugen in ihrer Schlüssigkeit. Die gegenwärtig notwendige bildungstheoretische Begründung des Religionsunterrichts wird hier vorangetrieben und damit auch ein wichtiger Beitrag zum Verhältnis von Religion und Bildung geleistet. Dies hat nicht zuletzt Bedeutung für die Verortung und Selbstvergewisserung der Religionspädagogik.

Münster Judith Könemann

Religionspädagogik in systemischer Perspektive. Chancen und Grenzen, hg. v. Michael Domsgen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 155 S., kt € 24,80 ISBN: 978–3–374–02738–5

Der vorliegende Bd. ist eine Dokumentation zu einem Symposium an der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. in Halle-Wittenberg, auf dem im Oktober 2008 das Projekt einer sog. „systemischen Religionspädagogik" diskutiert und geplant worden ist. Mit diesem Begriff benennt der Hg. Michael Domsgen das Anliegen, „eine Forschungsstrategie zu entwickeln, die systemisches Denken als verbindliche Erkenntnisperspektive zu Grunde legt" (15). Dieses systemische Denken soll sowohl die Wahrnehmung als auch die Deutung und Beurteilung von religiösen Themen, Phänomenen und Kontexten prägen und durchdringen. Es geht D. und seinen Mitstreitern also um eine Neukonzeption evangelischer Religionspädagogik im Referenzrahmen der Luhmannschen Systemtheorie. Hintergrund dieses Projektes, zu dem Martin Rothgangel (Wien), Bernd Schröder (Saarbrücken), Christian Grethlein (Münster), Friedrich Schweitzer (Tübingen), Helmut Hanisch (Leipzig) und Frank Lütze (Halle) beigetragen haben, ist die schwierige Situation der evangelischen Kirchen in den Bundesländern Ostdeutschlands. Hier steht die Religionspädagogik vor einer ganzen Reihe von Aporien, die sich in den alten, noch christlich geprägten Bundesländern in dieser Schroffheit bisher noch nicht gezeigt haben.

Bereits in seinem Vorwort macht D. darauf aufmerksam, dass eine Engführung der Religionspädagogik auf einen Lernort, wie sie in den alten Bundesländern v. a. mit Blick auf den schulischen Religionsunterricht, in den neuen Bundesländern dagegen mit Blick auf die Gemeindepädagogik betrieben worden ist, angesichts dieser schwierigen Ausgangssituation nicht hilfreich und zielführend für den Prozess theologischer Praxis ist. D. entwirft im Gegensatz dazu die systemische Religionspädagogik, welche „den Lernprozess vom lernenden Subjekt aus" betrachtet und „gleichzeitig die prägende Kraft der Lernorte angemessen berücksichtigen" (19) will. Eine so ausgerichtete religionspädagogische Forschung muss danach fragen, „wie Menschen Impulse aus verschiedenen Lernorten aufnehmen, verarbeiten und daraus ihre Wirklichkeit konstruieren. Verbunden werden diese beiden Perspektiven im Begriff der Ko-Konstruktion." (ebd.) Damit sind das Programm und die Grundstruktur einer systemischen Religionspädagogik, wie sie der Hg. versteht, genannt: In einem von Luhmann entliehenen Begriffs- und Referenzrahmen soll eine konstruktivistische Religionspädagogik entfaltet werden, die zum einen eine stärkere Systematisierung und Durchdringung der verschiedenen Lernorte zur Aufgabe hat, zum anderen aber die altersgemäße Ausprägung von Religion im Kontext der Lebensgeschichte im Sinne eines stark biographischen Ansatzes ernst nimmt.

Für dieses Anliegen hat D. eine ganze Reihe namhafter Mitstreiter gefunden, die mit je eigenen Forschungsschwerpunkten zu dem Projekt „systemische Religionspädagogik" beitragen. So referiert *Martin Rothgangel* verschiedene systemische Ansätze in Pädagogik und Theologie, um v. a. die theologische Auseinandersetzung mit der Luhmannschen Systemtheorie darzustellen und zu bewerten (27–46). *Bernd Schröder*, ausgewiesener Experte für die historische Dimension des religionspädagogischen Forschens, liefert im zweiten Schritt eine gründliche Begriffsgeschichte und Begriffsreflexion zu den Schlüsselbegriffen der religionspädagogischen Disziplin. Dabei werden v. a. der Begriff der Bildung sowie die Begriffe Lernen, Sozialisation und Emanzipation als Schlüsseltermini einer sich immer stärker auf den Lernort Schule verengenden religionspädagogischen Theorie ausgemacht (47–72). *Christian Grethlein* widmet sich der Frage, wie eine umfassende Lernorttheorie mit Blick auf die religionspädagogischen Aufgabenstellungen in unserer säkularen und zunehmend posttraditionellen Gesellschaft möglich ist (73–92). *Friedrich Schweitzer* steuert in seinem Beitrag die biographische Perspektive religiösen Lernens bei und markiert bereits in der Überschrift zu seinem Beitrag – „Überlegungen zu Sinn und Grenzen systemischer Ansätze" –, dass er dem Anliegen und dem Ansatz einer systemischen Religionspädagogik doch eher kritisch gegenübersteht (93–112). Die Beiträge von *Helmut Hanisch* und *Frank Lütze* schließlich wenden sich den Fragen der religiösen Kommunikation im Kontext systemisch verstandener und entsprechend gedeuteter Lernprozesse zu (127–154).

Insgesamt liefern die Beiträge die wissenschaftstheoretischen Grundlagen für den Entwurf der systemischen Religionspädagogik, deren Grundstruktur sich wie folgt identifizieren lässt: Es geht um eine systemtheoretisch gedeutete Entfaltung der religionspädagogischen Theorie mit dem Schwerpunkt auf der Perspektive des lernenden Subjekts an den verschiedenen Lernorten von Religion und Glaube, also um die Frage, wie sich Religionspädagogik in heutiger Zeit in Familie, Kindergarten, Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung gestalten und weiterentwickeln muss. Das gesamte Anliegen der systemischen Religionspädagogik ist in der Form, wie es vorliegt, ein dezidiert protestantisches. Alle Beitragenden des Bd.es sind renommierte evangelische Kollegen aus dem Bereich der Praktischen Theologie bzw. Religionspädagogik. Die Frage, inwieweit es für eine systemische Religionspädagogik auch hilfreich, vielleicht sogar notwendig wäre, andere Perspektiven wie etwa die katholische oder aber auch die jüdische und muslimische in den Reflexionsprozess zu integrieren, wird leider nicht angesprochen oder bearbeitet. Vielleicht ist dies ein bedauernswerter Reflex auf den ostdeutschen Kontext des Projektes am Standort Leipzig. Eine systemische Religionspädagogik, die sich nicht nur der Situation in Ostdeutschland, sondern auch den ganz anders gestalteten Verhältnissen in den hoch pluralen Regionen der Ballungsgebiete in den alten Bundesländern widmen will, muss sicher weiter aufgestellt sein. Es war Friedrich Schweitzer überlassen, kritische Worte zum Projekt an sich unter dem Stichwort ‚Grenzen' anzumerken. Er schreibt am Schluss seines Beitrags: „Ich plädiere dafür, bei der Weiterentwicklung von Religionspädagogik als Disziplin nicht den Weg der Entwicklung immer weiterer Adjektiv-Religionspädagogiken (‚systemische Religionspädagogik', ‚performative Religionspädagogik' usw.) zu begehen, sondern eben von der Religions-

pädagogik als einem theoretischen und praktischen Zusammenhang, der durch Impulse, sei es systemischer, performativer oder anderer Art, bereichert, aber eben nicht insgesamt bestimmt oder gar ersetzt werden kann." (109) Dem ist nichts hinzuzufügen.

Münster Clauß Peter Sajak

Liturgiewissenschaft

Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, hg. v. Rudolf Voderholzer. – Regensburg: Pustet 2009. 359 S. (Ratzinger-Studien, 1), kt € 24,90 ISBN: 978–3–7917–2213–9

Seit 2008 liegt als erster von insgesamt 16 geplanten Bd.en der „Gesammelte[n] Schriften" Joseph Ratzingers, die bei Herder in Freiburg erscheinen, Bd. 11 unter dem Titel „Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz" vor. Dass die Edition seiner Schriften mit dieser Thematik beginnt, geht auf den ausdrücklichen Wunsch Papst Benedikts zurück und zeigt, welche Bedeutung er der Liturgie zumisst. Diese Edition erscheint korrekt unter seinem bürgerlichen Namen, da diese Schriften (so jedenfalls Bd. 11) vor seiner Wahl zum Bischof von Rom erstellt wurden, aber auch – so teilt der Direktor des Instituts Papst Benedikt XVI. in Regensburg, der Trierer Dogmatiker Rudolf Voderholzer, mit –, weil das Gesamtwerk theologisch unabhängig davon diskutiert werden soll, dass der Vf. nunmehr Papst ist. Das Inst. hat sich vorgenommen, zum Erscheinen eines jeden Bd.es ein Symposion zu veranstalten, wobei das zur „Theologie der Liturgie" im März 2009 stattfand. Vier der dort gehaltenen Vorträge sind nach Auskunft des Vorworts „Grundbestand der im ersten Band der Ratzinger-Studien versammelten Beiträge" (8).

Das sind insgesamt 14, von denen fünf keinen unmittelbaren Bezug zu den Publikationen R.s haben, so: Jörg Splett, Gebet zur ewig allwissenden Allmacht?; Karl-Heinz Steinmetz über die liturgische Partizipation der Laien im späten 14. Jh.; Clemens Sedmak, Liturgie und Armutsbekämpfung (hier hätten sich allerdings leicht Anknüpfungspunkte zur Enzyklika „Deus caritas est" von 2005 herstellen lassen; vgl. K. Richter, Liturgie und Diakonie, in: Liebe ist möglich und wir können sie tun. Kontexte und Kommentare zur Enzyklika „Deus caritas est" von Papst Benedikt XVI., hg. v. Giancarlo Collet u. a., Münster 2008, 165–178); Christian Schütz, Monastisches Leben – gelebte Liturgie? (mit einem Abschnitt zu „Liturgische Bewegung und Mönchtum"); Maurizio Cavagnini mit Überlegungen zur Situation der Kirchenmusik in Italien (auf Italienisch).

Der Titel „Der logos-gemäße Gottesdienst" orientiert sich an dem Schriftwort der *logike latreia* nach Röm 12,1, „das nach Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. das spezifisch christliche Liturgieverständnis kennzeichnet und in dessen Auslegung zentrale Momente einer Theologie der Liturgie zur Sprache kommen" – so der Hg. (8). Eine Zuordnung der Beiträge zu den Abschnitten Systematische Perspektiven, Historische Zugänge, Theologie der Eucharistie und Theologie der Kirchenmusik ist nur bedingt hilfreich.

Wer über diesen Bd. einen Zugang zu R.s Liturgieverständnis gewinnen möchte, beginnt die Lektüre am besten mit Rupert Berger, „Erlebte Liturgie in Ratzingers Studienzeit. Erinnerung aus gemeinsamen Tagen" (78–90). Der Vf. war Kurskollege und Mitprimiziant von R., zudem als Pfarrer jahrzehntelang Mitglied des Liturgischen Inst.s Trier und somit an der Umsetzung der konziliaren Konstitution *Sacrosanctum Concilium* im deutschen Sprachbereich beteiligt, nicht zuletzt auch durch Standardwerke wie sein „Pastoralliturgisches Handlexikon". Er bietet einen Einblick, in welcher Weise R. in Studium und Praxis mit der Liturgischen Bewegung in Berührung kam, der er „eher skeptisch gegenüberstand, sie als rational kalt und ohne Gefühlswärme empfand" (81). Verwiesen wird auf R.s Kritik an der nachkonziliaren Reform, deren Mängel auch „in dem professoralen Eifer zu suchen [seien], mit dem man vom Schreibtisch her konstruiert hat, was lebendiges Wachstum voraussetzen würde" (R.); gerade die deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler hätten die Liturgie als Kult abgelehnt und so zu deren Zerstörung beigetragen. Damit hat er sich schon in den 80er Jahren vornehmlich gegen den Münsterschen Liturgiker Emil Joseph Lengeling gewandt, der mit der überwiegenden Mehrheit seiner Kollegen die Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch begreift, während Kult nur die eine, eben die anabatische Seite des Gottesdienstes bezeichnet. Es verwundert daher nicht, dass R. gerade in seinem grundlegenden Werk „Der Geist der Liturgie" (Freiburg 2000) die Anbetung als Hauptmerkmal der Liturgie betont, weshalb möglicherweise der Wortgottesdienst bei ihm weniger Beachtung findet oder – um nur ein Beispiel zu nennen – seiner Meinung nach das Eucharistische Hochgebet leise gesprochen werden sollte. Auf eine entsprechend kritische Anmerkung des Rez. (K. Richter: ThRv 96 [2000], 324ff) schrieb R., dieser habe „freilich nicht beachtet, dass der Begriff Anbetung, wie ich ihn darstelle, nicht auf den Gebetsakt beschränkt ist, sondern das ganze Leben umfasst" (R., „Der Geist der Liturgie" oder: Die Treue zum Konzil, in: LJ 52 [2002], 111–115, hier 114; dieser Aufsatz fehlt in Bd. 11 der „Gesammelten Schriften"). Mit Recht weist Berger übrigens die Behauptung, die Reform sei das Werk professoraler Schreibtischtäter gewesen, zurück, u. a. mit Verweis auf Annibale Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975 (Freiburg 1988), der auch die bischöflichen Mitarbeiter der Kommissionsarbeit auflistet und deutlich macht, wie jeder Schritt mit Paul VI. abgesprochen war.

Der Paderborner Liturgiker Michael Kunzler befasst sich mit einem wesentlichen Aspekt von R.s Liturgieverständnis: „Die kosmische Dimension der Eucharistiefeier. Zu Fragen ihrer liturgischen Gestalt bei Joseph Ratzinger" (172–204). Er schließt sich dem Liturgiebegriff Lengelings an und lehnt damit den Kultbegriff R.s ab (174). Ausdruck dieser Sicht der Liturgie vornehmlich als Kult, wie Liturgie jahrhundertelang einseitig verstanden wurde, ist bei R. u. a. die Gebetsrichtung gen Osten – in den nachkonziliar umgebauten Kirchen fordert R. zumindest die Ausrichtung auf das Kreuz – als Ausdruck einer kosmischen und eschatologischen Dimension. Kunzler hält es nun mit R. für wünschenswert, dass „für das Gebet und insbesondere für das Eucharistische Hochgebet eine gemeinsame Gebetsrichtung des Priesters mit allen Versammelten auf Christus hin zurückgewonnen wird", wobei es sich von selbst verstehe, „dass alle anderen liturgischen Vollzüge in der Messe davon nicht betroffen sind, sondern besonders die Verkündigung der Heiligen Schrift und andere Teile in direktem Gegenüber von Priester und Gemeinde stattfinden" (203f). Unverständlich bleibt allerdings, wieso es gerade beim Hochgebet eine Ausrichtung auf Christus geben sollte, denn das Gebet wie auch faktisch alle Messorationen richten sich an Gott Vater.

Der Bonner Liturgiker Albert Gerhards, der übrigens trotz vielfach anderer liturgischer Auffassungen von R. wegen seiner Bemühungen, dessen Ansichten verständnisvoll zu begegnen, geschätzt wird, geht der Frage der Gebetsostung fundiert nach: „Vom jüdischen zum christlichen Gotteshaus? Gestaltwerdung des christlichen Liturgie-Raumes" (111–138). Hinsichtlich der angeblich eindeutigen Tradition der Gebetsostung kann er R. Ungenauigkeiten nachweisen. Wichtiger ist jedoch, dass er bei R. eine Überbetonung „einer kosmisch-parusialen Sicht der Eucharistiefeier" feststellt, wobei „das stets aufrechtzuerhaltende Spannungsverhältnis von präsentischer und futurischer Eschatologie" zu kurz kommt und so der „Eindruck [entsteht], dass die präsentische Eschatologie bei Joseph Ratzinger [. . .] eine nur geringe Rolle spielt" (126). Auch im Raum müsse diese Bipolarität zum Ausdruck kommen, denn der Herr ist inmitten seiner Gemeinde anwesend. Mit Recht verweist der Vf. auf die drei Grundgestalten, welche die Eucharistiefeier bestimmen: die dialogische der Wortfeier, die gerichtete des Gebets und die konzentrische des Eucharistischen Mahles, wobei allen drei Gestalten Raum zu geben ist. Das ist unterschiedlich realisierbar, aber besonders angemessen in einer bipolar-elliptisch angeordneten Raumgestalt. In die dazu schon vor einem Jahrzehnt gründlich geführte Debatte wurde die sog. U-Form eingeführt (verwirklicht z. B. in St. Barbara in Moers): Der Altar wird von den Teilnehmern an drei Seiten umstanden, sodass alle einschließlich des Priesters sich beim Hochgebet zur offenen vierten Seite hin ausrichten. Dafür hatte sich G. in ThRv 98 (2002), 15–22 ausgesprochen. Dazu R. in dem oben genannten Beitrag in LJ (Anm. 3): Gerhards „kommt für die praktischen Fragen zu einer ausgewogenen Lösung, der ich durchaus zustimmen kann". Schade, dass G. diese doch erhebliche Modifizierung bei R. gegenüber seiner sonstigen Betonung der Stellung des Priesters in seinem Beitrag hier nicht erwähnt.

Gunda Brüske, Mitarbeiterin am Liturgischen Inst. der deutschsprachigen Schweiz, befasst sich sehr grundlegend mit der Rezeption von Romano Guardini durch R.: „Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie" (91–110). Dabei kommt sie zu vielen bemerkenswerten, bislang aber kaum beachteten Erkenntnissen. U. a. kritisiert sie, „dass das liturgietheologisch hochbedeutsame Aktgefüge von Lobpreis-Danksagung-Gedächtnis [. . .] in den Beiträgen Ratzingers zur Liturgie wenig Raum einnimmt" (101) und eben doch die Anbetung, der Kult im Vordergrund steht.

Der Rez. stellt fest, dass ausgerechnet die einzigen Lehrstuhlinhaber für Dogmatik und Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachraum, Helmut Hoping in Freiburg („Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe", 12–25) und Michael Schneider in St. Georgen, Frankfurt („Zur Erneuerung der Liturgie nach dem II. Vatikanum. Ihre Beurteilung in der Theologie Joseph Ratzingers [. . .]", 139–170), R.s Auffassungen zur Liturgie und ihrer Reform im Wesentlichen unkritisch nachzeichnen. Hoping schließt sich der Forderung nach einer Reform der Reform an, wobei er Äußerungen Benedikts dahingehend interpretiert, dass es nicht bei der Zulassung des vorkonziliaren Ritus bleiben, sondern auf Dauer zu einer Mischform mit dem vatikanischen Ritus kommen werde. Dabei wird den deutschen Bischöfen unterstellt, sie würden das Motu proprio *Summorum Pontificum* von 2007 mit der allgemeinen Wiederzulassung der alten Liturgie unterlaufen. Die konziliar erneuerte Liturgie wird als „fabrizierte Liturgie" (21) desavouiert. Schneider bringt aber, ohne dazu eindeutig Stellung zu nehmen, eine Gegenstimme zu R., nämlich den Maria Laacher Liturgiker Angelus A. Häußling, ausführlich zu Wort.

Der Benediktbeurer Liturgiker Josip Gregur stellt v. a. das Opferverständnis in den Mittelpunkt: „Fleischwerdung des Wortes – Wortwerdung des Fleisches. Liturgie als logike latreia bei Joseph Ratzinger" (46–75). Er findet durchaus kritische Anmerkungen zu Aussagen R.s, so wenn er die „eigentliche Ostung der Heiligen Messe" im Blick auf Brot und Wein während des Hochgebetes sieht und daher der Blick auf das Kreuz „sekundär" sei, da „dessen Symboldichte weit hinter die Realsymbolik der eucharistischen Gestalten treten muss. Ebenso sekundär scheint das Motiv des Zugehens auf die im Osten aufgehende Sonne, wenn man bedenkt, dass das Hochgebet durch Christus an den Vater gerichtet wird, Christus also schon als das Wodurch des Gebetes präsent ist." (70) Selbstredend lehnt er auch ein „stilles" Hochgebet ab, denn in ihm „wird der Vater gerade dadurch verherrlicht, dass seine Großtaten inmitten der Gemeinde bekannt werden" (69).

Zu dem Beitrag des Philosophen aus Benediktbeuern, Stefan Oster, über R. und die Lehre der Transsubstantiation (205–232) muss sich der Liturgiewissen-

schaftler nicht äußern. Hingewiesen werden muss aber auf den Grazer Kirchenmusiker Franz-Karl Praßl, „‚Psallite sapienter'. Joseph Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik" (278–300). Immerhin ist ein Siebtel der Beiträge in Bd. 11 der Schriften R.s der Kirchenmusik gewidmet. Es handelt sich um eine gründliche und lesenswerte Abhandlung zu den Fragen, die sich der Kirchenmusik seit der Liturgiereform des II. Vatikanums stellen.

Der Rez. ist der Auffassung, dass eine umfassende Auseinandersetzung mit Bd. 11 von R.s Schriften sinnvoll wäre, wobei es ja schon eine Fülle von Stellungnahmen zu seinen über die Jahre hin verstreut erschienenen Äußerungen zur Liturgie gibt. Das allerdings leistet der vorliegende Bd. insgesamt nicht.

Münster Klemens Richter

Weigl, Norbert: **Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.** Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet". – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 546 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 21), kt € 54,00 ISBN: 978–3–7917–2185–9

Bereits der Untertitel dieses Buches lässt aufhorchen: Muss er nicht lauten: „Eine Untersuchung zur Sonntagspredigt in der Messfeier […]"? Doch die gewählte Reihenfolge der Substantive ist wohl korrekt gesetzt. Denn die vorgelegte liturgiewissenschaftliche Diss. von Norbert Weigl aus München will sich nicht in die Vielzahl homiletischer Studien einreihen, die aus der Aufwertung der Homilie in der katholischen Messliturgie nach dem II. Vatikanischen Konzil erwachsen sind. Die „liturgische Predigt" soll auch nicht als „exotische Spielart" der Predigt in der Messfeier untersucht werden. W.s großes Verdienst besteht vielmehr darin, auf einen ursprünglichen Sinn der Grundlage jeder Predigt in der Messfeier aufmerksam gemacht zu haben: auf den „textus sacer" (SC 52), unter dem das Konzil neben den Schriftlesungen auch die Gebete, Gesänge und Riten der Messfeier verstanden wissen wollte. Bei Beachtung dieser Leitkategorie erhält die Predigt in der Messfeier einen beinahe neuen Charakter: Sie soll nicht nur zu einem vertieften Verständnis der biblischen Erzählungen und ihrer Relevanz für das Glaubensleben der Gläubigen heute führen. Sie soll vielmehr auch zu einem vertieften Verständnis in der aktiven Teilhabe aller Gläubigen an der gesamten liturgischen Feier als Gedächtnisfeier des Paschamysteriums Jesu Christi beitragen. W.s Studie leistet so einen immens wichtigen Beitrag zur drängenden Frage nach adäquaten Wegen liturgischer Bildung und Mystagogie im Gemeindeleben. Darüber hinaus bildet sie einen wichtigen Baustein zur Erhellung der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils und der Durchführung der Liturgiereform bezogen auf das Verhältnis von Predigt und Liturgie.

Im Mittelpunkt des Werks stehen detaillierte Predigtstudien anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet" aus dem Zeitraum von 1964 bis 2006 (Teil B: 173–502). Die Analysen werden dabei unter drei Aspekten systematisiert: „Die homiletische Begleitung der Liturgiereform"; „Liturgische Texte und Riten der Messfeier als Predigtgrundlage"; „Inhaltliche Erschließung der Messfeier durch die Predigt". Diesen Studien geht ein einführender Abschnitt voran, in dem der Begriff „liturgische Predigt", die zentralen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zu Liturgie und Predigt sowie die Entwicklung nach der Liturgiereform skizziert werden (Teil A: 110–171). Die Ergebnisse der Arbeit werden schließlich in einem dritten Block unter „Spielarten und Voraussetzungen einer liturgischen Predigt" (Teil C: 505–530) präzise gebündelt und zusammengefasst. Komplettiert wird die Arbeit durch ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis zu Beginn (17–104) und durch ein hilfreiches Register zu Autoren, Institutionen, Predigtanlässen und Bibelstellen zum Abschluss (531–546).

In allen Abschnitten legt der Vf. eine äußerst präzise, kenntnisreiche und umsichtige Untersuchung vor. Der Leser erhält nicht nur einen Überblick über das Schicksal der weitestgehend fehlenden Heranführung und mystagogischen Erschließung der erneuerten Messfeier über das Medium Predigt im gewählten Untersuchungszeitraum und anhand der ausgesuchten Predigtzeitschrift. Er erhält vielmehr auch wertvolle, pointierte Informationen über die Zielsetzung liturgischer Bildung im Anschluss an den Liturgiebegriff des Konzils und sein „Formalprinzip participatio actuosa" (Winfried Haunerland); darüber hinaus auch über die einzelnen Etappen der Liturgiereform, über Gestalt und Gehalt der einzelnen Texte und Riten der Messfeier, über Schwerpunkte der deutschsprachigen Eucharistietheologie sowie über die Theologie der Messfeier und ihrer Wirkungen. Insofern übersteigt die vorgelegte Studie weit den auf den ersten Blick zu vermutenden Charakter einer Diss., die eine Predigtzeitschrift auf Implikationen zur Messfeier auswertet.

Einzelne, zentrale Erkenntnisse der Arbeit sollen im Folgenden kurz benannt werden. In dem hinführenden Kap. zur Entwicklung der liturgischen Predigt nach dem II. Vatikanischen Konzil stellt der Vf. eine verhängnisvolle Einengung der Predigtpraxis auf die Predigt in der Liturgie und eine Reduzierung des *textus sacer* auf die liturgischen Schriftlesungen heraus. Dadurch kann sich „das vom Zweiten Vatikanischen Konzil angedachte Proprium einer Predigt in der Liturgie als mystagogische Hinführung zur Liturgie" (156) nicht entfalten. Immer wieder kommt der Vf. auf dieses zentrale Ziel der Predigt zu sprechen, muss aber feststellen, dass „liturgische Texte als Predigtgegenstand zu einer Art ‚Kür' für Liturgieinteressierte werden, während die Bibel eindeutig an erster Stelle steht und das ‚Pflichtprogramm' verkörpert" (158f). Diese ernüchternde Bewertung gilt gleichermaßen für die nachkonziliaren kirchlichen Dokumente wie auch den allergrößten Teil der analysierten Predigten, im Besonderen nach Erscheinen der erneuerten Leseordnung 1969/1970. Sowohl die neue Leseordnung als auch die „Blüte der Bibelwissenschaft in den 1970er Jahren" (160) benennt der Vf. als hauptsächliche Gründe für das Ausbleiben einer vom ganzen *textus sacer* ausgehenden Predigtkultur. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, inwieweit auch die homiletische Ausbildung zu dieser problematischen Entwicklung mit beigetragen hat. Zumindest die von W. genannten homiletischen Standardwerke gehen in dieselbe Richtung.

Immer wieder gelingt es dem Vf., Entwicklungen, Theorien, Hypothesen und Ergebnisse präzise auf den Punkt zu bringen, so auch in seiner Definition zur liturgischen Predigt: „Somit ist letztlich die Predigt liturgisch zu nennen, die innerhalb der Liturgie auf der Basis von Schrift, liturgischen Texten oder liturgischen Riten die Liturgie – das gefeierte Mysterium oder einzelne liturgische Riten und Texte – selbst zum Thema der Verkündigung macht, liturgische Texte und Riten katechetisch ausdeutet, liturgische Vollzüge erklärt und als mystagogische Predigt zu einem tieferen Verständnis der Liturgie und zu einer tätigen Teilnahme der Gläubigen an den liturgischen Feiern hinführt." (171)

Der umfangreiche Analyseteil besticht durch seine synthetische Anlage. So vermerkt W. u. a., dass seitens des Consiliums die Gläubigen zu einer geistigen Vertiefung und Durchdringung der Liturgiereform geführt werden sollen, dass dieser Wunsch dann aber „dem freiwilligen Engagement der einzelnen Seelsorger" (206) überlassen wurde. Auch „Prediger und Katechet" bietet „ab 1966 keine thematischen Predigtreihen mehr zur Erschließung der erneuerten Messliturgie" (212), obwohl das deutschsprachige Messbuch bekanntlich erst 1975/76 eingeführt wurde! Systematisch durchforstet der Vf. dennoch die einzelnen Predigten auf nahezu alle relevanten Einzelaspekte von Sinngehalt und Feiergestalt der erneuerten Messliturgie. Aufschlussreich ist etwa die Feststellung, dass „eine explizite Thematisierung der Zelebrationsrichtung und eine theologische Erschließung der liturgischen Orte […] sich in den Predigten […] nicht finden" (236). In Anbetracht der Tragweite und der aktuellen Diskussionen um die *celebratio versus populum* ein nachdenklich stimmendes Ergebnis der vorliegenden Untersuchung!

Im Kap. zu den liturgischen Texten und Riten der Messfeier als Predigtgrundlage stellt der Vf. Introitus, Tagesgebet, Präfation und Agnus Dei als bevorzugte Texte zur expliziten homiletischen Erschließung oder im Sinne einer Anschlusspredigt heraus, gleichwohl mit einem deutlichen Schwerpunkt in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre und dann erst wieder – allerdings sporadisch – ab den 1980er Jahren. Das Hochgebet wird nie in Gänze und explizit Thema der Predigt, die Riten der Messfeier kommen noch weniger in den Blick als die Texte. Ähnlich verhält es sich auch mit der theologischen Erschließung der Messfeier in ihren verschiedenen Dimensionen und Wirkungen. Dazu passt die Feststellung, dass „eine ausführliche Predigtreihe zur Messfeier […] nicht einmal 2004 im ‚Jahr der Eucharistie' zu verzeichnen ist" (363). Nahezu erschreckend muss man lesen, dass „das Schlüsselwort der Liturgiereform von der ‚tätigen Teilnahme der Gläubigen' in den letzten vierzig Jahren nach dem Konzil kein Thema für die Verkündigung" (382) war, oder dass die Messfeier mehr als „Erinnerungsfeier an Jesus Christus" (411) denn als Aktualisierung des Paschamysteriums skizziert wird. Während die Messfeier zunehmend von ihrer äußeren Gestalt her als Mahl erschlossen wird – die Kategorie des Opfers fällt mit Ende der 1960er Jahre fast völlig weg (vgl. 419) –, so gibt der Vf. zu bedenken, ob „diese einseitige Sicht durch die zweite äußere Gestalt, das gemeinschaftliche Gebet, zu ergänzen" (502) wäre.

In den Schlusskap.n stellt der Vf. die liturgische Anschlusspredigt als die noch am häufigsten belegte Spielart liturgischer Predigt heraus – allerdings mit den schon bekannten Einschränkungen: einmal zeitlich im Hinblick auf die Konzentration bis zum Erscheinen der neuen Leseordnung 1969/70, zum anderen inhaltlich im Hinblick auf den fehlenden mystagogischen Charakter dieser Predigten. Perspektivisch formuliert der Vf. abschließend die notwendigen Voraussetzungen einer liturgischen Predigt: Neben der Beachtung des *textus sacer* als Predigtgrundlage ist besonders das Desiderat gottesdienstlicher, homiletischer und katechetischer Vielfalt hervorzuheben (vgl. 523–526), damit verbunden die Profilierung von eigenständigen Predigtgottesdiensten bzw. außerliturgischer Predigtpraxis und Wort-Gottes-Feiern.

Auch wenn die Analysen auf der Basis nur einer Predigtzeitschrift erfolgt sind und keine empirischen Erhebungen zur Rezeption dieser Predigten vorgenommen wurden, so darf man sich sicherlich nicht der Illusion hingeben, dass die Praxis im Hinblick auf die liturgische Predigt besser aussähe. Es ist wohl eher das Gegenteil der Fall. Mit der Studie von Norbert Weigl liegt damit ein sehr beachtenswertes und zugleich nachdenklich stimmendes Grundlagenwerk zur Rezeptionsgeschichte der Liturgiereform vor, nicht nur im Hinblick auf die Predigt, sondern in Bezug auf die mystagogische Erschließung der erneuerten Messfeier für alle Gläubigen überhaupt. Der Studie ist nicht nur

eine breite Wirkung in der Liturgiewissenschaft oder Konzilsgeschichtsschreibung, sondern v. a. auch in der Homiletik und damit in der zukünftigen Predigtpraxis zu wünschen.

Freiburg i. Br. Stephan Wahle

Ebenbauer, Peter: **Mehr als ein Gespräch**. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie. (Studien zu Judentum und Christentum). – Paderborn u. a.: Schöningh 2010. 320 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–76872–8

Die Studie von Peter Ebenbauer, eine liturgiewissenschaftliche Diss. an der Kath.-Theol. Fak. Bonn, die von Albert Gerhards begleitet wurde, steht in einer Reihe vergleichbarer liturgietheologischer Arbeiten der vergangenen Jahre, die nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Theologien von Judentum und Christentum fragen und für die Theologie des Gottesdienstes, aber auch für die Liturgie als Quelle der Theologie zu neuen, weitreichenden Erkenntnissen gelangen. So vermag auch diese Untersuchung gewohnte Denkmuster der Liturgiewissenschaft zu hinterfragen, das Grundverständnis von Liturgie neu auszuloten und Grundbegriffe wie Anamnese, Epiklese, Lobpreis und Dank im Kontext jüdischer und christlicher Liturgie einer Relecture zu unterziehen. Dafür werden Quellen und Literatur aus dem Judentum ausgewertet, die in der christlichen Liturgiewissenschaft bislang wenig beachtet worden sind, sodass die Arbeit über das engere Thema hinaus für die Theologie wichtige Impulse gibt.

E. hat seine Untersuchung in vier Kap. aufgeteilt. Das erste Kap. „Gegenstand, Fragestellung und Methodik der Studie" (11–93) führt in die Forschungssituation ein und setzt sich kritisch mit älteren Arbeiten auseinander, die sich dem jüdischen Gottesdienst zuwenden bzw. das Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie thematisieren. Publikationen von Odo Casel, Anton Baumstark und Romano Guardini werden diskutiert. Während für Casel das problematische Verhältnis zum AT, aber auch zum Judentum als etwas „Provisorischem" (24) und für Baumstark die Einschätzung der jüdischen Liturgie als ein „in sich selbst zurückgezogenes […] und für die Entwicklung von Theologie, Liturgie und Kirche seit langem marginal gewordenes Phänomen" (30) beschrieben werden, erkennt E. in Guardinis Ansatz einer systematischen Liturgiewissenschaft „eine solide Basis für die Erforschung jüdisch-christlicher Gemeinsamkeiten und Differenzen in ihren liturgischen Traditionen" (32). Für die Gegenwart wird der Leser breit in die derzeitigen Revisionen liturgiegeschichtlicher Modelle eingeführt. Das Bild von jüdischer Liturgie, aber auch des Verhältnisses von jüdischer und christlicher Liturgie ist in den vergangenen Jahren deutlich weiterentwickelt worden. E. informiert über den Diskussionsstand v. a. zur Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes und einiger seiner zentralen Textsorten. Für die liturgietheologische Diskussion der vergangenen Jahre skizziert er das Bemühen um eine neue „Hermeneutik und Methodik der Liturgiewissenschaft im Blick auf jüdische Traditionen" (58). Er begreift jüdischen und christlichen Gottesdienst nach dem Paradigma von Geschwistern, die einander in einer Austauschgeschichte verbunden sind, zugleich in dieser Geschichte aber auch wie Verwandte leben, die sich tragisch einander entfremdet haben (60). Als integrative Basiselemente für das Verständnis beider Liturgien in Gemeinsamkeiten wie Unterschieden nennt er „die verbindenden Fundamente jüdischen und christlichen Gottesglaubens, die Hoffnungs- und Symbolstruktur der Liturgie, ihre eschatologischen Momente, zentrale Gebetsformen und -inhalte, analoge Integrationsweisen von Zeit- und Geschichtsdimensionen in der liturgischen Aktion und verwandte Vollzüge einer zeichenhaften Aktualisierung von Heilsgeschichte, insbesondere das eulogisch-anamnetische Fundament aller liturgischen Handlungen" (60). Diesen Basiselementen begegnet der Leser in E.s Interpretationen liturgischer Texte und Handlungen immer wieder, das Buch erhält damit durchaus den Charakter einer Fundamentalliturgie. Das Programm, das E. schließlich der Studie zugrunde legt, ist das einer Glaubensphänomenologie aus der Liturgie als performativer Wort- wie Symbolhandlung, die „nicht Dogmen sichtet, sondern Lebensvollzüge erforscht" (71). Positiv fällt auf, wie E. theologische Diskurse kritisch aufzugreifen und fortzuschreiben versteht. Im Unterkap. „Zur Differenzierung des Begriffs Liturgie" (76–90) setzt er sich mit Überlegungen von Michael Kunzler und Joseph Ratzinger auseinander, diskutiert, ob der Begriff „Liturgie" christlich exklusiv zu verstehen ist und wie sich Glaubens- und Hoffnungskonzepte in jüdischer und christlicher Liturgie zueinander verhalten. In der kritischen Auseinandersetzung mit beiden Autoren kann er u. a. den Begriff „Liturgie" weiter entfalten.

Das zweite Kap. der Arbeit ist mit „Gebetstheologische Reflexionshorizonte" (94–141) überschrieben. Das, was Gebet als umfassenden Aktionshorizont von Gott und Mensch in Bibel wie Liturgie umgreift, ist das heilsgeschichtliche Gedenken Gottes. Das liturgische Gebet besitzt Offenbarungscharakter, was E. anhand der *Berakah*, die er als „wechselseitiges Anerkennungsgeschehen zwischen Gott und seinem Volk" (107) versteht, mit Blick auf die Innen- (Herzens-) wie Außenseite (Regularien und Vorgaben), die Dialogik des Gebets u. a. untersucht. Gebet ist die symbolische Ratifikation eines Gespräches, das sich in Gott und von Gott her ereignet. Darin offenbart sich Gott, gibt erlösend Anteil an sich selbst, an der Einheit von Zeit, Raum und Wesen in sich (123). E. hebt das „liturgische Miteinander-Beten" hervor und interpretiert es als „die gewährte Teilhabe an Gottes Wort und Werk als ein Austausch von Geben und Empfangen, der das Selbst-Verständnis der Gebetsgemeinschaft wie auch ihr Gottesverhältnis entscheidend prägt" (123). Von hierher leiten sich andere Fragen ab, so nach dem Verhältnis von Liturgie und Ethos, nach den eschatologischen Perspektiven der Liturgie etc.

Im dritten Kap. werden liturgische Gebets- und Verkündigungshandlungen interpretiert (142–254). Die gesamte Hermeneutik dieses Kap.s überzeugt ebenso wie die differenzierte Arbeit an den Quellen und der souverän-kritische Umgang mit der wissenschaftlichen Literatur. Der breite Quellenfundus ermöglicht es dem Vf., sein liturgiegeschichtliches wie -theologisches Können zu entfalten. Untersucht werden Lobpreis- und Dankgebete aus dem Ersten Testament, das Gebet Davids beim Tempelbau (1 Chr 29,10–20), Ps 116, die Amidah, das Benedictus, der Kolosserhymnus, Eucharistiegebete aus der Didache und der Traditio Apostolica, aus dieser zudem die Lichtdanksagung. Detailliert wendet sich die Arbeit der „Offenbarung durch Schriftverkündigung und Gebet" (201) zu und untersucht näherhin den Synagogengottesdienst am Sabbatmorgen, die Schriftverkündigung im Wortgottesdienst bzw. in der Wort-Gottes-Feier sowie am Pfingstfest.

Was sind die Erträge, was die Konsequenzen, fragt ein viertes Kap. (255–276). Im Gebet erfährt sich der Mensch als ganz durch Gott ermöglichtes Subjekt; dies schließt die Befähigung „zu neuem Selbst- und Miteinander-Sein" (255) sowie die Teilhabe am endzeitlich eschatologischen Gnadenhandeln Gottes (vgl. 256) ein. Das ist beiden Liturgien gemeinsam. Doch bereits auf der Strukturebene fallen Unterschiede auf, die sich dann auch theologisch äußern: Jüdische Gebetsanamnese gründet in einem heilsgeschichtlichen Vertrauenserweis, der zu einer angedeuteten, aber noch nicht realisierten Zukunft befähigt (vgl. 257). Vom NT her steht christliches Gebet „im Modus der Gewissheit, der vollendeten Erkenntnis hinsichtlich der bereits gekommenen Endzeit oder Zeitenwende und deren Existenzbedingungen, die nunmehr wie die vergangenen Heilsereignisse in anamnetisch-doxologischen Sprachformen ausgedrückt werden können" (257). Die Gebetssituation hat sich mit dem Christusereignis verändert. E. spielt Unterschiede gegen Gemeinsamkeiten nicht aus, sondern sieht beide Religionen zur „Partnerschaft in der Erwartung" (273) herausgefordert, in der anstelle von Konkurrenz oder nur einem Nebeneinander um Verständnis für die jeweiligen Einzigartigkeiten gerungen werden muss.

Es handelt sich um eine sehr überzeugende, höchst komplexe liturgietheologische Arbeit. E. gelingt eine wissenschaftliche Durchdringung des Symbolgeschehens „Liturgie", die bisherige Diskurse deutlich übersteigt. Er vermag nachkonziliare Israel- wie Liturgietheologie zusammenzudenken und weiterzuentwickeln. Damit leistet er einen wichtigen Beitrag zur Liturgietheologie für den jüdisch-christlichen Dialog, rückt aber auch erneut die Liturgie in den Fokus der Theologie insgesamt. Der glaubensphänomenologische Ansatz, der die Liturgie ins Zentrum stellt, bewährt sich sehr und sollte das Gespräch über die Liturgie als Quelle der Theologie anregen.

Zugleich hat diese Studie in aktuellen kirchenpolitischen Diskussionen Bedeutung, zeigt sie doch nicht nur, wie das interreligiöse Gespräch dazu zwingt, sich um das Verständnis des Anderen zu bemühen, sondern auch, wie christliche Theologie nicht minder ernsthaft und natürlich mit Relevanz für das Selbstverständnis eigene Glaubensvollzüge im Blick auf das Judentum durchbuchstabieren muss. Die Studie belegt, dass in dieser Perspektive gerade eine Israeltheologie mit all ihren Konsequenzen für die Theologie heute unverzichtbar ist. Die Frage drängt sich dann auf, was bspw. das Motu Proprio „Summorum Pontificum" für die Liturgietheologie bedeutet. Die systematisch-theologischen Bedenken, die u. a. Andrea Grillo vorgetragen hat (Stimmen der Zeit 225 [2007], 730–740), findet man hier deutlich bestätigt. So ist diese Arbeit auch eine eminent praktische Arbeit, wie sie überhaupt dazu zwingt, Formen der Liturgie und des liturgischen Gebets immer neu auf ihre theologische Stringenz hin zu befragen. Sie lädt dazu ein, den theologischen Tiefgang der Liturgie zu entdecken und für die Kirche zu erschließen.

Reizvoll wäre es, die Thesen des Buches, etwa zur Subjekthaftigkeit, zum Symbol- und letztlich auch Ritualverständnis, mit den Kulturwissenschaften ins Gespräch zu bringen. Dafür bietet die Arbeit Ansätze, wobei sie sich selbst allerdings doch deutlich auf den binnentheologischen Diskurs beschränkt. Damit hängt eine zweite Frage zusammen: Juden und Christen feiern die Liturgien, die hier untersucht werden, in einer Gesellschaft, die mit den jeweiligen Traditionen und religiöser Gemeinschaft immer weniger vertraut ist. Wie bewähren sich in diesem Umfeld die Überlegungen der Studie? Was an Gottes-, was an Menschenbild lässt sich hier durch die liturgische Feier vermitteln? Wo ist die Dialogik in den Liturgien auch ein Beitrag, inmitten aller Säkularisierungen Gott zu bezeugen? Wie lässt sich Liturgie in säkularisierter Gesellschaft denken, aber auch feiern?

Die auf hohem Niveau geschriebene liturgiewissenschaftliche Studie ist 2010 mit dem Balthasar-Fischer-Preis des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier ausgezeichnet worden.

Erfurt Benedikt Kranemann

Ökumene und interreligiöser Dialog

Scheib, Otto: **Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland**. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689). – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. 3 Bd.e., 1022 S. (Wolfenbütteler Forschungen, 122), pb. € 198,00 ISBN: 978–3–447–06133–9

Die Entstehungsgeschichte des opus magnum von Otto Scheib gemahnt an das Dichterwort von den Schicksalen der Bücher. Im Anschluss an seine Diss. über „Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg, 1522–1528" (veröffentlicht: Münster 1976) fasste der Autor 1975 den Plan zu einer umfassenden Geschichte der abendländischen Religionsgespräche und konnte das Werk im Entwurf bis 1979 abschließen. Durch seine pastorale Tätigkeit als Priester der Erzdiözese Freiburg verzögerte sich die Fertigstellung des Manuskripts bis 1997, die Druckvorbereitung bis 2008. Es ist wohl nicht zuletzt dieser ungewöhnlichen Vorgeschichte geschuldet, dass das vorliegende Werk einen zwiespältigen Eindruck hinterlässt. Einerseits ist es aufs Höchste zu begrüßen, dass diese Arbeit, die so etwas wie die Summe eines Lebensthemas des Autors darstellt, nun endlich der Forschung zur Verfügung steht. Andererseits sind leider einige ärgerliche Mängel zu beklagen. Nicht umsonst betont S., dass sein Werk nur ein vorläufiger, erster Versuch sein könne (11, 19, 644).

Mit diesem Werk liegt erstmals eine umfassende Geschichte der abendländischen Religionsgespräche vor. Dies ist umso bemerkenswerter, als derzeit kein Konsens über die Definition dieses Gegenstandes existiert. Während die entsprechenden Lemmata der jüngst erschienenen Fachlexika den Terminus „Religionsgespräch" in einem weiteren Sinne auf alle Diskussionen zwischen Vertretern verschiedener Religionen oder Konfessionen zu allen Zeiten anwenden, wird er in der kirchenhistorischen Forschung mit Marion Hollerbach und Irene Dingel meist in einem spezielleren Sinn auf die von den politischen Obrigkeiten veranstalteten Gespräche der Reformationszeit angewandt. S. hat sich, unbeirrt von verschiedentlich geäußerter Kritik, für die weitere Auffassung entschieden. Danach ist unter einem Religionsgespräch die partnerschaftliche theologische Diskussion religiöser bzw. theologischer Vorkämpfer der werdenden oder etablierten Konfessionen und Glaubensgruppen zur Entscheidung oder Beilegung eines religiösen Streites zu verstehen (13, 635).

Das nun endlich fertig vorliegende Werk lässt diese Entscheidung als gerechtfertigt erscheinen. Zwar ist es richtig, dass der weit gefasste Begriff des „Religionsgesprächs" an analytischer Schärfe verliert und die Trennlinien zu Reunionsvorschlägen aller Art oder zum Ketzerprozess fließend werden. Doch indem S. akribisch die verschiedenen Unterformen von Religionsgesprächen unterscheidet – „privat oder offiziell, intern oder öffentlich, frei oder förmlich, akademisch oder als Teil von Synoden, Prozessen, Sitzungen von Verfassungsorganen, von Verhandlungen und Konventen aller Art, schriftlich oder mündlich, in streng akademischer Rede oder frei, in der Landessprache oder auf Latein" (635) –, vermeidet er den drohenden Verlust an Erschließungskraft. Mehr noch – er gelangt so zu einer erhellenden Gesamtübersicht über die Entstehung und Fortentwicklung theologischer Diskursformen in unterschiedlichen historischen und theologischen Kontexten.

Chronologisch deckt seine Übersicht den Zeitraum vom frühen Christentum bis zum Erlöschen der Religionsgespräche alten Stils infolge der Trennung von Staat und Kirche im frühen 19. Jh. ab; der Schwerpunkt liegt naturgemäß auf der Reformationsepoche und dem Konfessionellen Zeitalter, als die Religionsgespräche ihre größte Konjunktur erlebten. Nicht aufgenommen wurden Gespräche zwischen Christen und Angehörigen anderer Religionen. Geographisch ist der gesamte Raum der westlich-lateinischen Christenheit (ohne die überseeischen Kolonialgebiete) berücksichtigt; dabei kommen am Rande auch die in Polen, Litauen und Russland geführten Gespräche mit orthodoxen Christen in den Blick.

Innerhalb dieser Koordinaten hat S. sämtliche Unterredungen, die in seine weit gefasste Definition des Religionsgesprächs fallen, aufgenommen. In sechs großen Teilen zeichnet er die Geschichte der Religionsgespräche in Altertum und MA, in der entscheidenden formativen Periode der frühen Reformation in den Jahren 1517 bis 1528 sowie in vier weiteren Perioden nach: den vom beginnenden Konfessionalismus einerseits und vom irenischen Verständigungsideal des Humanismus andererseits geprägten Jahren von 1529 bis 1570, den Jahren von 1570 bis 1630 mit der polemischen Indienstnahme der Gespräche durch die siegreichen Konfessionen und dem Übergang zu in erster Linie politisch motivierten Gesprächen, der von 1630 bis 1740 reichenden Periode der absolutistischen Konfessionspolitik und den im Kontext von Aufklärung und aufgeklärtem Staatskirchentum unternommenen Reunionsgesprächen und Diskussionen der Jahre 1740 bis 1830. Innerhalb dieser Teile werden jeweils gesondert die Religionsgespräche im Reich und in den verschiedenen europäischen Ländern behandelt; abschließend werden die Entwicklungen und Tendenzen des jeweiligen Zeitalters systematisch zusammengefasst.

In der Darbietung des Materials hat S. größtmögliche Vollständigkeit angestrebt. So finden sich neben den großen, bekannten Religionsgesprächen auch zahlreiche lokale und private Unterredungen, die auf der Grundlage von Sekundärliteratur, aber auch gedruckter zeitgenössischer Quellen dargestellt werden. Selbst jene Kontroversen, in denen Gespräche projektiert oder auch nur gefordert, aber nicht wirklich abgehalten wurden, sind berücksichtigt. Das Ergebnis der stupenden Fleißarbeit des Autors ist eine so bisher nicht gekannte Geschichte theologischer Diskurse, die in ihrem Materialreichtum gerade auch im Hinblick auf den außerdeutschen Raum eine wahre Fundgrube darstellt.

Die Ergebnisse des historischen Überblicks können hier nur in den wichtigsten Grundzügen zusammengefasst werden. Danach liegen die Wurzeln der Religionsgespräche in der altkirchlichen Missionsdiskussion mit Nichtchristen einerseits und der dem Synodalverfahren gegen Gemeindeglieder vorgeschalteten „denuntiatio evangelica" nach Mt 18,15–18 andererseits. Im Kampf gegen die Donatisten, die die Autorität der katholischen Kirche nicht anerkannten, übertrug Augustinus die Religionsdiskussion auf den innerchristlichen Bereich, wobei die politische Obrigkeit als Veranstalter und Schiedsrichter fungierte. Im MA kam es dann zur Akademisierung der Religionsgespräche durch die Übernahme der neuen akademischen Diskussionsformen, wobei im Einzelnen Uneinigkeit über die zuständige Schiedsinstanz herrschte. Am Beginn der neuzeitlichen Religionsgespräche stand Luther, der im Ablassstreit statt einer autoritativen kirchlichen Klärung eine akademisch-wissenschaftliche Disputation verlangte, wie sie etwa 1519 in Leipzig versucht wurde, und sich auf das Schriftprinzip und die Lehrautorität der Doktoren berief. Doch es war Zwingli, der mit der ersten Zürcher Disputation die eigentlich evangelische Gesprächsform schuf, bei der Obrigkeit und Bürger als Entscheidungsinstanz wirkten. Eine reformatorische Form der akademischen Schuldisputation begründete demgegenüber 1524 Johann Hess in Breslau. Je nach den aktuellen Bedürfnissen entwickelten sich in den folgenden Jahrzehnten die Grundformen des Religionsgesprächs in unterschiedlichen Richtungen weiter; neben den förmlichen Disputationen und Gemeinde-Konzilien gab es auch im Kontext privater und politischer Ausgleichsverhandlungen immer wieder Gespräche über theologische Streitfragen. Die vom Kaiser initiierten Reichsreligionsgespräche fügen sich so in einen reichen Kontext alter und neuer Diskursformen ein. Dabei ist es aufschlussreich zu beobachten, wie unterschiedlich Häufigkeit, chronologische Verteilung und Funktion der Religionsgespräche in den verschiedenen europäischen Ländern ausfielen. Nicht zuletzt spiegelt sich in der Entwicklung der Religionsgespräche bis zum Ende des Beobachtungszeitraums die allgemeine Entwicklung der Beziehungen zwischen politischer Obrigkeit und Kirche und der staatlichen Religionspolitik zwischen Konfessionalisierung und landesfürstlichem Absolutismus wider. Auch hierzu finden sich in den Zwischenzusammenfassungen der einzelnen Kap. zahlreiche erhellende Beobachtungen und Urteile.

Auch wenn man den Rekonstruktionen S.s nicht immer bis ins Einzelne folgen mag, geben sie jeder weiteren Forschung bedeutende Impulse. Mit seinem Materialreichtum, den ausführlichen Bibliographien und der chronologischen Übersicht über die verschiedenen Gespräche stellt das Werk ein unentbehrliches Arbeitsinstrument dar.

Umso bedauerlicher ist es, dass die Bd.e mit einer Reihe von Mängeln behaftet sind. So ist die Darstellung vielfach nicht auf dem letzten Stand der Forschung. Selbst zu wichtigen Gesprächen sind neue Monographien – von Aufsätzen ganz zu schweigen – oft nicht berücksichtigt. Teilweise haben neuere Titel wenigstens noch Aufnahme in die Bibliographie gefunden, doch Neuerscheinungen nach 2004 wurden grundsätzlich nicht mehr eingearbeitet. Bedauerlich ist auch, dass die Vornamen der Protagonisten fast durchgehend nur abgekürzt angegeben und auch im Register nicht aufgelöst werden; dies erschwert nicht nur die Weiterarbeit, sondern ist auch eine beständige Quelle für Fehler und Verwechslungen (z. B. 216: L. statt A. Osiander; 592: K. statt V. E. Löscher, J. H. statt A. H. Francke). Nicht selten finden sich auch ungewöhnliche und antiquierte Schreibungen von Eigennamen.

Dazu kommt neben zahlreichen Druckfehlern auch eine Reihe inhaltlicher Fehler und Missverständnisse. Ich notiere nur eine Auswahl: Die angebliche Disputation Justins mit Crescens vor Kaiser Marc Aurel dürfte kaum historisch sein (25). Wyclifs Pfarrei hieß Lutterworth (nicht Lutherword, 45), der Name des hussitischen Prager Erzbischofs war Rokycana (nicht Rocykana, 46f). Der letzte Marburger Franziskanerguardian stammte zwar aus Herborn, hieß aber Nikolaus Ferber (111). Der Name des Calvin-Freundes Poullain lautet latinisiert Pollanus (nicht Polleranus, 222). Die Confessio Wirtembergica wurde schon 1551 von Brenz verfasst und 1552 dem Konzil von Trient vorgelegt (229). Die Einführung des Calvinismus in der Kurpfalz geht auf Kurfürst Friedrich III. (nicht II., 230) zurück. „Lord Chamberlain" ist kein Eigenname, sondern eine Amtsbezeichnung am englischen Hof (405). Das Kasseler Religionsgespräch von 1661 wurde von Landgraf

Wilhelm VI. (nicht IV., 566) einberufen, sein Kommissar hieß Dauber (nicht Daule, 567). Der lutherische Unionsbefürworter Pfaff war Tübinger und nicht Hallenser (597).

Die Auswahl der 20 Abbildungen am Ende des zweiten Bd.es erscheint arbiträr, ihre Anordnung folgt keinem erkennbaren Prinzip. Mehr noch: ein und dieselbe Abbildung ist hier zweimal (als Nr. 2 und Nr. 13, S. 650 und 661) aus verschiedenen Büchern abgedruckt und firmiert einmal als Illustration der ersten Zürcher Disputation 1523, das andere Mal als Illustration der zweiten Zürcher Täuferdisputation von 1525. Der vielleicht empfindlichste Mangel des Werkes besteht jedoch darin, dass das rund fünfzig Seiten umfassende Personen-, Orts- und Sachregister praktisch wertlos ist, da die Fundstellen durchweg um bis zu vier Seiten abweichen. Hier hat es – trotz oder wegen der überlangen Entstehungszeit – leider an der notwendigen Sorgfalt gefehlt.

Marburg Wolf-Friedrich Schäufele

"You Will Be Called Repairer of the Breach": The Diary of J.G.M. Willebrands 1958–1961, edited by Theo Salemnik. – Leuven: Peeters 2009. 450 S. (Instrumenta Theologica, XXXII), kt € 44,00 ISBN: 978–90–429–2257–0

The edition in English of the diaries of Johannes Willebrands (1909–2006) fills a significant gap in the knowledge of the role of the first secretary of the "Secretariat for Christian Unity" in the years of the preparation and celebration of Council Vatican II (1959–1965). The diary begins in 1958, when the young W. was appointed episcopal delegate for ecumenical affairs by the archbishop of Utrecht, Bernard Alfrink, and it follows many events during the preparation of Vatican II from the point of view of the newly formed, thanks to the decision of John XXIII, "Secretariat for Christian Unity."

The volume opens with a preface and an introduction by the editor, Theo Salemnik (VIII and 1–30), which includes a synthesis of the biography of Johannes Willebrands, who was named President of the Secretariat for Promoting Christian Unity, succeeding Cardinal Bea after his death in 1969, and appointed archbishop of Utrecht in 1975. The editor also presents the structure of the diary, which consists of three different notebooks (July 31, 1958 to September 27, 1959, 37– 138; May 1, 1960 to August 28, 1960, 139– 204; September 1, 1960 to March 6, 1961, 205– 270). Maria ter Steeg reveals the adventurous discovery of this diary (31– 32), and the translator from Dutch to English, Melanie J. van Ort-Hall, explains the criteria used for the translation (in an annex to the volume there is the original Dutch text, 271– 428).

Despite the 9-month long gap in W.s diary between September 1959 and May 1960, which prevents the reader from seeing details about W.s role in the foundation of the Secretariat for Christian Unity in early 1960 and his appointment as secretary, the diary, edited by Theo Salemnik, provides historians of Vatican II and of the ecumenical movement with a fundamental contribution and detailed information about a series of events leading to the ecumenical shift of Vatican II.

A very important part is the section on "the Rhodes incident" of August 1959 (119–133, in the first diary), during the 12th gathering of the World Council of Churches' Central Committee that took place for the first time in an Orthodox country. It becomes clear here that the relationship in Rhodes between W. and Willem Visser 't Hooft, the president of the World Council of Churches, was tense; at the same time, however, the Rhodes meeting (where Catholic observers were present officially merely as "journalists") led to the creation of a framework for the ethos of the ecumenical work at the council. Before the beginning of the meeting of Rhodes, W. comments on the vision of a union between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church: "The Patriarch [of Constantinople] had received him [Antoine Wenger, journalist for "La Croix"] and said: 'If there are theological differences, then, we'll let the theologians handle that; if there are different interpretations concerning jurisdiction, then, it's a question of the administration, but in the meantime, we will make the union.'" (119, August 18, 1959) The details around the "incident" in Rhodes itself also become clearer, and explain the misunderstanding at the basis of the "incident" in the triangular relationship between the World Council of Churches, the bishops of the Orthodox Church, and Roman Catholic representatives: "Timiadis [Emilianos Timiadis, personal representative of the Ecumenical Patriarch at the World Council of Churches] tells us that one of these days the Orthodox would like to have a meeting with the Catholics who are here (Dumont, Strotmann, Villain, Wenger, and me). They want to prepare a meeting between the Orthodox and Catholics at a later time. I asked whether or not an official from the WCC should be represented in order to avoid giving the impression that we want to do something behind their backs. He told me that the Orthodox want to be alone with us." (123, August 20, 1959)

Also, the dire conditions of Catholic theology on crucial ecumenical issues, such as religious freedom, before Vatican II stand out from the pages of W.s diary: "Visser't Hooft brings up the topic of Religious Liberty. We don't have a paper for this. The commission responsible for this theme is still working on the subject. Dr. Carrillo de Albornoz has written the best they have." (131, August 25, 1959)

Besides "the Rhodes incident", other meetings cast light on the difficult preparation of Catholic theology and of the newly formed Secretariat for Christian Unity before Vatican II, such as in Milan in June 1963 with the archbishop and future pope Paul VI: "We received an audience. The Cardinal [Giovanni Battista Montini] was very modest and cordial. Had full trust in our work and method. We tell him about our idea to make Villa Cagnola into a Catholic Bossey. It's possible to discuss this further." (145, May 11, 1960) Other major characters of the Roman Catholic world in the exciting years immediately before Vatican II emerge vividly from W.s notes, like the theologians Sebastian Tromp and Yves Congar, the ecumenists Dumont and Boyer, and the cardinals Alfrink, Bea, Ottaviani, and Tisserant. Concerning Tisserant, the diary reports an interesting detail about the new decision on the use of the vernacular in the Eastern Liturgy: "Already under Pius XII, a decree had been prepared to forbid the use of the vernacular, but as long as Cardinal Tisserant was head of the Congregation for the Oriental Churches, no one dared to issue it. After he left, the decree was issued." (156, May 20, 1960)

This diary constitutes a necessary component for the historical reconstruction of the ecumenical experience of the Catholic Church at Vatican II, together with the edition of W.s council diaries (Leo Declerck [ed.], *Les agendas conciliaires de Mgr J. Willebrands, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, Leuven, 2009) and with the historiographical work done in and around the 5-volume *History of Vatican II* edited by Giuseppe Alberigo and published between 1995 and 2001, especially by Étienne Fouilloux, Claude Soetens, and Lukas Vischer (and more recently by Mauro Velati in "L'ecumenismo al concilio: Paolo VI e l'approvazione di Unitatis redintegratio", *Cristianesimo nella Storia* 2/2005, 427–476, with in appendix the diary of W. between the crucial week of November 14–20, 1964, 465–476).

This book is exactly the kind of work that the theological and historical debate around Vatican II needs: especially in recent times when the attempt to "normalize" the ecumenical shift of Catholic ecclesiology taking place at the council has become evident (mainly through the attempt to re-interpret the passage "subsistit in" in chapter 8 of the ecclesiological constitution of Vatican II *Lumen gentium*). After reading diaries which describe the main characters of ecumenism at Vatican II, such as W.s, it will be more difficult to minimize the differences between the ecclesiology of the Catholic Church in the preparatory phase and the final result of Vatican II, and to ignore the mind of the council about ecclesiology and ecumenism.

St. Paul Massimo Faggioli

La salvezza. Prospetti soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale. Atti del VII Simposio intercristiano, Reggio Calabria, 2–4 settembre 2001. Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università *Antonianum* di Roma e Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell'Università *Aristoteles* di Tessalonica, a cura di Paolino Zilio / Luisa Borgese. – Venezia/Mestre: Edizione Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini 2008. 347 S. + XXXII farbige Bildtafeln (Simposi intercristiani, VII), brosch. [ohne ISBN]

L'eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico. Atti del IX Simposio intercristiano, Assisi, 4–7 settembre 2005. Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università *Antonianum* di Roma e Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell'Università *Aristoteles* di Tessalonica, a cura di Luca Bianchi. – Venezia/Mestre: Edizione Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini 2007. 324 S. (Simposi intercristiani, IX), brosch. [ohne ISBN]

San Giovanni Crisostomo. Ponte tra Oriente e Occidente. Atti del X Simposio intercristiano, Isola di Tinos (Grecia), 16–19 settembre 2007. Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università *Antonianum* di Roma e Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell'Università *Aristoteles* di Tessalonica, a cura di Luca Bianchi. – Padova: Edizione San Leopoldo 2009. 230 S. (Simposi intercristiani, X), brosch. € 10,00 ISBN 978–88–96579–00–8.

Seit fast 20 Jahren organisieren das Inst. für Spiritualität an der römischen Hochschule des Franziskanerordens und die orthodoxe theol. Fak. der Univ. Thessaloniki in etwa zweijährigem Abstand theologische Symposien. Die Themen waren bei den ersten Begegnungen stärker auf Spiritualität und Mönchtum hin ausgerichtet, später wurden eher dogmatische Fragestellungen behandelt, die der Natur der Treffen entsprechend immer in ökumenischer Perspektive standen und die gemäß der Tradition der Gespräche unter dem Aspekt der Spiritualität behandelt wurden. Die Bd.e dokumentieren die Vorträge der Symposien sowie die eingegangenen Grußworte kirchlicher Autoritäten und sind mit einem erläuternden Kap. der bzw. des Hg.s versehen, das die Referate noch einmal zusammenfasst und kontextualisiert. Register fehlen leider. Einige Autoren sind in zwei oder allen drei Bd.en

vertreten, andere haben nur an einem der Symposien aktiv teilgenommen, sodass sich eine gewisse Kontinuität ergibt, aber auch immer neue Ansätze zu erkennen sind. Den Hg.n ist bewusst, dass man mit solchen Bd.en derart weit gefasste Themen nicht umfassend behandeln kann, sondern dass in den einzelnen Artikeln jeweils nur zentrale Aspekte des jeweiligen Themas beleuchtet werden können.

Der Bd. zur Erlösung enthält 16 Beiträge, von denen hier nur einige exemplarisch genannt werden sollen. *Yannis Spiteris* hebt die östliche Sichtweise der Erlösung als Vergöttlichung hervor und vergleicht sie mit der westlichen Konzeption (21–37). Ungeachtet der bestehenden Unterschiede findet er v. a. bei den Mystikern analoge Erfahrungen, wobei er Gregorios Palamas mit westlichen Mystikern (v. a. Meister Eckhart) vergleicht. *Michele Mazzeo* (63–84) und *Joannis Karavidopoulos* (85–99) befassen sich mit den paulinischen Erlösungsvorstellungen. *Maria Kazamia-Tsernou* arbeitet die Darstellung der östlichen Erlösungsvorstellungen in der byzantinischen Kunst heraus (121–142, mit 32 Bildtafeln); *Johannes B. Freyer* beschäftigt sich mit der Erlösung in der franziskanischen Spiritualität (143–155). Mehrere Beiträge untersuchen aktuelle Bereiche der Soteriologie, von der Frage nach ihrer Verkündigung in den säkularen westlichen Gesellschaften bis zu didaktischen Problemen der Vermittlung der orthodoxen Erlösungsvorstellungen. *Chrisostomos Stamoulis* trägt unter dem Titel des berühmten Dostoevskij-Zitats „Die Schönheit wird die Welt erlösen" Überlegungen dazu vor, dass die Orthodoxie die *philokalia*, die Liebe zum Schönen, als Inbegriff ihrer Spiritualität versteht (287–295). Die orthodoxe Kirche kenne aber keine Ästhetik, somit gehe es nicht um Schönheit im menschlichen Sinne, sondern um transformierte, geheiligte Schönheit.

Das 9. Symposium hat sich mit der Eucharistie in Ost und West beschäftigt; die 14 Beiträge sind hier – nach einem einführenden Überblick von *Ioannis Spiteris* (33–42) – in chronologischer Reihenfolge dokumentiert: Erste Beiträge befassen sich mit den ntl. Anfängen und ihren Rezeptionen bei den Kirchenvätern sowie mit den ältesten Anaphora-Formularen. Ein Aufsatz über die handschriftliche Überlieferung sowie einer über das Eucharistieverständnis bei Franz von Assisi folgen. Arbeiten zum Eucharistieverständnis auf dem II. Vatikanischen Konzil, zu aktuellen Debatten in der modernen katholischen Theologie (mit einem Schwerpunkt auf der Diskussion um Ortskirche und Gesamtkirche, hier v. a. anhand lehramtlicher Dokumente) sowie zu den ökumenischen Ergebnissen auf multilateraler Ebene und im Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche beschließen den Bd.

Der 1600. Todestag von Johannes Chrysostomos gab den Anlass zum Thema des folgenden Symposiums. Der Fokus des Bd.es ist auf den Kirchenvater als Brückenbauer zwischen Ost und West gerichtet. Die Beiträge sind von großer Vielfalt und beleuchten zumeist bislang eher vernachlässigte Aspekte. Die Beziehungen von Johannes Chrysostomos zum Westen stehen im Vordergrund, bei *Vittorino Grossi* die zu Augustinus (87–113), bei *Anna Koltsiou-Nikita* seine Rezeption im Westen durch eine Untersuchung der lateinischen Übersetzungen seiner Werke (115–135). Die Stellung des Kirchenvaters im franziskanischen Brevier und in den Schriften des Franziskus wird von *Pietro Messa* untersucht (137–165). Weitere Aufsätze befassen sich mit der historischen und aktuellen Bedeutung von Johannes Chrysostomos für die Beziehungen zwischen östlicher und westlicher Theologie.

Bei den drei anzuzeigenden Bd.en handelt es sich um bemerkenswerte Aufsatzsammlungen, in denen sich die orthodoxen und die katholischen Beiträge gut ergänzen. Zuweilen hat man offensichtlich bewusst komplementäre Themen vergeben, um eine Fragestellung aus den unterschiedlichen Perspektiven der beiden theologischen Traditionen beleuchten zu lassen. Dem katholischen Partner in diesen Gesprächen ist es zu verdanken, dass der Aspekt der Spiritualität sowie ein franziskanischer Akzent stets berücksichtigt werden. Die vorliegenden Bd.e können dazu beitragen, dass die orthodoxe Theologie in ihrer Nähe zu katholischen Konzeptionen, aber auch in ihrer Besonderheit und Fremdheit im Westen besser bekannt wird. Dem Rez. ist nicht bekannt, ob die Texte auch in griechischer Sprache publiziert wurden; jedenfalls wäre es wünschenswert. Nachdem die Dokumentationen der Symposien mit dem jüngsten Bd. nicht mehr im Selbstverlag erscheinen, ist zu hoffen, dass sie nun größere Verbreitung finden und dass weitere Bd.e folgen werden.

Neben dem theologischen Inhalt ist jedoch allein die Tatsache einer solchen Reihe von regelmäßigen ökumenischen Symposien von großer Wichtigkeit. Die theologischen Traditionen beider Seiten sind der jeweils anderen Seite nach wie vor wenig bekannt. Insofern ist jede Initiative zu begrüßen, die sich um ein besseres Kennenlernen bemüht. Regelmäßige theologische Konsultationen können dazu entscheidend beitragen; darüber hinaus schaffen sie durch ihre Regelmäßigkeit auch eine Vertrauensbasis. In Deutschland hat es mit den „Regensburger ökumenischen Symposien" der 70er und 80er Jahre ein ähnliches Unterfangen gegeben; trotz einzelner Bemühungen an verschiedenen Orten ist jedoch kein ähnliches Projekt entstanden. Vielleicht wäre es lohnend, über eine Neuauflage oder eine andere Initiative dieser Art nachzudenken. Die italienischen Erfahrungen können hierfür ein guter Impuls sein.

Münster Thomas Bremer

Thompson, Livingstone: **A Protestant Theology of Religious Pluralism**. – Oxford u. a.: Peter Lang 2009. (XVIII) 395 S. (Studies in the History of Religious and Political Pluralism, 3), pb. € 48,20 ISBN: 978–3–03–911–875–5

In den gegenwärtigen Debatten um eine Theologie der Religionen werden v. a. zwei Hauptmodelle diskutiert. Auf der einen Seite ist die sog. pluralistische Religionstheologie zu nennen. Sie möchte eine theologische Begründung der Gleichgültigkeit wenigstens der großen Weltreligionen liefern. Die wichtigsten Vertreter einer solchen pluralistischen Religionstheologie sind John Hick und im deutschsprachigen Bereich Perry Schmidt-Leukel. Hick hatte in seinem Hauptwerk *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* (New Haven 1989) ein hochambitioniertes pluralistisches Modell ausgearbeitet, in dem alle großen Weltreligionen als menschliche und kulturbedingte Antworten auf die Manifestation eines transzendenten Realen an sich verstanden werden. Da zwischen dem Realen an sich und seinen Manifestationen eine kategoriale Differenz waltet, kann keine religiöse Tradition einen privilegierten Zugang zu dem Realen an sich haben. Die Gleichgültigkeit der geschichtlichen Religionen ergibt sich in diesem Modell aus der übergeordneten Perspektive des Realen an sich, ein solcher gleichsam neutraler Zugang zur Religion ist aber unmöglich. Aufgrund solcher, aber auch anderer mit dem pluralistischen Modell verbundenen Probleme wurde in den letzten Jahren in den Debatten vorgeschlagen, die Intention der pluralistischen Religionstheologie, eine theologische Begründung der Gleichgültigkeit der nichtchristlichen Religionen zu erreichen, aufzunehmen und mit der Standpunktgebundenheit jeder Beobachtung von Religion zu verbinden. So kam es zur Ausarbeitung von sehr unterschiedlichen Modellen eines neuen oder wechselseitigen Inklusivismus. Signifikant für diese Konzeptionen ist v. a. der Umstand, dass die Relation der christlichen Religion zu den nichtchristlichen Religionen nicht mehr wie in der pluralistischen Religionstheologie von Hick oder Schmidt-Leukel durch traditionsübergreifende Modelle beschrieben wird, sondern durch Modelle, welche aus der eigenen religiösen Tradition stammen. Viele Vertreter dieses neuen Inklusivismus sind der Meinung, dass die Trinitätslehre ein geeignetes traditionsinternes Modell für eine angemessene Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen bietet.

Dieser neuere Debattenkontext der Religionstheologie bildet den problemgeschichtlichen Hintergrund für das hier anzuzeigende Buch von Livingstone Thompson mit dem Titel *A Protestant Theology of Religious Pluralism*. Es geht T. um eine solche Theologie des religiösen Pluralismus, die im Rückgriff auf die eigene, protestantische Tradition ausgearbeitet wird. „The aim is to develop a theology of religious pluralism from the point of view of the Protestant tradition. In this approach our chief resources will be the theological positions of Comenius and Zinzendorf, which were formulated in the period between 1600 and 1760. These two personalities have contributed to the stockpile of theological material within the Moravian tradition, which can now for the first time be harvested to serve the wider Protestant tradition." (11) T. geht es also um die Ausarbeitung einer Theologie des religiösen Pluralismus, die auf grundlegende Motive zurückgreift, welche der Tradition der Böhmischen Brüder entstammen und die in der Aufklärung durch den lutherischen Pietismus des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf eine entscheidende Transformation erhielten. Dabei lässt sich T. von der Überzeugung leiten, dass das theologische Potential, welches die Tradition der Mährischen Kirche zur Verfügung stellt, für die Aporien der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte nicht nur hilfreich, sondern in vielen Hinsichten weiterführend ist (vgl. 21–23. 103 u. ö.).

In zwölf Kap.n, welche in drei Sektionen untergliedert sind, bietet T.s Studie einen sehr aufschlussreichen Beitrag zur religionstheologischen Debatte der Gegenwart und deren hermeneutischen Voraussetzungen und Bedingungen. Nach einer Einleitung, in der über die Folgelasten der religiösen Pluralisierung sowie über die Ziele der Untersuchung informiert wird (1–23), widmet sich der erste Hauptabschnitt der Genese des gegenwärtigen religiösen Pluralismus (*Section I: Coming to Terms with Religious Pluralism*, 27–103). T. zeichnet hier die Genese der modernen Welt seit dem Zerfall der mittelalterlichen Synthese von Glaube und Vernunft über die Aufklärung bis zu den gegenwärtigen Theologien des religiösen Pluralismus von John Hick, Gavin D'Costa und George Lindbeck nach. Den Hintergrund des gegenwärtigen Pluralismus macht T. im Verlust der Autorität des Christentums aus. „The problem of religious pluralism today must then be seen against the background of the loss of authority of Christianity, the rise of religious relativism and the concomitant weakening of faith as a credible basis for knowledge." (68) Dabei beschränkt sich T. allerdings ausschließlich auf die geistesgeschichtliche Entwicklung und geht den komplizierten Zusammenhängen von gesellschaftlicher Modernisierung und Transformation von Religion und Gesellschaft, wie sie etwa von den soziologischen Klassikern der Moderne – Max Weber und Ernst Troeltsch – in den Fokus der

Forschung gestellt wurden, nicht nach. Die Diskussion der pluralistischen Theologien von Hick, D'Costa und Lindbeck ist prägnant, durchweg überzeugend und wartet mit scharfsinnigen Diagnosen auf. „A major failure of these approaches is that the first [sc. Hick's] and the third [sc. Lindbeck's] essentially aim to bring a closure to dialogue either by treating all major religions as ultimately the same, or by treating them as ultimate in their own terms. These two approaches are at variance with the intuitive necessity of dialogue in a plural context. The second approach [sc. D'Costa's], a commitment to one's own tradition, seems to be most helpful but not in the way articulated by D'Costa. He fails to show how a Roman Catholic trinitarian theology of religious pluralism is most helpful for a plural context." (102) Die mit dem pluralistischen Modell Hicks, dem inklusivistischen Modell D'Costas sowie dem kulturhermeneutischen Modell Lindbecks verbundenen Probleme bilden die Folie für die von T. in der zweiten und dritten Sektion seines Buches ausgeführte protestantische Theologie des religiösen Pluralismus. Mit D'Costas Weiterführung der Religionstheologie Hicks stimmt T. darin überein, dass eine theologische Wahrnehmung anderer Religionen nur im Rückgriff auf die eigene religiöse Tradition möglich sei. Gegen den Inklusivismus D'Costas macht T. allerdings geltend, dass der mit dem Lehramt festgehaltene Absolutheitsanspruch für die eigene Position kaum zu einer positiven Wertschätzung der nichtchristlichen Religionen führt (vgl. 84–90).

T.s Studie lässt sich von der Überzeugung leiten, dass die angesprochenen Aporien der gegenwärtigen Theologie des religiösen Pluralismus durch die theologischen Konzeptionen von Comenius und Zinzendorf einer Lösung zugeführt werden können. Dies zu zeigen, ist das Anliegen der beiden letzten Hauptteile der Untersuchung. Der zweite Hauptabschnitt rekonstruiert unter der Überschrift *Developing the Protestant Approach to Pluralism* (107–262) die Theologien von Johann Amos Comenius und Zinzendorf im Zusammenhang der Entstehung der Böhmischen Brüder. Es sind v. a. zwei Hauptmotive, auf welche T. aus den Werken von Comenius und Zinzendorf zurückgreift und welche für eine Theologie des religiösen Pluralismus weiterführende Momente enthalten sollen. Dies ist zum einen der von Comenius ausgearbeitete Gedanke der religiösen Toleranz, der aus seiner religiösen Gesamtanschauung resultiert (129–164). Im Mittelpunkt dieser Konzeption steht der Gedanke von drei Lichtern der Gotteserkenntnis aus dem Buch der Natur, der Vernunft und der Hl. Schrift, die im Kern übereinstimmen (vgl.: *A Hermeneutic of Harmony*, 148–153). Von diesem religiösen Grundgedanken, der grundlegende Motive der Aufklärung bereits anklingen lässt, schlägt Comenius den Bogen zur Anerkennung anderer Religionen. T. exemplifiziert dies anhand der Frage nach der Offenbarungsqualität des Korans (143–148). Zum anderen liegt der Beitrag Zinzendorfs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus für T. in dem Gedanken einer Beschränkung der Reichweite der menschlichen Vernunft in religiösen Dingen beschlossen (191–240). Darin sei Zinzendorf der Aufklärung bzw. der Kritik am Rationalismus der Aufklärung verpflichtet. Mit dem lutherischen Pietismus stellt Zinzendorf die individuelle Frömmigkeit ins Zentrum der Religion und lässt deren dogmatisch lehrhafte Ausgestaltung zurücktreten. „From our consideration so far, there are three emerging themes that have implications for a multi-faith context and a Protestant theology of pluralism. The first relates to the means by which theological discourse demonstrates people's awareness of linguistic limitations. […] The second theme relates to the nature of the Christological discourse that springs from a refusal to speculate about the divinity of Jesus. […] The third emerging theme relates to how we perceive the future of the world and the future of faith." (239f)

Im Rückgriff auf die im zweiten Hauptteil der Untersuchung rekonstruierten Theologien von Comenius und Zinzendorf, insbes. deren Christologie, Eschatologie und Ethik, widmet sich der abschließende Hauptteil der Studie (*The Protestant Theology of Pluralism Applied*, 265–361) einer Relektüre der karibischen Befreiungstheologie. Damit will T. das Potential einer traditionsgebundenen pluralistischen Theologie an konkreten Kontexten exemplifizieren.

Die von T. im Rückgriff auf die theologische Tradition der Mährischen Kirche ausgearbeitete protestantische Theologie des religiösen Pluralismus zielt auf eine theologische Wahrnehmung und Anerkennung von religiösen Unterschieden. Im Vordergrund dieser Religionstheologie steht der interreligiöse Dialog, der als Suche nach der Wahrheit verstanden wird. Der religiöse und kulturelle Pluralismus der Gegenwart fordert von den einzelnen Religionen einen Umgang mit Differenzen und Unterschieden. Thematisierbar ist der Pluralismus, wie T. zu Recht betont, jedoch immer nur aus einer bestimmten religiösen Perspektive. Es gibt keinen neutralen Zugang zum Religionsthema. Eine solche differenz- und standpunktsensible Theologie des religiösen Pluralismus, wie sie von T. in seinem Buch ausgearbeitet wurde, stellt in der Tat einen interessanten Beitrag für die gegenwärtigen Debatten um den religiösen Pluralismus dar. Allerdings wird man fragen können, ob sich das von T. ins Zentrum seiner Religionstheologie gerückte Interesse an dem konkreten Standpunkt sowie der Wahrnehmung und Anerkennung von religiösen Unterschieden nicht durch eine methodisch reflektierte, und d. h. ihrer eigenen Partikularität ansichtig gewordene, religionstheoretische Grundlegung einer Theologie des religiösen Pluralismus angemessener verwirklichen lässt. Denn es ist nur sehr schwer zu sehen, wie eine unmittelbare Übertragung von christlich-theologischen Gehalten auf nichtchristliche Religionen deren Vereinnahmung verhindern können soll.

Wien Christian Danz

Kurzrezensionen

Braulik, Georg: **Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006. 207 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 42), kt € 45,00 ISBN: 3–460–06421–8

Die von Georg Braulik in der Reihe *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände* vorgelegten Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese geben einen Einblick in die vielfältigen methodischen Zugänge zum Deuteronomium. Es handelt sich um die insgesamt vierte Aufsatzsammlung des Vf.s, die sich dem Deuteronomium widmet und Teil der „Vor- und Begleitstudien" (9) zu einem Deuteronomiumskommentar ist, den der Vf. gemeinsam mit Norbert Lohfink erarbeitet. Dieser Bd. bietet keine theoretisch-methodologische Einführung, sondern gibt Beispiele der Anwendung unterschiedlicher methodischer Zugänge in der Auslegung. So widmen sich drei der insgesamt acht Aufsätze Dtn 4, jedoch unter ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten: zunächst in der literarkritischen Diskussion, des Weiteren im Zusammenhang mit Dtn 1–3 als Arbeitsgrundlage für die Anwendung der Sprechakttheorie im Deuteronomium und schließlich unter formkritischen Gesichtspunkten als Beitrag zur Monotheismusdebatte. Die übrigen fünf Beiträge sind, was den Textbereich angeht, weniger auf Einzeltexte des Deuteronomiums festgelegt, als vielmehr der Intention geschuldet, grundlegende Buchphänomene zu klären; die Stilanalyse, semantische und redaktionskritische Zugänge kommen hier zur Anwendung. Die diesen reichhaltigen Bd. abschließende Auseinandersetzung mit der Position Gerhard von Rads gewährt einen Einblick in eine Epoche der Forschungsgeschichte zum Deuteronomium, die für die Auslegung dieses Buches entscheidende Weichen gestellt hat. A. Sp.

Chapman, David W.: **Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XI) 321 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 44), kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–149579–3

Nach 1 Kor 1,23 ist die apostolische Predigt des gekreuzigten Christus den Juden ein Ärgernis. Wie kommt es zu dieser Reaktion der Juden? Die vorliegende Monographie (Diss. Cambridge University, 2007) untersucht die frühjüdische Wahrnehmung und Einschätzung der Kreuzigung bis in die rabbinische Zeit auf der Grundlage literarischer und archäologischer Quellen. Ferner will sie auf diesem Hintergrund in einem zweiten Teil erarbeiten, welchen Einfluss diese Einschätzung auf das jüdische und christliche Verständnis der Kreuzigung Jesu hatte (223–262).

Nach Forschungsüberblick und terminologischer Klärung geht es um Kreuzigung und Erhängung in außerbiblischen jüdischen (in hellenistischer und römischer Zeit) und biblischen historischen Erzählungen (Gen 40f; Num 25,4; Dt 21,22f; 2 Sam 21; Klgl 5,12; Esther; Es 6,11) sowie um Kreuzigung in Symbolik und Magie, in bildhafter Sprache, Sprichwörtern und Gesetzgebung. Die jüdische Wahrnehmung ist mit dem gekreuzigten Aufrührer, Zauberer und Lästerer vielschichtig. Ferner setzt C. die biblischen Beispiele mit dem gekreuzigten Jesus in Beziehung, behandelt den Fluch des Kreuzes, die mit dem Kreuzestod verbundene Schande und den Schrecken, den unschuldig am Kreuz Leidenden, das Verhältnis zwischen Kreuzigung und Märtyrertod und die latent vorhandene Bildersprache des gekreuzigten Opfers. Die urchristlichen Aussagen über den Kreuzestod Jesu reflektieren in höherem Maß als gemeinhin angenommen die verschiedenen jüdischen Auffassungen des Kreuzestodes. Chr. St.

Leenen, Maria Anna: **Eremitisches Leben heute**. Sich Gott aussetzen und standhalten. – Münster: Aschendorff 2009. 124 S., geb. € 12,80 ISBN: 978–3–402–12811–4

Eremitisches Leben heute will die Autorin, selbst in dieser Lebensform gehend, aufscheinen lassen. Längst als anachronistisch und überholt totgesagt, regt sich dieser ursprüngliche Spross am Baume christlicher Spiritualität in unseren Tagen neu.

In vier Kap.n kommt die Eremitin auf wichtige Elemente und Zeugen des „Wüstenweges" zu sprechen: Einsamkeit – Buße – Gebet – Schweigen. In ihrem Text-Gewebe verdichtet sie Erfahrungen, Bilder und Eindrücke zahlreicher Einsiedler aus fast zweitausend Jahren und spinnt Gedankenfäden aus Geschichte und Gegenwart zusammen. Antonius der Ägypter, Simon der Säulensteher, Johannes Cassian, Benedikt von Nursia, aber auch der atl. Prophet Elija und der neuzeitliche Trappist und Schriftsteller Thomas Merton begegnen uns auf den Seiten des nachdenklich stimmenden Büchleins. Die Autorin

ruft zahlreiche Personen in den Zeugenstand, neben vielen Altvätern auch Schriftsteller der Moderne: Martin Heidegger, Selma Lagerlöf und Dan Russell, die ihre Erfahrungen mit und auf dem geistlichen Weg einbringen und gleichsam zu Protokoll geben. „Kein Eremit gleicht dem anderen" (106), man möchte hinzufügen: kein Klausentag gleicht dem anderen, denn alles ist im Fluss und in Bewegung, alles lebt und webt am großen Tuch der Wirklichkeit, nicht nach eigenem Muster oder eigenen Vorstellungen, sondern nach Motiven, die im Innen verborgen bereit liegen und durch das Leben ent-borgen werden. Die schreibende Eremitin versucht den Pulsschlag ihres Herzens, die Frequenzen ihres Bewusstseins, ihre innere Präsenz in diese Texte hineinzuweben, um so Spuren nachzugehen und nachzusinnen. Sie hinterlässt dabei selbst eine Spur. Wohin will sie den Leser wohl führen? Vielleicht auf ihre Gebetsmatte und an den Schreibtisch ihrer Klause, vielleicht zu IHM, dem großen Geheimnis? Auf jeden Fall aber auf einen Weg des Lebens. Die Stimme einer heutigen Eremitin, ein Büchlein aus der lebendigen Stille. J. Ka.

Pirner, Manfred L.: **Christliche Pädagogik**. Grundsatzüberlegungen, empirische Befunde und konzeptionelle Leitlinien. – Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2008. 131 S., kt € 14,80 ISBN: 978–3–17–020436–2

Im Mittelpunkt der Studie steht eine theoretische wie empirisch fundierte Auseinandersetzung mit dem vielleicht auf den ersten Blick sperrig anmutenden und zu Missverständnissen einladenden Begriff der „christlichen Pädagogik". Dabei geht es dem Autor jedoch nicht um eine Rechristianisierung der Pädagogik oder der Gesellschaft, sondern vielmehr darum, angesichts der schwindenden Wahrnehmung konfessioneller Unterschiede und unter Anerkennung gesellschaftlicher Pluralität christliche Pädagogik neben anderen säkularen Pädagogiken als eine deutlich markierte Position zu begreifen. Im Hintergrund steht die grundsätzliche Frage, welchen Beitrag eine christliche Sicht in die allgemeine Bildungsdiskussion einbringen kann oder wie das spezifisch christliche Profil bspw. christlicher Schulen zu bestimmen ist. Das Buch dokumentiert die Ergebnisse einer schriftlichen Befragung der Mitarbeitenden des Christlichen Jugenddorfs e. V. zu diesem Thema, mit dem Ziel, gemeinsam mit den Mitarbeitenden Leitlinien einer christlichen Pädagogik zu entwickeln. Dabei zeigt sich deutlich, dass eine christliche Pädagogik keine Missions-Pädagogik ist und sich auch nicht als Pädagogik von Christen für Christen versteht, sondern sich v. a. einem sozialdiakonischen Auftrag verpflichtet sieht, der explizit auf das „extra nos" ausgerichtet ist. Eingebettet in die sich immer wieder verändernde Gesellschaft ist auch dieses Konzept kein zeitlos-ahistorisches, sondern findet seine Ausprägung in Auseinandersetzung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungen und Herausforderungen. Das Buch stellt den interessanten Versuch dar, einen sperrigen, u. U. missverständlichen Begriff positiv zu konzeptionieren. Ob sich diese Begrifflichkeit auch innerhalb der Praktischen Theologie durchsetzen wird, bleibt dahingestellt. J. Kö.

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

Bei allem Interesse an der russischen orthodoxen Kirche und ihrer Geschichte gibt es zahlreiche Lücken in der Forschung. Eine wichtige von ihnen wird durch die vorliegende Publikation geschlossen. Die russischen Frauenklöster haben in ihrer Unterschiedlichkeit – von den (wenigen) großen und reichen Stadtklöstern bis zu kleinen Konventen in der Provinz – für die Geschichte der Kirche eine wichtige Rolle gespielt, und die untersuchte Periode war von großen Umbrüchen geprägt, die gerade die Klöster betrafen. Die Vf.in geht jedoch nicht chronologisch vor, sondern untersucht zentrale Aspekte des klösterlichen Lebens: Nach einem Kap. über die Grundlagen folgen weitere über die wirtschaftlichen Umstände der Klöster, über die Sozialstruktur ihrer Bewohnerinnen, über das religiöse Leben, caritative Tätigkeiten und die Funktionen der Klöster als Ort der Verbannung und Bestrafung. Die Darstellung, die sich auf die (besser dokumentierten) Moskauer Stadtklöster konzentriert, aber nicht beschränkt, ist sorgfältig aus den Quellen gearbeitet und lässt sich gut lesen. Insgesamt ein höchst erfreulicher und wichtiger Beitrag zur russischen Kirchengeschichte. Th. B.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich;
Dr. Andreea Badea, Aegidiistr. 67, 48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
PD Dr. Jürgen Bründl, Sanderring 2, 97070 Würzburg;
Prof. Dr. Christian Danz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich;
PD Dr. Wolfram Drews, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln;
Dr. Sigrid Eder, Heinrichstr. 78 B, 8010 Graz, Österreich;
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA;
Dr. Norbert Feinendegen, Lengsdorfer Hauptstr. 11, 53127 Bonn;
Dr. Sebastian Fuhrmann, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster;
Dr. Hans-Georg Gradl, Universitätsring 19, 54296 Trier;
Prof. Dr. Martin H. Jung, Kolpingstr. 7, 49069 Osnabrück;
Prof. Dr. Assaad Elias Kattan, Centrum für Religiöse Studien, Universität Münster;
Dr. Tobias Kläden, Holzheienstr. 14, 99084 Erfurt;
Prof. Dr. Judith Könemann, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, 99084 Erfurt;
Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen;
Prof. Dr. Winrich Löhr, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg;
PD Dr. Martin Mark, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg;
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen;
Dr. Carl B. Möller, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Dr. Matthias Müller, Nordhaeuser Str. 63, 99089 Erfurt;
Dr. Christian Noack, Auf der Marienhöhe 32, 64297 Darmstadt;
Dr. Johannes Oeldemann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn;
Prof. Dr. Uta Poplutz, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal;
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. René Roux, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt;
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Lahntor 3, 35032 Marburg;
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Georgskommende 14, 48143 Münster;
PD Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg;
Dr. Thomas Wagner, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt;
Dr. Stephan Wahle, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.

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/FB2/thrv/, 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 Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2010
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

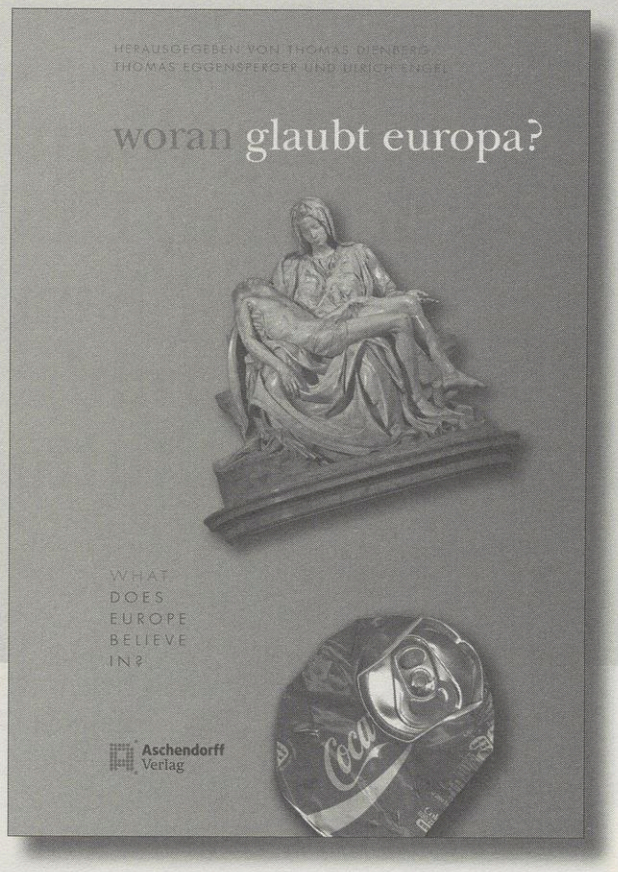
© 2010 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Thomas Dienberg
Thomas Eggensberger
Ulrich Engel (Hgg.)

Woran glaubt Europa?

Zwischen Säkularisation
und der Rückkehr des Religiösen

2010, 320 Seiten, geb. 39,– € / sFr 67,50.
ISBN 978-3-402-12867-1



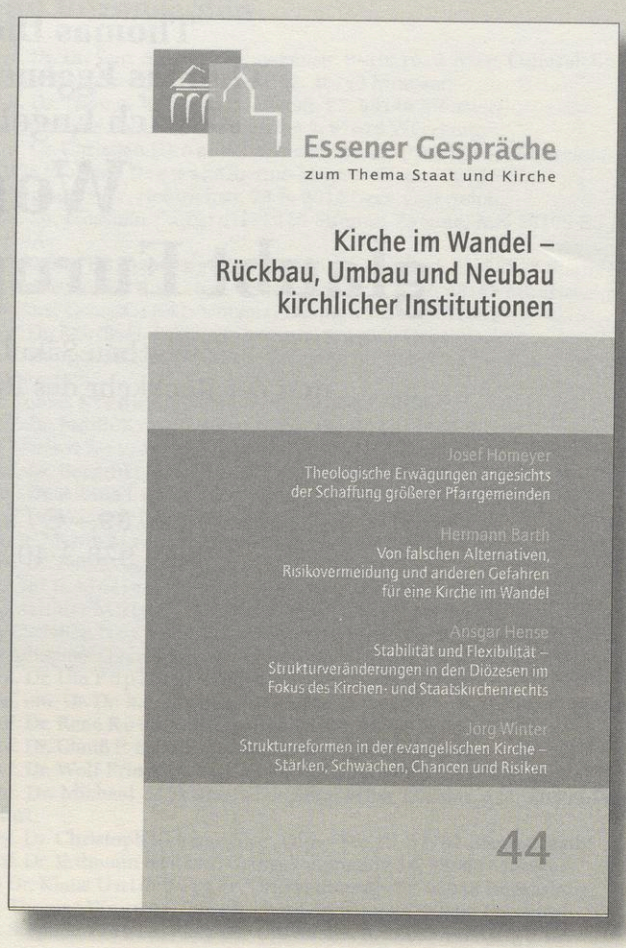
Oft wurde Europa als säkular beschrieben. Heute zeigt sich ein vielschichtigeres Bild. Auf dieser Grundlage gehen sozialwissenschaftliche Analysen, systematisch-theologische Reflexionen und Rekonstruktionen zur franziskanisch-kapuzinischen Spiritualität der spannenden Frage nach:
Woran glaubt Europa?

Mit Beiträgen von:
Michael W. Blastic OFM, Erik Borgman,
Ricardo de Luis Carballada OP,
Thomas Dienberg OFMcap, Michael N. Ebertz,
Thomas Eggensperger OP,
Ulrich Engel OP, Stefan Knobloch OFMcap,
Niklaus Kuster OFMcap,
Paolo Martinelli OFMcap, Jean-Louis Schlegel,
Robert J. Schreiter C.PP.S

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes (Hgg.)

Kirche im Wandel – Rückbau, Umbau und Neubau kirchlicher Institutionen



2010, X und 234 Seiten, kart. 34,80 € / sFr 60,20.
ISBN 978-3-402-10562-7
Essener Gespräche
zum Thema Staat und Kirche, Band 44

Wie in anderen Bereichen der Gesellschaft geht auch bei den Kirchen die Zahl ihrer Mitglieder wie auch ihrer Aktiven, bei den Kirchen also der Gottesdienstbesucher, zurück. Neben pastoralen Fragen stellt sich unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten auch die Frage nach der Auslastung kirchlicher Ressourcen. Angesichts des hinzukommenden Rückgangs der Kirchensteuern hat in den beiden großen Kirchen ein Prozess von mehr oder weniger einschneidenden Strukturveränderungen begonnen.

Dazu gehören Konzentrationen und die Zusammenlegung von Rechtsträgern ebenso wie die vollständige Aufgabe oder die Ausgliederung kirchlicher Dienste und Einrichtungen und ihre Übertragung auf neue Träger.

Neben vielen Gemeinsamkeiten in der Analyse zeigen sich aber auch Unterschiede in der Herangehensweise zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche: Während in der evangelischen Kirche zahlreiche Impulse von der EKD ausgehen und es in der Folge etwa zu Zusammenschlüssen von Landeskirchen kommt, sind die Initiativen und Maßnahmen in der katholischen Kirche eher auf die diözesane Ebene beschränkt.

Mit dieser hochaktuellen Problematik befasste sich das 44. Essener Gespräch unter der Überschrift »Kirche im Wandel – Rückbau, Umbau und Neubau kirchlicher Institutionen«.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Werner Veith / Axel Bohmeyer / Alexander Filipović / Christoph Krauß (Hgg.)

Anthropologie und christliche Sozialethik

Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge



2010, 224 Seiten, kart. 32,– € / sFr 55,60.
ISBN 978-3-402-10634-1
Forum Sozialethik, Band 8

Die grundlegende anthropologische Frage, was wir als Menschen sind bzw. wie wir uns als Menschen verstehen wollen, ist Forschungsgegenstand aller handlungsleitenden Disziplinen. Sie ist damit eine Leitfrage, der sich auch christliche Sozialethik wie politische Ethik gleichermaßen widmen und widmen müssen. Schließlich sind grundsätzliche Annahmen über das Wesen des Menschen die Basis weitergehender ethischer Überlegungen – und zwar sowohl für individuelles Handeln als auch für die Gestaltung sozialer Strukturen. Mit Bezug auf sehr unterschiedliche anthropologische Ansätze veranschaulichen die Beiträge dieses Bandes, dass kein vorherrschendes oder gar einheitliches Bild vom Menschen existiert. Gerade dies macht jedoch die Erörterung der anthropologischen Grundlagen von Ethik ebenso notwendig wie interessant: Welche Perspektiven aus Theologie, Soziologie, Philosophie und Naturwissenschaft können das Verhältnis von Anthropologie und Ethik klären, wo liegen Herausforderungen, die es interdisziplinär zu untersuchen gilt, welche Menschenbilder liegen etwa in Wirtschaft oder Pädagogik vor? Die Antworten auf diese Fragestellungen verstehen sich als Beiträge zur Diskussion um eine modernitätsgerechte anthropologische Fundierung christlicher Sozialethik

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Das beispiellose Monumentalwerk

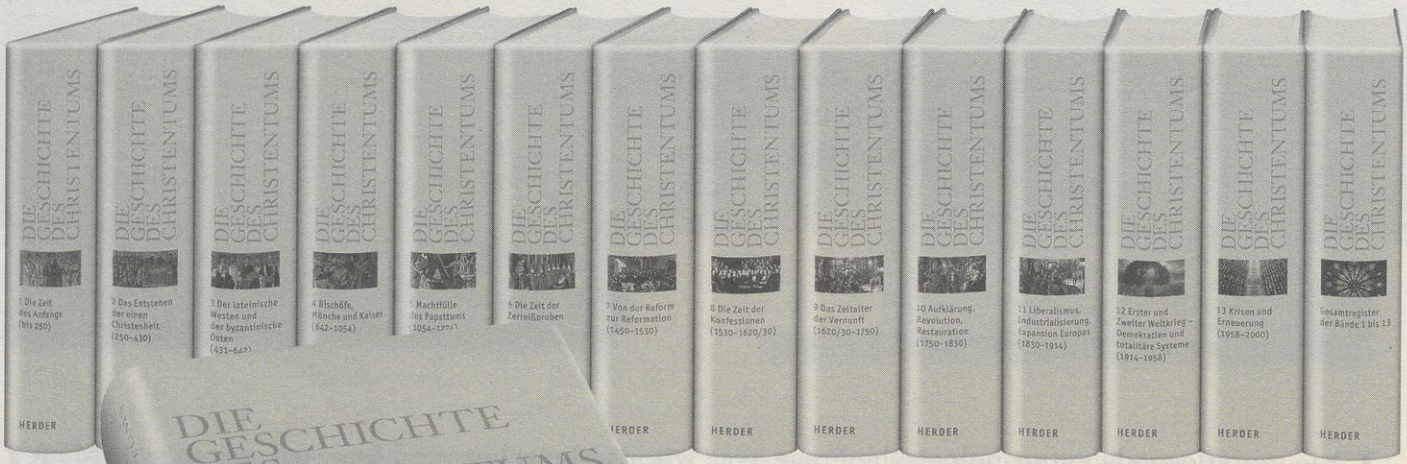
jetzt als preiswerte Sonderausgabe

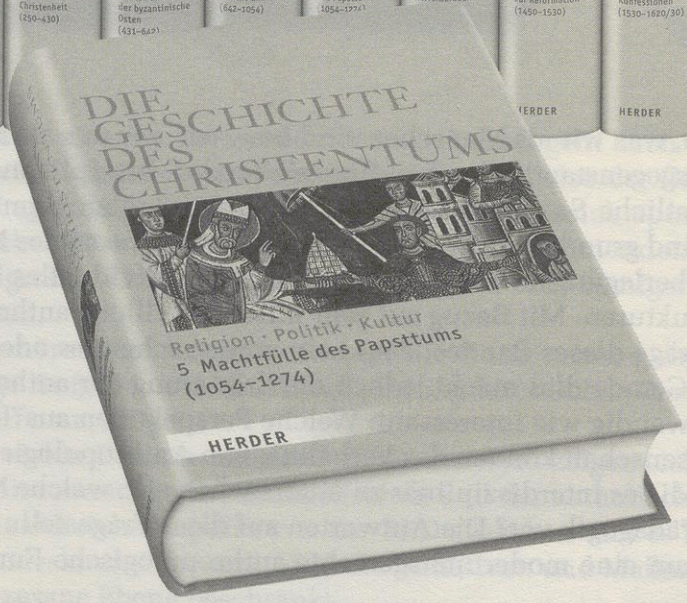
Statt € 2.170,–
SFr 3.364.– / € [A] 2.231,60
(Komplettpreis der Originalausgabe)

einmaliger Sonderpreis:
jetzt nur € 398,–

SFr 617.– / € [A] 409,–

»Die intellektuelle Summe des christlichen Europa«
(Rheinische Post)





Die Geschichte des Christentums
Religion · Politik · Kultur
Sonderausgabe der 14 Bände
Hg. von Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Petri, André Vauchez, Marc Venard;
deutsche Ausgabe von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier, Heribert Smolinsky
Format der Bände je 17,0 x 23,0 cm | 14.532 Seiten
Gebunden | ca. 1200 Abbildungen | ca. 280 Karten
ca. 150 Grafiken und Tabellen
Einmaliger Sonderpreis
€ 398,– / SFr 617.– / € [A] 409,–
ISBN 978-3-451-30400-2

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 | **2010** | **106. Jahrgang**

„Einzig im Okzident …" Max Webers christlich bedingte Sonderheiten in heutiger Deutung

(Arnold Angenendt) . . . . . Sp. 443

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 453

Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, hg. v. Christian Frevel (Andreas Michel)

Knauf, Ernst Axel: Josua (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Chibici-Revneanu, Nicole: Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium (David C. Bienert)

Rubel, Georg: Erkenntnis und Bekenntnis. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium (Joachim Kügler)

Keener, Craig S.: The Historical Jesus of the Gospels (Jens Schröter)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 463

Hartmann-Petersen, Gönna: Genovefa von Paris – Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches. Eine paradigmatische Studie zur Heiligenverehrung im Frühmittelalter (Thomas Bauer)

Sonntag, Jörg: Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit (Hubertus Lutterbach)

Hannöver, Bruno: Die Säkularisation der Zisterzienserinnenklöster in Westfalen 1800–1810 (Norbert Köster)

Neuner, Peter: Der Streit um den katholischen Modernismus (Klaus Unterburger)

Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, hg. v. Karl-Joseph Hummel / Michael Kißener (Klaus Unterburger)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 471

Heither, Theresia / Reemts, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Adam (Johann Ev. Hafner)

Trinitarian Theology in the Medieval West, hg. v. Pekka Kärkkäinen (Gösta Hallonsten)

Chenu, M.-Dominique: Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble (Otto Hermann Pesch)

Knechten, Heinrich Michael: Filaret von Moskau als geistlicher Schriftsteller.

Ders.: Kraft in der Schwachheit. Dimitrij von Rostov (Thomas Bremer)

Baur, Jörg: Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien. Historisch-systematische Studien (Gunther Wenz)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 477

Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl (Karl-Heinz Menke)

Eckstein, Hans-Joachim: Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie (Karl-Heinz Menke)

Ludwig, Holger: Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie (Risto Saarinen)

Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, hg. v. Edmund Arens (Mirja Kutzer)

Hartmann, Stefan: Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters (Wolfgang Beinert)

Ethik . . . . . Sp. 487

Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, hg. v. Friederike Nüssel (Friedrich Lohmann)

Römelt, Josef: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 2: Lebensbereiche (Gerhard Stanke)

Meyer-Ahlen, Stefan: Ethisches Lernen. Eine theologisch-ethische Herausforderung im Kontext der pluralistischen Gesellschaft (Katharina Klöcker)

Unerfüllter Kinderwunsch. Assistierte Fortpflanzung im Blickfeld von Medizin und Ethik, hg. v. Stephan E. Müller / Ingolf Schmid-Tannwald / Otto P. Hornstein (Katrin Bentele)

Krause, Boris: Solidarität in Zeiten privatisierter Kontingenz. Anstöße Zygmunt Baumans für eine Christliche Sozialethik der Postmoderne (Markus Vogt)

Ahrens, Theodor: Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell (Ludger Weckel)

Religion und Gesellschaft . . . . . Sp. 501

Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, hg. v. Heiner Bielefeldt u. a. (Christian Spieß)

Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, hg. v. Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Lucia Traut / Annette Wilke)

Religionskonflikte im Verfassungsstaat, hg. v. Astrid Reuter / Hans G. Kippenberg (Sarah Jahn)

Shore, Megan: Religion and Conflict Resolution. Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission (Ben Khumalo-Seegelken)

Erli, Peter: „Nachtwächterstaat" oder „Praktisches Christentum"? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889 (Hermann-Josef Große Kracht)

Theologie und Kultur . . . . . Sp. 514

Handbuch Theologie und Populärer Film, hg. v. Thomas Bohrmann / Werner Veith / Stephan Zöller (Reinhold Zwick)

Knauß, Stefanie: Transcendental Bodies. Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und religiöse Erfahrungen (Martin Ostermann)

Sakrileg – Eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen, hg. v. Joachim Valentin (Martin Ostermann)

Goes, Albrecht: Gedichte
Ders.: Was wird morgen sein? Erzählungen (Karl-Friedrich Wiggermann)

Grünewald, Erika: Kunstgeschichte und Kirchenpädagogik. Ungelöste Spannungen (Claudia Gärtner)

Witte Orr, Johanna: Kirche und Wandmalereien am Karm al-Aḥbarīya (Kirsten Krumeich)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 525

Nachbemerkung zur Rezension zu

Scheib, Otto: **Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland.** Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689). – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. 3 Bd.e, 1022 S. (Wolfenbütteler Forschungen, 122), pb. € 198,00 ISBN: 978–3–447–06133–9

in ThRv Nr.5/2010, Sp. 431–433

Inzwischen ist eine korrigierte Neuauflage des dritten Bandes erschienen, in der die in der Rezension monierten Mängel der Register behoben wurden. Die Zahl der Einträge wurde vermehrt, die zuvor abgekürzten Vornamen von Personen sind nun ausgeschrieben, die Seitenangaben berichtigt. Damit wird die Brauchbarkeit des Gesamtwerks deutlich erhöht.

Marburg — Wolf-Friedrich Schäufele

„Einzig im Okzident …“
Max Webers christlich bedingte Sonderheiten in heutiger Deutung

Von Arnold Angenendt

Im Wendejahr 1989 erschien in Berlin auf elektronischen Schautafeln Karl Marx mit dem Ausspruch: „War mal so 'ne Idee“. Der prompte Umsturz der Marx-Bilder und -Ideen wirkte bis in die Geschichtswissenschaft. An Marxens Stelle trat wie über Nacht Max Weber, den Thomas Nipperdey ein „Genie“, einen „der unbestrittenen Großen in der Geistesgeschichte der Menschheit“ genannt hat; obwohl von Marx wie von Nietzsche geprägt, war Weber zugleich „auch ein Gegen-Marx und ein Gegen-Nietzsche“[1]. Statt der sozio-ökonomischen Verhältnisse hat Weber bekanntlich die religiösen Antriebe als geschichtsbestimmende Kräfte herausgestellt. Zwei Momente seiner Deutung seien hier näher behandelt, einmal sein so oft ausgesprochenes ‚nur im Okzident' und zum anderen sein berühmtes ‚Wirtschaftsethos aus religiösen Einstellungen'. Wie haben diese beiden Momente auf die Historie der Nach-Wende-Zeit eingewirkt, wie näherhin nach der Abkehr von Karl Marx Schule gemacht?

I

In seiner „Vorbemerkung“ zur berühmten *protestantischen Ethik* präsentiert Weber eine lange Liste mit dem Grundakkord: „nur im Okzident“ und „sonst nirgends“. Die Beispiele sind universal ausgewählt. Druckkunst gab es in China, aber Zeitungen und Presse „sind nur im Okzident entstanden“. Hochschulen betrieb ebenso China; aber den rationalen Fachbetrieb „gab es in irgendeinem an seine heutige kulturbeherrschende Bedeutung heranreichenden Sinn nur im Okzident“; der hochentwickelten chinesischen Geschichtsschreibung „fehlt das thukydideische Pragma“. Dem indischen Recht ermangeln trotz umfassender Kodifikationen die streng juristischen Denkformen des okzidentalen Rechts: „Ein Gebilde […] wie das kanonistische Recht kennt nur der Okzident“. Oder auch die Musik mit Harmonik und Notenschrift, mit entsprechenden Instrumenten und überdies noch mit Symphonien – „dies alles gab es nur im Okzident“. Betont stellte Weber auch den Fachbeamten heraus: „Den juristisch geschulten staatlichen Beamten […], den Fach*beamten*, den Eckpfeiler des modernen Staats und der modernen Wirtschaft […] hat kein Land und keine Zeit in dem Sinn gekannt wie der moderne Okzident“. Das hinwiederum hatte elementare Auswirkungen für den Staat, den es als politische Anstalt mit rationaler Verfassung, „ungeachtet aller anderweitigen Ansätze dazu“, nur im Okzident gab. Und zuletzt Webers berühmt-berüchtigte Kapitalismus-These: Erwerbstrieb wie Gewinnstreben mitsamt schrankenloser Geldgier hat es „in allen Kulturländern der Erde gegeben“; dem entgegen stand im Okzident „die rational-kapitalistische (betriebliche) Organisation von (formell) freier Arbeit“; gerade auch hier gilt: „Nur Vorstufen finden sich davon anderwärts.“[2]

Am Ende stellt Weber die Frage: Warum lenkten in anderen Weltteilen, zumal in den Hochkulturen Indien und China, „weder die wissenschaftliche noch die künstlerische noch die staatliche noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der Rationalisierung ein, welche dem Okzident eigen sind?“ Und hierauf antwortete Weber – damals wie heute überraschend – ‚religiös', nämlich mit der „Entstehung einer [speziellen] ‚Wirtschaftsgesinnung': des ‚Ethos' einer Wirtschaftsreform, durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte, und zwar an dem Beispiel der Zusammenhänge des modernen Wirtschaftsethos mit der rationalen Ethik des asketischen Protestantismus“[3].

Eine erste Voraussetzung war die von Luther neu konzipierte Idee der ‚Berufung', die er nicht mehr wie zuvor im Mittelalter auf Klerus und Kloster, sondern gemäß ihrem ursprünglichen Verständnis auf alle als in Christus Berufene bezog, mit der Folge einer aus religiöser Berufung für alle obligaten Pflicht zur Arbeit, was Weber ein „Zentraldogma aller protestantischen Denominationen“ und „eine der folgenschwersten Leistungen der Reformation“ nannte. Speziell die kapitalistische Arbeitsorganisation sei „nur auf dem Boden freier Arbeit möglich“, infolgedessen „die Welt außerhalb des modernen Okzidents auch keinen rationalen Sozialismus gekannt“ hat. So kommt auch sozialgeschichtlich wiederum eine Besonderheit heraus, vollzog sich doch die Entstehung dieses Bürgertums und seiner Eigenart „nur im Abendland“.[4] Als Vorreiter wirkte hierbei der Calvinismus, der – um sich die Zugehörigkeit zu den Prädestinierten zu bestätigen – die „stetigen Motive“ herausarbeitete: unablässiger Fleiß ohne die geringste Zeitvergeudung, Sparsamkeit ohne jede Verschwendung, bedenklicher Reichtum bei stets nutzbringendem Einsatz, Geld niemals nur zum eigenen Verbrauch, sondern zur Investierung oder für Stiftungen.

Popularisiert worden ist davon, Calvin habe den Kapitalismus herbeitheologisiert. Weggelassen wurde dementgegen allzu oft die mitbehauptete Disziplinierung. Denn Weber zufolge bringt die Einübung des Guten „einen der großen religions- und menschheitsgeschichtlichen Entwicklungsschübe“ hervor, nämlich den „persönlichen Gesamthabitus“, wodurch „eine einheitlich methodisch orientierte Lebensführung“ entstehe, die „naturgemäß nur durch rationale methodische Richtung der Gesamtlebensführung, nicht durch einzelne zusammenhangslose Handlungen erfolgen“ könne; konsequenterweise kann die Folgerung nur lauten: „Auf die religiöse Arbeit an der eigenen Person kommt […] alles an.“[5] Erst das calvinistisch-protestantische Ethos habe jenen Typ hervorgebracht, der sich strikt dem Gemeinwohl verpflichtet wusste und gefeit war gegen alle Korruption, und das war neu. Für Wirtschaft wie für Staat spielte diese Disziplinierung eine entscheidende Rolle. Das gewissenhaft und strikt für das öffentliche Wohl arbeitende Beamtentum erfüllte jene Bedingungen, die Max Weber zur unabdinglichen Voraussetzung moderner Staatlichkeit erklärte, nämlich als Bürokratie mit fester Kompetenz, behördlicher Institution und sachlicher Administration; dazu erforderte es eine nur durch rationale Schulung erreichbare Fachkompetenz wie aber ebenso eine durch ethische Disziplinierung erworbene Unbestechlichkeit. Dadurch erst konnte die grundsätzliche Gleichbehandlung in der Verwaltung und vor Gericht hergestellt werden, so „daß die patrimonialfürstliche Justiz des Okzidents nicht in die Bahnen genuin patriarchaler Wohlfahrts- und materialer Gerechtigkeitspflege ausmündete“.[6] In Deutschland steht dafür Preußen, freilich janusköpfig: einerseits machtbesessen wie aber andererseits rechtsbewusst.[7]

Erhellend ist auch, die Weberschen Sonderheiten aus nicht-westlicher Perspektive zu betrachten, sich etwa auf den Standpunkt des Russen Aaron Gurjewitsch zu stellen: Europa, das einstige Sammelsurium lokaler Zivilisationen, habe in den Veränderungen der religiös-ethischen Einstellungen aus dem ‚Geist des Protestantismus' einen unumkehrbaren Durchbruch vollzogen, sei vom ‚Herdentier' und ‚Stammeswesen' zur verantwortlichen Persönlichkeit, zum freiheitlichen Individuum mutiert: „Als russischer Historiker kann ich feststellen, daß das Thema ‚Persönlichkeit und Individualität' in meinem Land [heute] mit neuer Stärke aufgebrochen ist […]. Die Anbindung Rußlands an die europäische Zivilisation – und einen anderen Weg aus der Krise sehe ich nicht – muß mit der Aneignung der ihr zugrunde liegenden Werte einhergehen.“[8]

Fürs Ganze aber vergegenwärtige man sich: Gebilligt hat Weber die Rationalität des Kapitalismus, weiter das Ethos des Bürgertums, überdies den institutionalisierten Staat. Dazu dann als Überraschungscoup: All diese okzidentalen Besonderheiten sollen aus religiösem Antrieb hervorgegangen sein – eine Provokation für alle Spielarten von Marxismus und Säkularismus.

II

Die tatsächliche Wiederentdeckung Max Webers hat schon vor der politischen Wende von 1989 begonnen. Der Berliner Neuzeit-Historiker

[1] Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, 671.
[2] Max Weber, Die protestantische Ethik 1. Eine Aufsatzsammlung, hg. v. Johannes Winckelmann, Hamburg ^{3}1973, 10–12, 14, 16.
[3] Ebd., 20, 21.
[4] Ebd., 68, 17, 18.
[5] Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen ^{5}1976, 324.
[6] Ebd., 491.
[7] Christopher Clark, Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947, München 2007.
[8] Aaron J. Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter, München 1994, 12.

Heinz Schilling bekennt autobiografisch, die Methoden-Debatten der siebziger Jahre hätten nur reduktionistisch gewirkt und „keinen Sinn für die Geschichtsmächtigkeit religiöser Wirkfaktoren" gehabt; hiergegen sei Max Weber wiederentdeckt worden, sogar mit neuer, „explizit entwicklungsgeschichtliche[r] Perspektive". In Fortsetzung von Weber begreift Schilling die westeuropäische Konfessionalisierung als „einen gesellschaftsgeschichtlich fundamentalen Wandlungsvorgang", der kirchlich-religiöse und mentalitätsmäßig-kulturelle Veränderungen ebenso einschließe wie staatlich-politische und soziale; im Vergleich dazu fehle bspw. dem orthodox-christlichen Osten sowohl eine Reformation als auch „die dieser inhärente umfassende Modernisierungsdynamik".[9]

Schilling fand in dem Freiburger Neuzeit-Historiker *Wolfgang Reinhard* einen Kontrahenten für die katholische Sozialdisziplinierung.[10] In seiner großen historischen Kulturanthropologie *Lebensformen Europas* hat Reinhard sein Konzept vervollständigt wie aber auch modifiziert. Ausgangspunkt ist für ihn gleichfalls Max Weber. Angesichts der spezifisch abendländischen Rationalität „suchte Weber die Wurzeln dieser Entwicklung in der Religion". Um die für diesen Prozess erforderliche „verinnerlichte Selbstdisziplin" wirklich durchzusetzen, habe bis zum 18. Jh. „dem werdenden Staat nämlich der Apparat" gefehlt; demgegenüber vermochten die Konfessionen „Kirchenzucht" auszuüben, denn sie verfügten über „eine Organisation, mit der sich tatsächlich der letzte Untertan erreichen ließ". Trotz des inzwischen vorgebrachten Einwands auf nur begrenzte Erfolge dieser konfessionellen Sozialdisziplinierung hält Reinhard es für unbestritten, „dass zumindest die meisten Nord-, West- und Mitteleuropäer sowie die Nordamerikaner in ihren Sitten bis vor kurzem durchaus disziplinierte […] Zeitgenossen gewesen sind". Darüber hinaus bezeichnet er das moderne Recht und den Staat als „weltgeschichtlich einmalige, spezifische Entwicklung", die wiederum „der jüdisch-christlichen und der griechisch-römischen" Tradition zu verdanken sei. Anders als zum Beispiel in China „blieb das Recht in Europa auf diese Weise dem totalen Zugriff der Politik wenigstens grundsätzlich entzogen". In Europa sollten dem Recht sogar auch die Herrscher unterworfen sein: „Ein Fürst, der mit seinen Untertanen prozessiert, wie es im Abendland immer wieder vorkam, wäre in den meisten anderen Kulturen unvorstellbar gewesen." Für Reinhard ist der letztliche Grund dieser Sonderentwicklung ebenfalls theologisch, denn „die jüdisch-christliche Religion enthält Rationalisierungspotential, weil ihr Gott transzendent ist" und dadurch die Welt „auf diese Weise *entzaubert* und der menschlichen Verfügung unterworfen werden" konnte. Ja, am Ende ist ein Paradoxon zu registrieren: „Gerade die höchste Form von Rationalität […] hat […] höchst irrationale Wurzeln."[11] Eben das ist in der Tat frappierend: Jene Modernisierung, die immer weiter von Religion wegführte, war selbst religiösen Ursprungs.

Bei ihren Disziplinierungs-Thesen haben beide, Schilling wie Reinhard, sowohl religiös und zugleich überkonfessionell interpretiert. Aufgegriffen wurden dabei zwei Stichworte, die inzwischen bereits allgemein in der Historie diskutiert wurden: einmal das Stichwort „Sozialdisziplinierung", das erstmals Gerhard Oestreich († 1978) propagiert hatte[12]; zum anderen die „Modernisierungsthese", wie sie hauptsächlich die Bielefelder Schule diskutierte. Oestreich hatte die Sozialdisziplinierung nicht religiös, sondern als staatlicherseits von oben durchgesetzte Disziplinierung der Untertanen aufgefasst. Die Bielefelder Schule verband diese Sozialdisziplinierung mit der „Modernisierung", die als Entwicklung auf das hin gedeutet wurde, was wir heute unter ‚modern' verstehen.[13] Wenn bspw. für *Hans-Ulrich Wehler*, einen der für Bielefeld repräsentativen Historiker, der Protestantismus „auf deutschem Boden eine historisch weitaus bedeutsamere Rolle als der römische Katholizismus gespielt" hat[14], will er damit kaum mehr als eine Tatsachenfeststellung machen; denn Religion als Geschichtsmacht ist bei ihm nicht wirklich wahrgenommen. Erst in seinem fünften Bd. von 2008 erkennt er an: „Auf dem Feld der Kultur haben die letzten anderthalb Jahrzehnte eine atemberaubende Aufwertung von Religion erlebt."[15]

Anzuführen ist weiter der kanadische Philosophie- und Kulturhistoriker *Charles Taylor*, den die Stadt Stuttgart mit dem Hegel-Preis auszeichnete. Er setzt bei den konservativen Konsequenzen von Luthers Berufungsauffassung an, dass ein jeder, ob Magd oder König, sich im je eigenen Stand zum Glauben und zum Heil berufen sehen sollte; zugleich aber sollte ein jeder in diesem, berufenen Stand verbleiben; das bedeutete Hinnahme der gesellschaftlichen Schichtung, zumal bei „Predigt des Gehorsams gegen die Obrigkeit und der Schickung in die gegebene Lebenslage"[16]. Dennoch habe das keine vollständige Kapitulation bedeutet; vielmehr eine „Bejahung des gewöhnlichen Lebens". Das aber stellte eine erhebliche Veränderung gegenüber dem Adel dar; es war die Ersetzung der adeligen Formel ‚Arbeit macht gemein' durch die bürgerliche Version ‚Arbeit adelt'. Der adeligen Ehren- und Kriegerethik wurde dadurch ihre Grundlage entzogen. Adelig war gewesen: ‚Die Bereitschaft, seine Ruhe, sein Vermögen, ja sein Leben um der Ehre willen aufs Spiel zu setzen'; bürgerlich war: ‚Das Höhere nicht außerhalb des gewöhnlichen Lebens zu finden'.[17]

Dem von Weber hervorgehobenen Calvinismus stellt Taylor den Neostoizismus an die Seite; mit ihm sei das Naturrecht wiedergekommen: „Was sich aus diesen Reflexionen über das Naturrecht ergibt, ist also die Norm einer stabilen Ordnung arbeitsamer Menschen, die sich nicht dem Kriegsgeschäft und der Plünderei, sondern der Routine ihres Berufs sowie Wachstum und Wohlstand widmen und die eine Moral der wechselseitigen Achtung, eine Ethik der Selbstvervollkommnung bejahen. Diese Ordnung schien den Menschen mehr zu sein als bloß eine gute Idee; vielmehr war das die rationale und von Gott gegebene Lebensform." Wegen des Neostoizismus möchte Taylor auch die staatlich betriebene Sozialdisziplinierung aufwerten. Als deren Erfolg sei geltend zu machen, „daß diese Ethik der aktiven Staatseingriffe zur Zeit des Absolutismus ebensoviel zur Entstehung einer rationalisierten, disziplinierten und professionalisierten Lebensform beigetragen hat wie die calvinistische Berufsethik". Im Rahmen sowohl des neostoischen wie freilich auch des calvinistischen Programms sieht Taylor einen Höhepunkt erreicht: „Das gilt in zwei Hinsichten: Erstens insofern, als es das Ziel war, Gewalt und soziale Unordnung überhaupt abzuschaffen […]. Zweitens insofern, als man erreichen wollte, *jedem* Menschen wenigstens einige der Normen der Zivilität und des richtig geordneten Lebens einzuimpfen." Diese beiden ehrgeizigen Zielsetzungen sind für Taylor „in der europäischen Geschichte beispiellos; nur in China scheint es zu verschiedenen Zeiten vergleichbare Bestrebungen gegeben zu haben. Tatsächlich waren sich die Protagonisten darüber im klaren, daß sie etwas Neues im Sinn hatten."[18]

Letztlich findet Taylor die Grundlage für diese Hervorbringungen wiederum in der Theologie, nämlich, wie er sagt, in der „Entbettung" aus den natürlichen Vorgegebenheiten. „Das im Vergleich mit früheren Entwicklungen überraschende Merkmal der seit der Achsenzeit entstandenen Religionen […] liegt darin, daß sie in allen drei Dimensionen der Einbettung (soziale Ordnung, Kosmos und menschliches Heil) einen Bruch in die Wege leiten." Dadurch entsteht der „‚transzendente' Bereich", der jetzt über dem Kosmos steht. Somit ist die Ordnung der Dinge nicht länger göttlich vorgegeben, um einfach nur hingenommen zu werden. Vielmehr ergeht nun ein Appell zur Veränderung: „Man muß etwas unternehmen, nämlich das Schlechte eindämmen oder aus der Welt schaffen." Fortan ist das Böse nicht länger etwas, „womit man sich abfinden muß, weil es zum unvermeidlichen Gleichgewicht der Dinge gehört"; es stellt nicht mehr die unabänderlich negative Seite des Kosmos dar, sondern wird „als Makel gebrand-

[9] Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 198), Gütersloh 1995, 1–49, hier: 2–4, 8.

[10] Wolfgang Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung [Anm. 9], 419–452.

[11] Wolfgang Reinhard, Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie, München 2004, 437, 440, 293, 295f, 435, 566.

[12] Gerhard Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: Ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 179–197.

[13] Peter Hersche, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter I, Freiburg i. Br. 2006, 49.

[14] Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815, München ^{3}1996, 270.

[15] Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 5: Bundesrepublik und DDR. 1949–1990, München 2008, XIII.

[16] Max Weber, Die protestantische Ethik 1 [s. Anm. 2], 72.

[17] Charles Taylor, Quellen des Selbst, Frankfurt a. M. 2005, 45.

[18] Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 226, 208, 210.

markt". Der über der Welt stehende und somit ‚entbettete' Gott stellt Forderungen, die dann auch den Menschen ‚entbetten'. Denn „Gott richtet die Forderung an uns, seine eindeutige Güte nachzuahmen und folglich die irdische Ordnung der Dinge zu verändern." Taylor betont dabei, „daß die Säkularisierung mit einer Intensivierung des religiösen Glaubens einherging".[19] Hier klingt es ganz weberisch: Die treibende Kraft von Reformation und Gegenreformation habe auf die gewissenhaft persönliche Entscheidung gezielt, was in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft ein neues Christentum des persönlichen Engagements herbeigeführt habe.[20] Indes sieht Taylor mit dem derzeit zu beobachtenden Niedergang der Transzendenz und mit der Entzauberung der Welt – was ja auch schon Weber ängstigte – etwas verlorengehen; man müsse sich doch damit abfinden, „daß dieses Gefühl des Verlusts nicht zu vermeiden ist: Es ist der Preis, der für Modernität und Rationalität zu bezahlen ist; aber wir müssen den Handel mutig akzeptieren und uns klarsichtig für das entscheiden, was wir unabänderlich geworden sind. Zu den einflußreichsten Vertretern dieses Standpunkts gehört Max Weber."[21]

Weiter ist *Jürgen Osterhammel* anzuführen. Er wehrt sich in seinem neuen Buch *Die Verwandlung der Welt* gegen die „Exzeptionismusbrille". Obwohl Weber wie auch Werner Sombart († 1941) mit die „differenziertesten Selbstbeschreibungen des späten 19. Jahrhunderts" vorgelegt hätten, genüge es nicht länger, „Listen von Vorzügen und Leistungen Europas aufzustellen". Beim derzeitigen Näherrücken Europas an Asien zeige sich, daß China den europäischen Verhältnissen am nächsten gekommen sei, ja „ihnen an Modernität in manchem voraus" war. Die tatsächliche Gabelung liege in der industriellen Revolution, wo aber China ebenso wie Indien erstaunliche vormoderne Entwicklungen vorzuweisen hätten, infolgedessen „der sozioökonomische Graben zwischen Europa und Asien sich *heute* zu schließen beginnt". Gleichwohl verzeichnet Osterhammel europäische Sonderheiten. Denn weltweit verbreitete sich die europäische Wissenschaft, und allem voran wurde die Universität „europäischer Kulturexport". In vergleichbaren Zivilisationen, so der chinesischen und der islamischen, „gab es vor dem Kontakt mit dem Westen nicht weniger leistungsfähige Einrichtungen für die Gewinnung und Tradierung von Wissen". Aber die europäische Universität schon der mittelalterlichen Prägung habe sich dadurch ausgezeichnet, „dass sie von äußeren Mächten relativ unabhängig und als Raum eigenen *Rechts* verfasst war". Das genaue Gegenbeispiel liefere der chinesische Staat, denn er „duldete keine semi-autonome *res publica* der Wissensträger". Die europäische Universität aber wurde „eine der Basisinstitutionen der modernen Welt", und „nach der Mitte des 19. Jahrhunderts verbreiteten sich Idee und Praxis der Universität in der ganzen Welt", wobei die speziell deutsche Forschungsuniversität neben der klassisch-romantischen Kunstmusik „wichtigster kultureller Exportartikel seit der Reformation geworden ist". Als weitere, keineswegs nebensächliche Besonderheit verzeichnet Osterhammel die nur in Europa aufgekommene grundsätzliche Religionsfeindschaft: „Das 19. Jahrhundert begann in Europa mit einem Generalangriff auf die Religion [...]. Die Attacke der französischen Revolutionäre auf Kirche und Religion *an sich* [...] war hingegen beispiellos und einer der extremsten Aspekte des revolutionären Umbruchs überhaupt."[22]

Weiter behandelt Osterhammel die Abschaffung der Sklaverei, die er als eine „Revolution der Moral" und keineswegs der Ökonomie bezeichnet. Diese revolutionäre Abschaffung wurde weltweit wirksam, sei aber doch nicht ganz okzidental-einzigartig gewesen. Denn im 17. und 18. Jh. „gab es [...] in China und Japan, anders als in Korea, wo die Sklaverei erst 1894 unter japanischem Einfluß abgeschafft wurde, kaum noch nennenswerte Sklavereiverhältnisse"; ja „im 18. Jahrhundert waren [...] China und Japan, nicht aber der Westen im Prinzip sklaven*freie* Zivilisationen". Dieser historische Vorsprung – oder besser Gleichsprung – des Ostens sei im Westen nicht wahrgenommen worden. Auf jeden Fall sei wichtig, dass „die Sklaverei [...] nicht mit der Zeit ‚abgestorben'", wie auch „dieses Ergebnis nicht allein durch ein selbstständiges Walten des Fortschritts herbeigeführt worden" sei; Einigkeit herrsche heute darüber, dass die Abschaffung „nicht allein aus wirtschaftlichen Gründen und Ursachen erklärt werden kann"; „volkswirtschaftlich sprach nichts für Veränderungen"; vielmehr wäre es „ohne die Bereitschaft vieler Einzelner, moralische Empfindungen in politisches Handeln umzusetzen, nicht so weit gekommen".[23] Die Aufhebung der Sklaverei sei vielmehr „religiös motiviert" gewesen und sei „nicht in der Sprache der Menschen- und Bürgerrechte vorgetragen"[24] worden; die Bereitschaft sei aus „christlich-patriotischem Humanitarismus" hervorgegangen, der in Wirklichkeit „eine britische Besonderheit" war und „aus den ursprünglichen christlichen, humanitären und patriotischen Befreiungsimpulsen" entsprang. Tatsächlich hatten „im ‚Zeitalter der Vernunft' [...] nur wenige Europäer Anstoß an Sklavenhandel und Sklaverei genommen"[25], auch nicht im aufgeklärten Frankreich, ebenso wenig in den Niederlanden, die erst 1863 Sklaverei in ihren Kolonien verboten.

Als Gegenbeispiel führt Osterhammel die Sklaverei in der muslimischen Welt an: In Ägypten stieg noch im späten 19. Jh. „der Bedarf des Staates an Zwangsarbeitern und Sklavensoldaten, während versklavte Konkubinen aus dem Schwarzmeerraum zu einem Statussymbol in weiten Kreisen Ägyptens wurden". Dass heute alle muslimischen Staaten die Anti-Sklaverei-Deklaration der Vereinten Nationen unterzeichnet haben, bedeutet einen tiefen Eingriff in deren Sozial- und Religionsleben. „Es wäre falsch" – so Osterhammel – „den tiefen moralischen und politischen Bruch zu unterschätzen, den die Abschaffung der Sklaverei als [...] Rechtsform überall dort bedeutete, wo sie geschah."[26]

Seltsamerweise behandelt Osterhammel nicht die Menschenrechte; im Register werden sie an keiner Stelle ausgewiesen. Wohl behandelt ein längeres Kap. „die ‚zivilisierte Welt' und ihre ‚Mission'", aber mit einem im Ganzen kritischen Unterton. Der Aufklärung – und infolgedessen auch der christlichen Mission – habe nichts als selbstverständlicher gegolten als „diese Zivilisationsmission", was doch als „eurozentrisch" zu kritisieren sei. Zweierlei Voraussetzungen hätten hier eingewirkt: Zum einen das Vertrauen, „dass Wahrheiten, einmal erkannt, dazu da seien, gelehrt und angewendet zu werden; zum anderen die Formulierung universaler Stufenmodelle der Menschheitsentwicklung von schlichten Urzuständen bis zur vollen Entfaltung einer auf Recht und Arbeitsfleiß beruhenden Bürgergesellschaft"[27]. Umso erstaunlicher wirkt das Schweigen zum Export der Menschenrechte. Die von Osterhammel so hoch gepriesene Abschaffung der Sklaverei kann aber doch nur als europäischer, näherhin sogar christlicher „Missionsexport" gedeutet werden. Obendrein kann es ebenso wenig einem Zweifel unterliegen, dass es die Menschenrechte sind, auf die heute mehr oder weniger weltweit gesetzt wird, also auf europäischen Zivilisationsexport.

In seinem gleichfalls kürzlich erschienenen Werk *Geschichte des Westens* hebt der Berliner Neuzeit-Historiker *Heinrich A. Winkler* wiederum die religiöse Prägung hervor, sogar mit betont christlicher Akzentuierung: „Die stärkste dieser gemeinsamen Prägungen ist religiöser Natur: die christliche." Solches zu behaupten sei allerdings im Zuge fortschreitender Entkirchlichung alles andere als selbstverständlich. Einzusetzen sei mit der Entstehung des Monotheismus, in dessen Gefolge Winkler auf die Menschenrechte eingeht. Bei Max Weber verbleibe trotz des „spezifisch okzidentalen Rationalismus" gleichwohl eine Lücke; denn bei ihm sei „von den normativen und politischen Errungenschaften des Westens [...] nicht die Rede: weder von den Menschen- und Bürgerrechten noch von der Gewaltenteilung, der Volkssouveränität oder der repräsentativen Demokratie". Gerade aber diese von Weber nicht angeführten „Hervorbringungen des Westens" seien heute bereits von zahlreichen nichtwestlichen Gesellschaften übernommen worden, und diese „Teilverwestlichung" schreite fort.[28] Winkler will aber hiermit nur erst die faktische Wirkung dieser westlichen Hervorbringungen aufweisen, wobei seine eigentliche Begründung wie ein Paukenschlag wirkt, formuliert in Anlehnung an Thomas Nipperdeys inzwischen vielzitierten Anfangssatz in seiner Deutschen Geschichte: „Am Anfang war Napoleon."[29] Und jetzt Winkler:

[19] Ebd., 261–263, 247.

[20] John McManners, Das Christentum im Zeitalter der Aufklärung (1600–1800), in: Ders. (Hg.), Geschichte des Christentums, Frankfurt / New York 1993, 285–319, hier: 285.

[21] Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter [s. Anm. 18], 521.

[22] Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung), München ^{3}2009, 21, 953, 927, 1075, 928, 1132f, 1135, 1141, 1244.

[23] Ebd., 1189f, 1194, 1190.

[24] Jürgen Osterhammel, Sklaverei und die Zivilisation des Westens (Carl Friedrich von Siemens Stiftung 70), München 2000, 54f.

[25] Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt [s. Anm. 22], 1193, 1207, 1193.

[26] Ebd., 1205, 1208.

[27] Ebd., 1175.

[28] Heinrich August Winkler, Die Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2009, 19, 23, 24.

[29] Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 11.

„Am Anfang war ein Glaube: der Glaube an *einen* Gott." Wohl sei zur Entstehung des Westens mehr erforderlich gewesen „als der Monotheismus, aber ohne ihn ist der Westen nicht zu erklären". Wenn auch die Devise „Monotheismus als Kulturfortschritt" nicht von allen geteilt werde, liege dennoch die „kulturrevolutionäre Bedeutung des Christentums" zutage, wofür religiöse Momente benannt werden, nämlich die Einsicht in Schuld und daraufhin die Hoffnung „auf eine künftige überirdische Gerechtigkeit", sodann die Gott-Ebenbildlichkeit eines jeden Menschen als befreiende Kraft, „auch für die Sklaven", endlich „die spezifisch christliche Unterscheidung zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung, in der die Säkularisierung der Welt und die Emanzipation des Menschen bereits angelegt sind".[30]

Hören wir zuletzt noch *José Casanova*, der zwar Weber nur beiläufig erwähnt, aber sich doch in dessen Fragestellung bewegt. Er protestiert gegen die europäische Überheblichkeit, mit dem eigenen Säkularismus „einfach dem Rest der Welt die Zukunft" zeigen zu wollen. Das sei nur „ein säkulares Konstrukt", um so „moderne säkulare Europäer positiv von ‚Andersgläubigen' – entweder von vormodernen religiösen Europäern oder von zeitgenössischen nichteuropäischen religiösen Menschen, speziell den Muslimen – deutlich zu unterscheiden". Was aber eigentlich ein unverfrorenes Ansinnen sei, denn das 20. Jh. sei „eines der gewalttätigsten, blutigsten und genozidalsten Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte" gewesen. Es müsse doch verwunderlich berühren, mit welch „geradezu pädagogischem Eifer immer wieder die Geschichte vom Ursprung der säkularen europäischen Demokratie als einer geglückten Antwort auf die katastrophalen Erfahrungen mit den ‚Religionskriegen' in der frühen Neuzeit erzählt" werde.[31] Folglich könne man nicht sagen, das moderne Unheil „wäre durch religiösen Fanatismus oder religiöse Intoleranz verursacht worden". Gleichwohl schiebe man gerne alle politische Mobilisierung ethno-kultureller und religiöser Identitäten „lieber der ‚Religion' zu", möglichst „dem religiösen Fundamentalismus". Könne man aber den „unbestreitbaren Erfolg der westeuropäischen Demokratien nach dem Zweiten Weltkrieg dem Triumph der Säkularisierung über die Religion zuschreiben?" Schon in Europa selbst hätten „tatsächlich religiöse Gruppen und eine religiöse Politik [...] zur Demokratisierung und Säkularisierung der Politik" beigetragen, und es sei doch die Europäische Union „im Grunde genommen ein christlich-demokratisches Projekt"[32], obwohl sich die Christentümer und insbes. der Katholizismus zunächst mit Menschenrechten und Demokratie schwergetan hätten.

Für die Säkularisierung greift Casanova weit zurück und setzt bei der von Karl Jaspers prognostizierten Achsenzeit an. Demnach tendierte in vor-axialen Gesellschaften das Heilige dazu, „immanent zu sein", wobei derzeit ebenso „ein großer Teil der gegenwärtigen säkularen Wirklichkeit (die Nation, die Staatsbürgerschaft, das Individuum, die unveräußerlichen Rechte auf Leben und Freiheit) dazu [tendiere], in unserem modernen, säkularen Zeitalter heilig zu sein". Tatsächlich sei ‚Axialität' genau „durch die Einführung eines neuen Klassifikations-Schemas definiert, das aus der Emergenz von ‚Transzendenz' resultiert, einer Ordnung, einem Prinzip, oder einem Sein jenseits der diesseitigen Realität, die nun als ein transzendentes Prinzip dienen kann, die diesseitige Realität zu bewerten, zu regulieren und möglicherweise zu transformieren". Die Auswirkung zeigt sich in „axialen Durchbrüchen", ja führt als „axiale Revolution zu einer De-Sakralisierung aller kosmischen, natürlichen und gesellschaftlichen Realität" und „endet in der Etablierung des säkularen Zeitalters und der säkularen Welt". Das bedeutet am Ende: Der historische Säkularisierungsprozess des europäisch-lateinischen Christentums ist in Wirklichkeit „ein wahrlich außergewöhnlicher Prozess, der sich wohl kaum irgendwo auf der Welt mit einem ähnlichen sequentiellen Arrangement und mit einem korrespondierenden Stadienbewusstsein wiederholen wird"; obendrein sei es ein speziell postchristlicher Prozess, „und nicht, wie Europäer gerne meinen, ein allgemeiner und universaler Prozess der menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung", also letztlich „europäische[r] Exzeptionalismus". Aber auch angesichts dieser Profanisierung konstituiere sich dennoch eine Zivilreligion „in der Sakralisierung der Menschheit durch die Globalisierung der Menschenrechte".[33]

[30] Heinrich August Winkler, Die Geschichte des Westens [s. Anm. 28], 25, 28, 33, 19.

[31] José Casanova, Europas Angst vor der Religion (Berliner Reden zur Religionspolitik), Berlin 2009, 96, 9, 14, 121.

[32] Ebd., 14–16, 11, 22.

[33] Ebd., 95–97, 103, 115.

III

In den letzten Jahren ist die Fragestellung Max Webers auch auf das Mittelalter übertragen worden. Der Wiener Sozialhistoriker *Michael Mitterauer* legte 2003 das mit dem deutschen Historiker-Preis ausgezeichnete Buch *Warum Europa?* vor. Der Untertitel stellt bereits heraus: „Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs". Seine Perspektiven öffnet Mitterauer von vornherein ins Universale: „Es gibt viele Sonderwege von Kulturräumen, der europäische ist nur einer unter ihnen." Die Liste Mitterauers mit den spezifisch europäischen Kulturerscheinungen stimmt mit Max Weber, der sich selbst aber zum Mittelalter kaum geäußert hat, zwar nur „zum Teil" überein, geht aber andernteils „darüber hinaus". Vorausgesetzt ist, „dass ein wesentlicher Teil europäischer Spezifika in neuerer Zeit aus ihnen [den mittelalterlichen Sonderheiten] ableitbar ist".[34]

Vorgestellt seien hierfür zwei Kap. Mitterauers, nämlich „Papstkirche und universale Orden" und sodann „Gattenzentrierte Familie und bilaterale Verwandtschaft". Die Rede von einer ‚päpstlichen Revolution' ist in der angelsächsischen Historie aufgekommen. Dass Europa bereits im Mittelalter zur Einheit zusammenfand, und zwar nicht als Auswirkung einer gemeinsamen politischen Herrschaft, sieht Mitterauer herbeigeführt durch kirchliche Durchdringung; hieraus sei eine Gemeinsamkeit hervorgegangen, die selbst die Reformation nicht mehr habe zerstören können. Die dafür näherhin angeführten Faktoren sind zwei: das „Papsttum und die universalen Ordensgemeinschaften". Beide erweisen sich für Mitterauer „im interkulturellen Vergleich als eine Besonderheit", als „eine Sonderentwicklung". Ja, beide steigerten sich noch zur Einmaligkeit: „Der Universalepiskopat des Bischofs von Rom erscheint ebenso als ein einmaliges Phänomen wie die Erstreckung der neuen Klosterverbände auf den ganzen Großraum der westlichen Christenheit". Das mache „den Sonderweg der Westkirche" aus, wobei das Papsttum ein „religionsgeschichtlich einmalige[s] Phänomen" sei.[35]

Für das zweite Beispiel, die Familienstruktur, sieht Mitterauer einen mehrfachen christlichen Einfluss, erkennbar an der Konsens-Ehe wie an der Parallelisierung der Verwandten von Mannes- und Frauenseite. „An spezifisch christlichen Wurzeln der Heiratsverbote unter Verwandten ist vor allem das [christliche] ‚una-caro' Prinzip zu nennen, nach dem die Ehegatten entsprechend der biblischen Formulierung als ‚ein Fleisch' gelten. Aus diesem Prinzip ergibt sich logisch notwendig die Gleichstellung von Verwandten beider Seiten sowohl in der Elterngeneration als auch in der eigenen. Bilaterales Verwandtschaftssystem, aber auch gattenzentrierte Familie sind in dieser Konzeption grundgelegt." Beide, Mann wie Frau, hatten der Ehe zuzustimmen. „Dieser Konsensgedanke ist ein wesentliches Grundprinzip der ‚gattenzentrierten Familie', in der nicht die Abstammungsbindungen, sondern die Paarbeziehung im Mittelpunkt steht. Auf dem christlichen Konsensprinzip beruht – in langfristiger Entwicklung gesehen – das Ideal der Liebesehe, ebenso aber auch seine Kehrseite, die besondere Anfälligkeit dieser auf persönlicher Zuneigung und freier Entscheidung beruhenden Beziehungsform." Weiter, im Christentum „fehlen auf Abstammung beruhende Kultverbände und Kulthandlungen. Die kirchlichen Ämter werden durch Weihe weitergegeben, nicht durch Erbfolge". Dem Abstammungsdenken wirkte v. a. auch das Mönchtum entgegen: „Der Mönch tritt aus Familien- und Verwandtschaftszusammenhängen heraus und verzichtet auf Sexualität. Alle diese dem Denken in Abstammungskategorien entgegenwirkenden Faktoren waren im Christentum seit seiner Frühzeit gegeben." Weltweit gesehen, stehe das „abstammungsfeindliche Christentum" gegen den „abstammungsfreundliche[n] Neukonfuzianismus", der ein patrilineares Clanwesen beförderte. Auch im Islam sei das Verwandtschaftssystem „nicht nach väterlicher und mütterlicher Linie symmetrisch konzipiert", sei vielmehr patrilineal, weswegen dort eine „enorme Bedeutung der Söhnegeburten" vorherrsche. Bei der Christianisierung Europas seit dem Frühmittelalter, die eine Konfrontation mit Stammesgesellschaften war, wurden „Systeme und Begrifflichkeit der Verwandtschaft [...] in ihnen grundlegend verändert".[36]

Ferner ist der Berliner Mediävist *Michael Borgolte* mit seinem großen Buch *Christen, Juden, Muselmanen* anzuführen. Für „den Aufstieg des Abendlandes von 300 bis 1400 n. Chr." ist hier der Monotheismus in den Mittelpunkt gestellt. Europa „war ein Raum, in dem

[34] Michael Mitterauer, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003, 9, 13.

[35] Ebd., 152, 161, 163, 180.

[36] Ebd., 84, 106, 85, 93f, 99, 101, 85.

sich, verglichen mit der Vorgeschichte und den anderen Teilen der gleichzeitigen Welt, in einzigartiger Weise der Monotheismus durchgesetzt hatte: der Glaube an den einen Schöpfer und universal herrschenden Gott, freilich ausgeprägt in drei Religionen [...]. Der Sieg des Monotheismus über Vielgötterei und Mythos war nie vollkommen, doch er unterschied Europa von der vorchristlichen Antike ebenso wie von der Pluralität des Fernen Ostens, er hat in diesem Sinne Europa ‚gemacht'." Tatsächlich ist Europa durch das Christentum in die große Religions- und Kulturentwicklung der Menschheit integriert worden. Eine bedeutende Rolle spielten dabei schon im Mittelalter die Universitäten. Hiermit bildete sich, wie Borgolte schreibt, eine Institution, „die eine andere Form der Wissenschaft und geradezu einen neuen Menschentyp hervorbrachte: das Studium in der Genossenschaft der Universität sowie den Intellektuellen in seinen beiden Erscheinungsformen inner- wie außerhalb der gelehrten Einrichtungen. Im Vergleich mit den Byzantinern, die an ihrem überkommenen Stoffkanon und ihren traditionellen Lehrmethoden festhielten, mit den Muslimen, die die Herausforderung der griechischen Hinterlassenschaft vom Kern ihres Schulwesens fernhielten, und auch mit den Juden, die sich wie eh und je auf die Auslegung von Bibel und Talmud konzentrierten, erscheinen die Innovationen des okzidentalen Bildungswesens geradezu revolutionär." Im historischen Vergleich bleibe festzuhalten, „daß eine Wechselwirkung von Magistern und kritischen Intellektuellen nur im lateinischen Europa möglich war, weder im Islam noch im Judentum oder in Byzanz. Im hohen Mittelalter gewann das ‚Abendland' zweifellos den weltgeschichtlich entscheidenden Vorsprung gegenüber den anderen Kulturen. In Byzanz und im Islam waren damals die Versuche gescheitert, den Rationalismus im Kern des Bildungswesens selbst zu verankern."[37] Erneut werden hier religions- und kulturvergleichend europäische Sonderheiten herausgestellt.

IV

Überraschenderweise hat die Kirchengeschichtsschreibung Max Weber nur wenig rezipiert, die katholische praktisch gar nicht; Weber galt als ‚Liberaler', was dem Katholizismus von jeher verdächtig war. Nun hat der Schweizer Historiker *Peter Hersche* ein umfassendes Buch über die katholische Barock-Kultur vorgelegt und darin Webers Thesen konsequent auf den neuzeitlichen Katholizismus angewandt. Wohl sei die Sozialdisziplinierung samt ihrer Modernisierung als religiös motiviert anzusehen, aber nur im Protestantismus: „Wenn sie denn stattfand, war [sie] eine Angelegenheit des protestantischen, insbesondere des kalvinistischen Europa." Der Katholizismus hingegen sei in Rückständigkeit verharrt, und zwar in einer bewusst „intendierten Rückständigkeit" oder auch einer „positiven Rückständigkeit". Hersche fordert deswegen, den Katholizismus jenseits der gängigen Zeitalter-Charakterisierungen wie Renaissance, Frühneuzeit oder Absolutismus als Barockkultur zu bezeichnen, wobei ihm die katholischen Mittelmeerländer „die Paradebeispiele für Nichtmodernisierung und Nichtdisziplinierung" sind.[38]

Die „intendierte Rückständigkeit" hatte ihre Folgen, und zwar ganz im Weberschen Sinne. Zwar machte das Konzil von Trient einen durchaus erfolgversprechenden Anlauf, aber nach kurzer Hektik folgte die „lange Ermattung"; die Kap.-Überschriften sprechen von „Widerstand gegen die Durchführung", so vom „Scheitern der Priesterseminare", vom „Versagen der Kontrollinstanzen", von bleibenden „Mängeln in der Pfarrorganisation", zuletzt sogar von einer „ambivalenten Rolle der Jesuiten". Als großer „Sonderfall" erscheint Frankreich; obwohl das Land nie offiziell die Beschlüsse von Trient anerkannte, wurde dennoch die „nachtridentinische Kirchenreform in Frankreich umfassender und systematischer betrieben [...] als im übrigen Europa", wobei „Staat und Kirche im allgemeinen gut zusammenarbeiteten". Verbesserungen werden auch entlang der Rheinachse zugestanden, dazu punktweise in den Niederlanden, in Bayern und Norditalien. Für Frankreich aber kam ein paradoxes Ergebnis hervor, nämlich eine „schon im 18. Jahrhundert einsetzende und in der Revolution dann grell sichtbar werdende Dechristianisierung". Was Hersche insbes. dekuvrieren möchte, betrifft den katholischen Gesamthabitus, und dafür geht er die Weberschen Thesen einzeln durch. So das Sparen und die Verschwendung; Sparen ist „protestantische Tugend", während ostentative Verschwendung „katholisch" ist; in aller Öffentlichkeit flossen katholischerseits Millionen „in leere Statusdemonstration". Betroffen war gerade auch das Kirchenwesen: der barocke Bauboom mit dem Kloster Melk als größtem und teuerstem Kirchbau, weiter der Sakralprunk der Kirchenausstattung mit obendrein enormem Festgepränge, dazu noch die vielen arbeitsfreien Feiertage, nicht zuletzt der Funeralpomp. Für Letzteres seien allein nur die Seelenmessen angeführt. Statt des protestantischen Sparens sind es katholischerseits Geldstiftungen fürs Seelenheil. Für das katholische Europa gibt Hersche die Schätzung von „mindestens hundert Millionen solcher Messen pro Jahr", für Italien bis zu 30 Millionen jährlich, für Spanien an die 10 bis 15 Millionen. Das hatte Folgen für den Klerus: In klassisch katholischen Ländern waren vom Klerus nur 10–20% in der Seelsorge tätig; die anderen waren reine Messenleser, über deren Gesamtzahl sich derzeit nur „abenteuerliche Vermutungen anstellen" lassen.[39] Die Gegenrechnung erbringen auf protestantischer Seite zum Beispiel die nordamerikanischen Puritaner von Massachusetts, die auf jede Art von Funeralpomp verzichteten, ebenso auf jede aufwendige Kirchenmusik, erst recht auf Oper und Theater. Dafür hörte jeder Puritaner in Neuengland während seines Lebens etwa 15.000 Stunden Predigt.[40] In Deutschland kam noch ein Spezielles hinzu: Es waren die protestantischen Staaten, die sich aufklärten und zugleich – erstaunlich genug – militarisierten, allen voran Preußen. Bis zu drei Viertel des Budgets waren fürs Militär, ‚pour agrandir la Prusse', wie Friedrich II. brüskierenderweise sagen konnte. Hinzu kam die aufgeklärte Wissenschaft mit zuletzt der Berliner Universität, die im 19. Jh. zur weltweit ersten aufstieg.

V

Am Ende stellt sich noch einmal die Frage nach dem Monotheismus, nach seinem speziellen Hervorbringen. Festzuhalten ist als erstes: Der Monotheismus christlicher Prägung hat welthistorische Ergebnisse gezeitigt. Jan Assmann hat inzwischen seine zunächst blockhaft präsentierte These von der Mosaischen Wende, d. h.: von der monotheistischen Gewalt, erheblich differenziert: „Nichts liegt mir [...] ferner", so betont er jetzt, „als dem Monotheismus den Vorwurf zu machen, er habe die Gewalt in die Welt gebracht. Im Gegenteil, der Monotheismus hat mit seinem Tötungsverbot, seiner Abscheu gegen Menschenopfer und Unterdrückung, seinem Plädoyer für die Gleichheit aller Menschen vor dem Einen Gott alles getan, die Gewalttätigkeit dieser Welt zu verringern [...] Der Monotheismus fundiert ein neues Menschentum, das zu neuen Handlungen fähig ist."[41] So kommen wir zum Schluss wieder zu Max Weber, zu dessen Sorge, was denn geschehen werde, wenn die religiöse Glut, die unsere Welt hervorgebracht habe, verlösche, ob dann unsere Welt noch zu halten sei. Zu erinnern ist dabei an Ernst Wolfgang Böckenförde mit seinem inzwischen für das Staat-Kirche-Verhältnis meistzitierten Ausspruch: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann."[42] Dafür sind die Weltanschauungsgruppen zuständig, die Kirchen und der Gottesglaube.

[37] Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006, 9, 573, 583f.

[38] Peter Hersche, Muße und Verschwendung [s. Anm. 13], 62, 59.

[39] Ebd., 133, 236, 517, 264.

[40] Barry Alan Shain, The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought, Princeton 1994, 216f: "In New England, where the pressure for the War of Independence began, he estimates that churchgoers listened to 'somewhere around fifteen thousand hours' of sermons in a lifetime and that their extant handwritten notes offer persuasive evidence that they understood and retained much of what they had heard" – Freundliche Mitteilung vom Kollegen William Hoye, Münster.

[41] Jan Assmann, Gottesbilder – Menschenbilder: anthropologische Konsequenzen des Monotheismus, in: Reinhard Gregor Kratz, Hermann Spieckermann (Hg.), Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Bd. 2 (Forschungen zum Alten Testament), Tübingen 2006, 313–329, hier: 328f.

[42] Ernst-Wolfgang Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 914), Frankfurt a. M. 1991, 112.

Exegese / Bibelwissenschaft

Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, hg. v. Christian Frevel. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 459 S. (Quaestiones Disputatae, 237), kt € 36,00 ISBN: 978–3–451–02237–1

Der Bd. dokumentiert 18 Vorträge und Arbeitsgruppenpapiere der Jahrestagung der Katholischen Deutschen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler in Münster (September 2008), ergänzt durch ein 14-seitiges Register zu Bibelstellen, Autoren und Stichworten.

Besonders nützlich sind die beiden einleitenden, kompetenten Artikel aus der Feder von *Christian Frevel* zum Stand der atl. bzw. biblischen Anthropologie (8–28 und 29–63). Sie markieren anthropologische Aufbrüche (*cultural turn, historical turn*, Körperkonzepte und Gender-Fragen), stellen wichtige, sich aus einem wissenschaftlich breiteren „Nachdenken über den Menschen" (30) ergebende Fragen, markieren die gegenwärtige „Unübersichtlichkeit in der Anthropologie" (51) und halten fest: „Das biblische Menschenbild gibt es nicht." (35) Konzeptuell favorisiert F. einerseits eine „historische Anthropologie" (52), wie sie insbes. *Bernd Janowski* in zahlreichen Publikationen im letzten Jahrzehnt vorangetrieben hat und die letzterer auch hier in bewährter Manier unter dem Titel „Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament" vorstellt (64–87). Andererseits soll nach F. diese historische Anthropologie auch „theologisch" normativ sein, „dem theologischen Narrativ" (53) folgen und nicht nur historisch bedingte anthropologische Skizzen liefern. Dass sich die „produktive Spannung" (54) zwischen dem historischen und theologischen Projekt am Ende einstellen kann, wird im Eingangsartikel allerdings eher beschworen als aufgewiesen.

Thomas Staubli stellt dann, im Sinne einer historischen Anthropologie, „alttestamentliche Konstellationen der Rechtfertigung des Menschen vor Gott" mit reichem altorientalischen und ikonographischen Material und einmal erfrischend anders, „ohne christlich-paulinische Brille" (117; vgl. 88–133), vor. *Maria Häusl* behandelt „Körperbilder und -konzepte im Alten Testament" einerseits im Zusammenhang des Lebensanfangs, andererseits geht sie auf „Zions Körper" ein und entwickelt zum ersten Mal die plausible These, „dass im Zentrum der Rede von Zions Körper […] nicht seine Ausdehnung, sondern sein Ergehen steht, das der Erfahrung der Bewohnerinnen und Bewohner entspricht" (154, vgl. 134–163). Nicht fehlen darf ein Artikel zu „Glück" bei Kohelet (*Ludger Schwienhorst-Schönberger*, 164–189) und natürlich einer zum Thema Freiheit (*Barbara Schmitz*, 190–217), wobei die Ausführungen zur Freiheitsthematik im Zusammenhang der Falschprophetenproblematik in 1 Kön 22, anhand der Ambiguitäten des Textes sogar rezipientenorientiert gewendet, doch etwas gezwungen wirken.

Nach den unvermeidlichen großen Themen Person, Rechtfertigung, Körper, Glück und Freiheit folgen zwei Beiträge, die an der neueren Biografieforschung ihr anthropologisches Maß zu gewinnen versuchen, *Michael Konkel* zu Ezechiel (216–242) und *Frank-Lothar Hossfeld* zur Gestalt Davids im Psalter (243–255). Beide bieten spannende und überzeugende Einblicke in die Ezechiel- und die Psalterwerkstatt; der Überstieg zur anthropologischen Fragestellung will aber (noch) nicht so recht gelingen. Den menschlichen Sinnen, vornehmlich dem beim Gottesknecht im Jesajabuch zentralen Hören und Sehen, spürt *Ulrich Berges* nach (256–278) und betont dabei am Ende die wichtige Rolle, die dem Hören bzw. Sehen der Leserinnen bzw. Hörer des Buches zukommt.

Es folgen dann zunächst die kürzeren Beiträge, die von den Arbeitsgruppenleiterinnen und -leitern stammen: Über Emotionen schreibt *Susanne Gillmayr-Bucher* (279–290; sie will noch Beiträge zum atl. Menschenbild, also im Singular, liefern [288]; zu einer „historischen" Anthropologie leistet sie eher keine). *Simone Paganini* teilt, als Beitrag zu Krankheitskonstruktionen, v. a. semantische Beobachtungen zur Wurzel חלה im Alten Testament mit (291–299). *Franz Sedlmeier* setzt sich anhand von Ijobtexten mit „Wert und Würde des Menschen" auseinander (300–316). *Johannes Schnocks* stellt verschiedene „Konzeptionen der Übergänge vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben" vor (317–331). *Heinz-Josef Fabry* sucht mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den Texten von Qumran nach anthropologisch relevanten Daten, v. a. aber über diesen Transmissionsriemen nach der Trägergruppe, die hinter den Qumranschriften steht („eine Priestergruppe aus dem Bereich der Zadokiden und Aaroniden […], die sich aus Reinheitsgründen vom Jerusalemer Tempelbetrieb zurückgezogen hat […], mit eschatologischen und gar apokalyptischen Neben- und Obertönen", 347; vgl. 332–349).

Am Ende folgt der Bd. wieder der Spur der drei letzten großen Vorträge der Tagung. Dabei will *Hubert Irsigler* die „Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologien" aufzeigen und untersucht dazu in detaillierter historischer und sprachlicher Argumentation programmatisch die zentralen Schöpfungstexte in Gen 2–3, Ijob 10,8–12, Ps 139,13–16, Ps 104, Gen 1,26–28, Ps 8 und Ps 90. Dabei mahnt er, anhand der Schöpfungstexte auf keinen Fall den fundierenden hermeneutischen Rahmen zu vergessen, nämlich die wechselseitige Zugehörigkeit JHWHs und Israels und die israelitisch-judäische Königstheologie. Die beiden letzten Beiträge gehen über den Rand des AT hinaus. *Thomas Söding* behandelt kundig und aspektreich die Adam-Christus-Parallelen bei Paulus, vornehmlich in 1 Kor 15 und Röm 5 (390–424). Er arbeitet die Dialektik von Anthropologie und Christologie heraus und kann plausibel machen: „Je intensiver Gen 1–3 als anthropologischer Fundamentaltext interpretiert wird, desto stärker ist die Strahlkraft von 1 Kor 15 und Röm 5." (418) Das gilt bei aller Gewagtheit paulinischer Argumentation, ohne dass dadurch das Judentum seiner eigenen Bibel beraubt würde. Damit ist auch das Thema des letzten Beitrags von *Erwin Dirscherl* vorgezeichnet, dem es um den „Zusammenhang von Theologie und Anthropologie im christlich-jüdischen Dialog" geht (425–445). In Auseinandersetzung mit jüdischen Autoren, allen voran Emmanuel Levinas, denkt D. über das Gebet und die ihm innewohnende Sprachlichkeit und Zeitlichkeit nach und schließt dies mit einer Interpretation von Ex 33 ab, die er seinem Regensburger Kollegen Christoph Dohmen verdankt und in der er das große Thema der Freiheit des Menschen vorgezeichnet sieht.

Insgesamt wird das Postulat einer historischen (Kultur-)Anthropologie, wie sie von Bernd Janowski, auf den sich viele Beiträge beziehen, vorgespurt ist, sicher nicht in allen Beiträgen eingelöst. Vieles wird auch eher angerissen als durchgeführt. Manches bleibt im Konventionellen, ohne dass wirklich von „(n)eue(n) Einsichten aus dem Alten Testament" geredet werden müsste. Einige Male ist auch der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, hier habe der Eine oder die Andere einfach sein/ihr Steckenpferd, seinen/ihren Textbereich, einmal anthropologisch abgeklopft, mit der nüchternen, aber nicht so laut vorgetragenen Erkenntnis, dass der Gewinn gering ist. Aber das sind Einzelkritiken, die den Sammelbd. als ganzen nicht treffen. In seiner hermeneutisch breiten Anlage, dem zeitgerechten Ansatz und seinem Aspektreichtum ist der Bd. in jedem Fall für eine biblisch-historische Anthropologie inspirierend. Am Ende sind unvermeidlich aber auch die Leserinnen und Leser gefragt, daraus Bausteine für eine auch theologisch-normative Anthropologie zu entwickeln.

Köln Andreas Michel

Knauf, Ernst Axel: **Josua.** – Zürich: Theologischer Verlag 2008. 203 S. (Zürcher Bibelkommentare Altes Testament, 6), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–290–17456–9

Der mit anregenden historischen und geografischen Informationen ausgestattete Kommentar versteht das Josuabuch als Traditionsliteratur und als Niederschlag kontroverser politisch-theologischer Debatten aus der Zeit von etwa 600 bis 400 v. Chr. in Israel/Juda/Jerusalem. Knauf rechnet mit sechs „globalen Buchredaktionen" mit je eigenen Abschlüssen, die er von „lokalen Fortschreibungen" deutlich unterscheidet.

Das Josuabuch entstand nach K. als Fortsetzung und Abschluss der Exoduserzählung. Eine Geschichte vom Auszug aus Ägypten ist nach K. undenkbar ohne ihren Abschluss mit einem Einzug in Kanaan. Zu den „Brückenpfeilern" dieser „Exodus-Josua-Erzählung" rechnet K. im Anschluss an Konrad Schmid die Grundschichten von Ex 2 und 14 sowie diejenigen von Jos 6 und 10. Diesen ältesten Teil des Josuabuches datiert K. in die Zeit um 600 v. Chr. Als Argument für die Datierung verweist er auf die Entsprechung zwischen dem in Jos 6–10* eroberten Land und den Grenzen des Königreichs Juda unmittelbar vor seinem Ende im Jahre 597 oder 586 v. Chr. Mit Benjamin und der Schefela erobert Josua Gebiete, die unter König Joschija (640–609) oder unmittelbar vor seiner Zeit wieder an Juda gefallen waren, nachdem sie in der Zeit der Könige Rehabeam (926–909) bis Asa (907–867) und unter Hiskija (725–696) verloren gegangen waren. In der ältesten literarischen Gestalt gehört das Buch also als Abschluss der Exoduserzählung in die national-religiöse Erneuerungsbewegung unter Joschija, die mit dem Tod des Königs im Jahre 609 v. Chr. und dem Verlust der Eigenstaatlichkeit in den Jahren 597 und 586 v. Chr. ihren jähen Abbruch fand. K. vermutet, dass der Name des Protagonisten „Josua" eine gezielt konstruierte Variante des Namens „Joschija" sei. Demnach wäre also Joschija der Josua des 7. Jh.s.

Forschungsgeschichtlich gehört die von K. vertretene Position in die Tradition der Hexateuch-Hypothesen. Vom „Münsteraner Pentateuchmodell" aus gesehen handelt es sich bei der hier postulierten Exodus-Josua-Erzählung im Kern um das um 50 Jahre herunter datierte und um die Erzelternerzählung amputierte (und ein wenig ausgedünnte) „Jerusalemer Geschichtswerk".

Eine Alternative dazu präsentiert gegenwärtig u.a. Erhard Blum, dessen Pentateuchmodell in der Tradition der Fragmenten- bzw. Erzählkranzhypothese steht. Er rechnet mit einer relativ langen literarischen Selbstständigkeit der Erzeltern-, der Mose- und der Josua-Erzählung(en). Zum vordeuteronomistischen und in dieser Form literarisch ursprünglich selbstständigen Josuabuch mit gesamtisraelitischem Horizont, dessen Anfang (zumindest in Form einer Exposition) freilich nicht mehr erhalten ist, rechnet Blum die Grundschicht der Episoden von Jericho, Ai, den Gibeoniten (Jos 6–9*) sowie die listenartigen Darstellungen in Jos 10–12*. Bzgl. der Datierung gelangt Blum zum gleichen Ergebnis wie K. Er bestreitet jedoch einen ursprünglichen literarischen Zusammenhang mit der Exodus-Erzählung.

Im Rahmen einer „D- oder Pentateuch-Redaktion" wurde die Exodus-Josua-Erzählung nach K. um Gesetze wie das Bundesbuch (Ex 20–23) und das „deuteronomische Gesetz" (Dtn 5–28*) erweitert und mit einem neuen Abschluss in Jos 11* versehen. Das Kürzel „D" kann dabei sowohl für „deuteronomistisch" (d.h. „am Programm von Dtn orientiert") wie für „dividisch-nationalreligiös" stehen. Literarisch gesehen entsteht ein „Pentateuch", der von Exodus bis Josua reicht, die Väter- und Urgeschichte also noch nicht im Blick hat. Die politische

Grundhaltung des Werkes ist „aggressiv-maximalistisch". Als „Eretz Israel wird das Gebiet der untergegangenen Königreiche Israel und Juda in ihrer maximalen Ausdehnung gefordert. Diese Schicht – und nur sie – legt Wert darauf, dass Josua und seine Zeitgenossen den ‚Bann', die Vernichtungsweihe an den ‚Vorbewohnern des Landes' ausgeführt haben", wie in Dtn 7; 13,13–19 und 20,15–18 gefordert wird (18). Als historischen Hintergrund dieser Konzeption vermutet K. im Hinblick auf die Zeit der Erzähler einen „inner-judäischen Konflikt zwischen den Heimkehrern aus dem babylonischen Exil und den benjaminitischen Daheimgebliebenen um die Provinzhauptstadt Mizpa und den Tempel von Bet-El" (ebd.). In Esra 9,1 nämlich erscheinen plötzlich in nachexilischer Zeit als „Bewohner des Landes" Kanaaniter, Hetiter, Perisiter, Jebusiter und Amoriter, also jene Vorbewohner des Landes, die Josua ausgerottet haben soll. Die hinter der D-Konzeption stehenden Rückkehrer aus dem Exil vertraten eine „revolutionäre monotheistische und bilderlose Theologie" (19). Sie verstanden sich als die „wahre Exodusgemeinde" und setzten ihr Programm in den Jahren zwischen 520 und 444 v. Chr. im Rahmen des Wiederaufbaus des Tempels und des Wiederaufstiegs Jerusalems zur Provinzhauptstadt gegen die daheim gebliebenen „Bewohner des Landes" durch. Religionsgeschichtlich gesehen waren die Daheimgebliebenen „Traditionalisten", „ihr Jhwh-Kult kannte Kultbilder, und Jhwh hatte eine Frau (und u.U. auch einen Sohn)" (18). Für die Rückkehrer war diese Religion „Alt-Israels" nur noch „kanaanäisches Heidentum". „Mit dieser Auffassung hat sich die D-Gruppe im Laufe des 5. Jh. in Judäa und Samaria politisch und theologisch in wesentlichen Punkten durchgesetzt – denn am Ende dieses Jahrhunderts war die Tora (1 Mose bis 5 Mose), die das Programm einer von Anfang an monotheistischen und bildlosen israelitischen Religion vertritt, fertig redigiert, beschlossen und verkündet." (19)

K. rechnet ferner mit einer priesterschriftlichen Redaktion des Josuabuches, der er allerdings nur wenige Verse zuschreibt (u.a. 18,1). Damit schließt er sich einer Minderheit der Bibelwissenschaftler an. Der Hinweis auf die Priesterschrift ist ihm wichtig, weil diese einen Gegenentwurf zur D-Redaktion darstellt. Beide Redaktionen beziehen sich nach K. auf den Tempelbau, allerdings auf unterschiedliche Weise. Die D-Komposition ging möglicherweise mit dem Beginn des Tempelbaus im Jahre 520 v. Chr. einher und verband damit messianische Hoffnungen, die sich auf den davididischen Gouverneur Zerubabbel stützten (deshalb auch K.s Bezeichnung dieser Redaktion als „davididisch-nationalreligiös" neben der Bezeichnung „deuteronomistisch"). Der Grundbestand von P dagegen konzipiert einen Tempel „ohne David und Salomo". Mit dem ersten Modell des Heiligtums im Himmel (Ex 25,9) und dem zweiten Modell des Wüstenheiligtums (Ex 25–30) liefert P eine Abstammung für den Tempel von Jerusalem, der jetzt keine königliche Palastkapelle mehr ist. Während D im Hinblick auf die „Bewohner des Landes" exklusiv ist, ist P inklusiv und kann sich ein friedliches Zusammenleben von Israel mit Edomitern und Ismaelitern vorstellen. Das ausgleichende, nicht spaltende Denken von P wird an der Aufnahme der Vätertraditionen aus Gen 12–35 zusammen mit der Exodustradition ab Ex 1 am deutlichsten, „denn die Väter-Geschichten waren im gleichen Maße der Ursprungsmythos der Daheimgebliebenen, wie es die Exodus-Tradition für die Exilierten wurde [...]. Mit der Vereinigung von Väter- und Exodusgeschichte unter dem gemeinsamen Vorbau einer Schöpfungsgeschichte versöhnte P die beiden verfeindeten Parteien und ein Israel, zu dem beide gehören, mit dem Rest der Welt." (19–20) Die Priesterschrift dürfte nicht in einem Zuge und nicht von einer Person verfasst worden sein, sondern in einem Zeitraum, der sich etwa von 520–450 v. Chr. erstreckte. Ihre Trägergruppe waren Jerusalemer Priester, Schreiber und Schriftgelehrte, die der nationalreligiösen Erweckung im Umkreis der D-Komposition skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden.

Die Hexateuchredaktion setzte an, nachdem Jerusalem im Jahre 444 v. Chr. wieder die Hauptstadt der Provinz und ihr politisches und kulturelles Zentrum geworden war. Inhaltlich bemüht sie sich um eine Vermittlung zwischen der D- und der P-Komposition. Nach 444 v. Chr. dürften die „P-Pragmatiker" gegenüber den „D-Ideologen" die Oberhand gewonnen haben. Am Ende dieser Entwicklung stehen die Tora und der Anfang eines Propheten-Kanons. Die Hexateuchredaktion ist der entscheidende Schritt in diese Richtung. Ihre deutlichsten Spuren hat sie in der Erzählung vom Durchzug durch den Jordan in Jos 3–4, in der Prozession mit der Bundeslade in Jos 6 und in der Grundschicht des Landverteilungsberichts in Jos 14–17 hinterlassen. Mit Jos 18,1 kommt die Bundeslade in Schilo an; dort fährt die Erzählung mit 1 Sam 1 fort. Das Richterbuch als Brücke zwischen Jos und 1 Sam kennt diese Redaktion noch nicht.

Eine „Propheten- oder Buch-Redaktion" setzt das Tora-Schlusswort Dtn 34,10–12 voraus und gliedert das Josuabuch aus dem Überlieferungskomplex des Hexateuchs aus. Das Josuabuch wird zu einem eigenständigen Werk, welches das im Entstehen begriffene *Corpus Propheticum*, das seinerseits auf die Tora (Gen–Dtn) als deren Auslegung bezogen wird, eröffnet. Zu dieser Redaktion gehören v. a. Jos 1 und 24, wo Josua als vorbildlicher Prophet in der Nachfolge des Mose als Ausleger und Anwender der Tora präsentiert wird.

Die Verbindung von Jos und Ri wird erst spät durch Jos 18,2–19,48 und Jos 23 hergestellt („Jos-Ri-Redaktion"). Noch für die Hexateuchredaktion ging die Geschichte Israels nach Josuas Tod mit 1 Sam 1 weiter.

Wohl in der Mitte des 2. Jh.s v. Chr. wurde die im Wesentlichen abgeschlossene „Bibel" aus Tora und Propheten pro-hasmonäisch und anti-samaritanisch redigiert („Sichem-Redaktion" oder „Tora-Propheten-Redaktion"). Die Septuaginta hat im Buch Josua Lesarten bewahrt, die vor dieser Redaktion lagen. So etwa dürfte die Ortsangabe „Sichem" in Jos 24,1 auf diese anti-samaritanische Überarbeitung zurückgehen. Die ältere, in der Septuaginta erhaltene Tradition hatte „Schilo", wo die Bundeslade stand.

Zu Recht schreibt K.: „Die Bibel ist von und für Menschen geschrieben, die gerne selber denken." (12) Nun kann das von den biblischen Texten angestoßene Denken in unterschiedliche Richtungen gehen. K. entscheidet sich für jene Richtung, der es um die Rekonstruktion der Lebenswelt der hinter den Texten stehenden Autoren geht. Eine Alternative wäre die Rekonstruktion und Auslegung der durch den Text konstituierten Welt. Darauf lässt sich K. nur sehr rudimentär ein. Dagegen deckt der mit detektivischem Spürsinn begabte Historiker die Welt hinter den Texten auf. Das macht die Lektüre zu einer spannenden Angelegenheit. K. legt frei, was nicht in den Texten steht, was diese – mehr oder weniger gekonnt – zu verschleiern suchen. Als Beispiel sei die Auslegung von Jos 24 in Auszügen zitiert.

Hier ruft Josua das Volk auf, sich von den Göttern, „denen eure Väter gedient haben", zu trennen und JHWH zu dienen. Dazu schreibt K.: „Die Entscheidung für den Gott der Tora und gegen die ‚fremden Götter' stellt die in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. gefundene Lösung in den Konflikten zwischen judäischen Rückkehrern, benjaminitischen Daheimgebliebenen, idumäischen und ägyptischen Judäern und den Samariern dar. Der Streit hatte in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts getobt und zur Zerstörung des Heiligtums von Bet-El, zur Gründung des Tempels auf dem Garizim und zur ‚Bannweihe-Theologie' einer Konflikt-Partei geführt [...]. Die Lösung war nichts anderes als die Tora in ihrer Endgestalt, die einen Interessenausgleich zwischen diesen Gruppen schuf, indem sie die Traditionen aller vereinigte. Nun waren alle Israeliten Söhne Abrahams und Jakobs (wie die benjaminitischen Daheimgebliebenen); sie waren alle mit Mose aus Ägypten gekommen und aus dem babylonischen Exil heimgekehrt (wie die Rückkehrer) [...]. Die Entscheidung für die neue und ideengeschichtlich in mehrfacher Hinsicht revolutionäre Tora und gegen alte, ehrwürdige und tiefverwurzelte Traditionen – wie z.B. den Sachverhalt, dass auch in Jerusalem JHWH einmal eine Frau hatte – kulminiert in einem Denkmal, das ironischerweise die beiden Hauptmerkmale des kanaanäisch-altisraelitischen Heiligtums behält: Stein (für den Gott) und Baum (für die Göttin)." (194)

Dass derartige Rekonstruktionen hypothetisch bleiben, weiß K. sehr wohl. Hier dürfte die weitere Diskussion ansetzen. War Bet-El tatsächlich noch bis zur Mitte des 5. Jh.s ein derart bedeutendes Kultzentrum mit eigenem Tempel, wie K. annimmt (10; 18)? War die Mose-Josua-Geschichte des ausgehenden 7. Jh.s v. Chr. tatsächlich noch polytheistisch (19)? Dass den Erzählungen des Josuabuches historisch gesehen keine (gewaltsame) Landnahme Israels zugrunde liegt, kann als Konsens gegenwärtiger – v. a. durch die Archäologie geprägter – Forschung angesehen werden: „Der Völkermord an den Vorbewohnern fand nur auf dem Papier statt, ebenso wie diese selbst sozusagen eine rein lexikalische Existenz führten." (28) Der Gegensatz „Israel-Kanaan" ist nach K. ein von der D-Redaktion konstruierter inner-judäischer Konflikt zwischen „Daheimgebliebenen" und Rückkehrern aus dem babylonischen Exil (28). Die intolerante „D-Ideologie" findet bei K. verständlicherweise keine besonderen Sympathien, im Unterschied zur Priesterschrift, bei der der „Eine Gott" viele Namen hat (19).

K. spricht auch kurz die jüdische und christliche Auslegungsgeschichte an. Das rabbinische Judentum schreibt die im Josuabuch angelegte „Entmilitarisierung des Krieges" weiter fort. Die Kirchenväter haben sich ebenfalls dem Problem kriegerischer Gewalt gestellt. Sie lesen die Kämpfe des Josuabuches als Hinweis auf innere Kämpfe (Origenes: „In dir ist der Kampf, den du führen, im Inneren ist das morsche Gebäude, das du abreißen musst" – hom. in Ios 5,2; „In uns sind die Kanaanäer" – hom. in Ios 1,7) und denken so die im Buch selbst angelegte Entmilitarisierung konsequent zu Ende. Leider wurde das in einer späteren Zeit nicht mehr verstanden, sodass das Josuabuch auch eine dunkle Wirkungsgeschichte freigesetzt hat, die K. nicht verschweigt. – Bzgl. der Rezeptionsgeschichte könnte in einer zweiten Aufl. hingewiesen werden auf: Thomas R. Elßner, Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte (Theologie und Frieden 37), Stuttgart 2008.

So anregend und hypothesenfreundlich der Kommentar hinsichtlich der historischen Situierung und Profilierung der hinter den Texten stehenden kontroversen Diskurse ist, so wirft er doch Fragen hinsichtlich der an einen Kommentar zu stellenden Anforderungen auf. Hinter K.s diachronen Rekonstruktionen steht das in der Bibelwissenschaft inzwischen beliebte Diskursmodell. Ihm zufolge gab es in „Juda-Israel" vielfältige und divergierende Diskurse, die im Laufe einer komplexen politischen, sozialen und religiösen Konflikt-Geschichte verschriftet und schließlich in Form eines kanonisch gewordenen Kompromiss-Dokuments zusammengeführt und letztendlich von Judentum und Christentum als „Heilige Schrift(en)" angenommen wurden. Die Exegese sieht es offensichtlich als ihre vorrangige (oder ausschließliche?) Aufgabe an, diesen Prozess zu rekonstruieren. Aber sie scheint nicht (mehr) bereit oder in der Lage zu sein, die in den Texten entworfene Welt mit ihrem Anspruch auf Wahrheit einem mo-

dernen, kritischen Denken als plausibel zu erschließen. Was K. zu Recht von der Bibel sagt, gilt somit auch von seinem Kommentar: Er ist für Menschen geschrieben, die gerne selber denken. Der Autor hat in seinem Kommentar viel anregenden Stoff zum Nachdenken und Weiterdenken geliefert, auch und gerade dort, wo er sich mit genuin theologischen Aussagen zurückhält.

Wien Ludger Schwienhorst-Schönberger

Chibici-Revneanu, Nicole: **Die Herrlichkeit des Verherrlichten**. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XII) 747 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 231), brosch. € 99,00 ISBN: 978–3–16–149296–9

Diese in Leipzig von J. Herzer angeregte, anschließend von Chr. Böttrich betreute und 2006 in Greifswald abgeschlossene (für die Drucklegung geringfügig überarbeitete) Diss. verhandelt das für die johanneische Literatur ebenso bedeutsame wie in der Johannesforschung kontrovers diskutierte Verständnis der Lexeme δόξα und δοξάζειν. Bereits in der wirkmächtigen „Hauptkontroverse" (H. Thyen), ob das JohEv vornehmlich die Fleischwerdung (so R. Bultmann) oder die Göttlichkeit Jesu (so E. Käsemann) akzentuiere, kam der Auslegung von Joh 1,14: „Und das Wort wurde Fleisch […] und wir sahen seine δόξα" unter Berücksichtigung von Joh 17,24 eine Schlüsselrolle zu. Somit reizt diese Fragestellung nicht allein aus philologischen oder begriffsgeschichtlichen Motiven, sie zielt vielmehr (zwingend) auf die gesamte johanneische Theologie bzw. deren Verhältnisbestimmung von Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie. Das Desiderat einer solchen Arbeit ist unbestreitbar, und die vorliegende Studie schließt diese Lücke in hervorragender Weise.

Die Untersuchung gliedert sich in fünf Teile: Auf einen Abriss der Forschungsgeschichte und methodische Vorüberlegungen (1–57) folgt die Auslegung sämtlicher johanneischen Belege von δόξα und δοξάζειν (59–334); daran schließen sich eine traditionsgeschichtliche Analyse des „zeitgenössischen Sprachgebrauchs" (335–510) sowie theologische (512–631) und (eher als Epilog zu deutende) hermeneutische (633–640) Schlussfolgerungen an. Die Vf.in legt dabei den kanonisch gewordenen Text des JohEv zugrunde, ohne a priori die Einheitlichkeit des Werks oder der Autorschaft zu konstatieren. Dies dürfte angesichts einer dauerhaft kontroversen Forschungslage der am weitesten anschlussfähige Zugang sein, nicht zuletzt weil die Annahme spekulativer, häufig mehr konstruierter als re-konstruierter Textbasen das komplexe Produkt des vorliegenden Textes eher verdeckt als erhellt. Hinsichtlich der Semantik des Wortfelds δόξα ist dies von Relevanz, da die offenkundige semantische Weite einzelner Wortfelder im JohEv nicht notwendig – wie oft konstatiert – die Annahme unterschiedlicher Autoren erzwingt. Die Vf.in erkennt vielmehr einen inhaltlich-theologisch stringenten Sprachgebrauch im Verlauf des gesamten Werkes, der das Bedeutungsspektrum verwendeter Lexeme generell ausschöpft.

Der umfassende und wohltuend präzise „Abriss" der Forschungsgeschichte nimmt wichtige Kategorisierungen vor; skizziert werden religions-, traditions- und begriffsgeschichtliche Arbeiten, die Bultmann-Käsemann-Kontroverse sowie die römisch-katholische Perspektive. Anschließend weitet sich der Fokus auf linguistische und literaturwissenschaftliche Arbeiten des ausgehenden 20. Jh.s und bleibt zuletzt auf dem erst seit einigen Jahren im deutschsprachigen Raum verstärkt rezipierten *honor-shame*-Modell ruhen, dem ein breiterer Raum gewidmet wird (32). Die Vielfalt der Zugänge förderte in der Vergangenheit eine gewaltige Bandbreite im Bedeutungsspektrum der „Herrlichkeit" zutage. Die Vf.in hält zunächst fest, dass der Autor des JohEv ein bestimmtes Verständnis des δόξα-Begriffs kommunizieren wolle, welches vorab in Joh 1,14 expliziert werde, und formuliert zurückhaltend als Ziel: „Am Ende *sollte* ein *möglichst* differenziertes Bild über Bedeutungsgehalt und Funktion des joh δόξα-Begriffes stehen." (57; Herv. DCB) Zweifellos möchte die Vf.in jedoch zu einem tieferen Gesamtverständnis der joh Theologie auf der Basis seiner „Herrlichkeitsvorstellung(en)" vordringen, und zwar im Kontext einer antiken „Ehr"-Kultur (weshalb sie das Wortfeld τιμάω κτλ. mit einbezieht) sowie unter Berücksichtigung der Frage, welcher Stellenwert der (joh) Passionstheologie eignet.

Im zweiten Teil, dem Herzstück ihrer Arbeit, erhebt die Vf.in den Anspruch, zunächst auf „exegetischem" Wege die intratextuelle Semantik zu ergründen, bevor im dritten Abschnitt nach „traditionsgeschichtlichen" Hintergründen gefragt wird. Mit diesem Vorgehen illustriert sie ein Dilemma innerhalb des Methodenfächers ntl. Exegese: Kann die Exegese tatsächlich „synchron" den religions- und kulturgeschichtlichen Kontext ausblenden oder spielt nicht bereits in die synchrone Ebene die diachrone (bei der Wortbestimmung und Übersetzung der Lexeme) stets mit hinein? Die Problematik offenbart sich überall dort, wo „ausschließlich textimmanent" gewonnene Ergebnisse (z.T. auch durch explizite Vorverweise innerhalb der Arbeit) auf der Basis motiv-, traditions- oder religionsgeschichtlicher Argumentation gewonnen werden. Einen Königsweg scheint es hierfür nicht zu geben; trotzdem sei diese grundsätzliche Anfrage als Problemskizze erlaubt.

Die Vf.in analysiert sämtliche Lemmata des Wortfelds δόξα κτλ. nach einem einheitlichen Schema: Zunächst wird die Stellung der jeweiligen Aussagen im Kontext festgehalten (a), danach werden die Lexeme mit Hilfe des Kontextes näher bestimmt (b), anschließend die Frage beantwortet, ob das Lexem an dieser Stelle „profan-anthropologisch oder theologisch" denotiert sei (c), und zuletzt die semantische Entwicklung der Lexeme im jeweiligen Abschnitt expliziert (d). Im Ergebnis konstatiert C.-R. die Einheitlichkeit des johanneischen δόξα-Verständnisses insofern, als es in allen Fällen um die *eine, göttliche* Herrlichkeit gehe, was in der Unterscheidung einer δόξα παρὰ πατρός und einer δόξα παρὰ πατρί zum Vorschein komme (325; vgl. Joh 17,22 und 17,24 und dazu 310f). Die δόξα des Vaters eigne zwar Jesus zeit seines irdischen Lebens, doch bleibe sie weiterhin Bestandteil der göttlichen Sphäre. Erst durch die „Verherrlichung" (δοξάζεσθαι) vollziehe sich faktisch der Übergang von der einen in die andere Sphäre, und die „Stunde" fungiert erzählintern als temporaler Ursprung dieses Übergangs. Dass dieser Zeitpunkt in Joh 19 nicht konkretisiert wird, verdanke sich einer theologischen Entscheidung des Autors: In der *Stunde* kulminieren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft derart, dass diese über den Moment hinaus in die Gegenwart der Gemeinde hineinragt und so eschatologische Züge gewinnt. Die δόξα geht in die irdische Sphäre ein. Dass darüber hinaus zwischen wahrhaftiger und irrtümlicher δόξα unterschieden wird (vgl. Joh 5,41.44), lässt erkennen, inwiefern der Evangelist sich der Polysemie des Lexems zur Vertiefung theologischer Grundwahrheiten bedient: So sehr sich die „Ehre" bei den Menschen und die „Ehre" Gottes grundlegend unterscheiden, erschließt sich die tiefere Dimension des Begriffs erst aus dem Zusammenwirken der unterschiedlichen Konnotationen. Im narrativen Gerüst erfolgt eine fortlaufende Präzisierung, die wiederum eine passionstheologische Akzentuierung und eine ekklesiologische Vertiefung in sich birgt.

Zahlreiche weitere exegetische Einzelbeobachtungen können an dieser Stelle nicht annähernd hinreichend gewürdigt werden. Der Hauptakzent liegt erwartungsgemäß (neben Joh 1,14–18) auf den Perikopen Joh 2,1–11; 11,1–40 und Joh 17. Erfreulicherweise behandelt die Vf.in auch die Aussage Joh 21,19 und hält zugleich die Frage der Zugehörigkeit von Kap. 21 zum JohEv offen. Stellt die „Verherrlichung Gottes" durch das Petrusmartyrium auch eine Erweiterung des semantischen Spektrums dar, so bewegt sich der Autor von Kap. 21 doch noch in den theologischen (Denk-)Bahnen des übrigen Evangeliums: „Wenn der Autor von Joh 21 ein anderer war als der der Kapitel 1–20, dann hat er dessen Begriffswelt wohl mit großer Sorgfalt aufgenommen." (325)

Eindrucksvoll sind auch die nachgeordneten, breit angelegten begriffs- und motivgeschichtlichen Analysen im dritten Teil sowie der Umfang des untersuchten Materials. Das profan-griechische Verständnis („Schein") gerät dabei in den Hintergrund; stattdessen stehen sachlich zutreffend das Bedeutungsspektrum des hebräischen כבוד (*kavôd*), der Sprachgebrauch der LXX und weiterer jüdisch-hellenistischer Autoren, namentlich Philo und Josephus, im Fokus. Ausgehend von dem Befund in der LXX ist die δόξα überwiegend dreifach konnotiert: erstens als relationaler Begriff, der auch die ursprüngliche Beziehung von Gott und Mensch beleuchtet, zweitens als Offenbarungsbegriff, welcher sowohl die spezielle (im Exodus oder in der Schrift) als auch die allgemeine Offenbarung (in der Schöpfung oder der Weisheit) einschließt, und drittens als kultsprachlicher Begriff, der gleichsam relationale und offenbarungstheologische Aspekte beinhaltet. Zuletzt gerät auch die eschatologische δόξα als „ferne Herrlichkeit" mit Nähe zum Gerichtsaspekt in den Blick. Die Vf.in favorisiert – auch angesichts dieser Ergebnisse – für den Kontext des JohEv vornehmlich hellenistisch-jüdische und frühchristliche Sprach- und Denkgewohnheiten, u.a. mit Verweis auf Paulus (1Kor 2).

Im vierten Teil, der nun die theologisch-hermeneutischen Horizonte des Wortfelds im JohEv ausleuchtet, entdeckt die Vf.in zunächst u.a. Prinzipien der *Gezerah shawah* innerhalb der Erzähllogik des JohEv. Sie nimmt an, der Evangelist habe sein Werk in gewisser Weise als „Schrift" verstanden wissen wollen (513) und über dieses Werk mit Hilfe des Wortfeldes ein theologisches Beziehungsgeflecht, mit Joh 1,14 und 17,24 als „Referenzsystem", konstruiert (514). Dieses Geflecht ranke sich um die mit dem Wortfeld verknüpften theologischen Topoi „Offenbarung", „Beziehung zwischen Vater und Sohn", „Wunder", „Verstehen" der Identität und Taten Jesu sowie die Konstitution einer Gemeinschaft, im Besonderen aber um die durch das Motiv der „Stunde" wachgehaltene passionstheologische Komponente (516), welche die Vf.in als das eigentliche Proprium bestimmt, da der Evangelist mit der These „Jesu Passion ist seine Verherrlichung" theologisches Neuland betreten habe. Die polyseme Rede von der δόξα im JohEv zielt aus Sicht der Vf.in vorrangig darauf, mit Hilfe der atl.-jüdischen Begrifflichkeit ein Verständnis des Todes Jesu als „Verherrlichung" einer vorschnellen Deutung der Kreuzigung als „Schmach" und „Scheitern" entgegenzuhalten. Überzeugend wird dabei das Fehlen der Begrifflichkeit in Joh 18f auf die literarische und theologische Gestaltungskraft des Autors zurückgeführt, welcher innerhalb der Passionserzählung stattdessen die „Königsthematik" – als Haftpunkt der δόξα – breit entfaltet und ausgestaltet. Als wichtigster Prätext dieser Sichtweise fungiert vermutlich Jes 52,13 LXX mit der syntaktischen Verknüpfung von „Erhöhung" und „Verherrlichung"; frappierend ist jedoch die von der Vf.in herausgestellte Nähe zu 1Kor 2,7f, der Rede vom „gekreuzigten Herrn der Herrlichkeit", was auch für die gegenwärtig neu entbrannte Frage nach dem Verhältnis des vierten Evangelisten zu Paulus von Bedeutung ist.

Angesichts der anfangs geschilderten Komplexität des Themas und des ausgeprägten theologischen Interesses der Vf.in nimmt es nicht wunder, dass diese nicht nur ein Gesamtbild der Intention und des traditionsgeschichtlichen Umfelds der johanneischen „Herrlichkeitstheologie" entwirft, sondern auf dieser Basis implizit auch zu einer Gesamtdarstellung johanneischer (Fundamental-)Theologie

gelangt. Insgesamt legt sie eine umfangreiche, sprachlich und theologisch beeindruckende sowie inhaltlich die zahlreichen Traditionslinien bündelnde und weiterführende Arbeit vor, die für jede zukünftige Beschäftigung mit dem Wortfeld allgemein und speziell dem Johannesevangelium Maßstäbe setzt (vgl. auch die Beurteilung J. Leonhardt-Balzers in ThLZ 12/2008, 1333–1335). Die angesichts des Umfangs und der gewählten Zugangsweise kaum zu vermeidenden Redundanzen sind zwar bei fortlaufender Lektüre eher ermüdend, bei exemplarischer Lektüre aber sicherlich ebenso hilfreich wie das umfangreiche Stellen-, Autoren- und Sachregister.

Abschließend seien zwei kritische Anmerkungen erlaubt:

1. Die nachweislich hohe Bildung des vierten Evangelisten vorausgesetzt, lässt sich fragen, ob die philosophische Konnotation der δόξα als „Schein" im Unterschied zur „Wahrheit" (ἀλήθεια) – v. a. angesichts Joh 14,6; 15,26; 17,17f; 18,37f und besonders Joh 1,14 – tatsächlich im semantischen Geflecht des JohEv keinen Widerhall findet, mag diese Ansicht auch auf weitaus wackligeren Füßen stehen als die kaum zu leugnende hellenistisch-jüdische Perspektive.

2. Die im „semantischen Ausblick" formulierte Sichtweise, der Begriff δόξα sei angemessen mit „Herrlichkeit" und das Verb mit „verherrlichen" zu übersetzen, überrascht, da in diesem deutschen Begriff die Polysemie des griechischen Lexems beileibe nicht zum Vorschein kommt (dies moniert auch Leonhardt-Balzer); die Vf.in beruft sich für ihre Sicht m. E. zu einseitig auf die atl.-theologischen Implikationen. Engt auch jedes deutsche Äquivalent zwangsläufig das Bedeutungsspektrum ein, so spiegelt doch bspw. das Wortfeld „Ansehen" sowohl den Statusaspekt als auch den Aspekt der Vergegenwärtigung und Offenbarung Gottes eher wider als das Wortfeld „verherrlichen", umgekehrt würde darin der Aspekt der *Sichtbarkeit* verstärkt.

Ungeachtet dessen ist es der Vf.in eindrucksvoll gelungen, die Relevanz semantisch-philologischer Einzelstudien für die Rekonstruktion der johanneischen Theologie aufzuzeigen; ihre behutsame Verhältnisbestimmung intra- und intertextueller Aspekte setzt dabei Maßstäbe für zukünftige Arbeiten. Die Fülle der Ergebnisse, einschließlich zahlreicher Einzelbeobachtungen, bietet zudem ausreichend Material und Anregungen für weitere ausgiebige Detailstudien am Corpus Johanneum; so lohnt es sicher, einmal der Frage nachzugehen, weshalb ausgerechnet die Johannesbriefe jenes im JohEv derart dominante Wortfeld gänzlich entbehren.

Köln / Bruchköbel David C. Bienert

Rubel, Georg: **Erkenntnis und Bekenntnis**. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium. – Münster: Aschendorff 2008. 385 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 54), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–11437–7

Mit der vorliegenden Arbeit promovierte Georg Rubel im WS 2007/2008 an der Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt zum Doktor der Theologie. Die Arbeit nimmt die Dialoge Jesu mit Einzelpersonen im Johannesevangelium zum Gegenstand. Sie ist übersichtlich aufgebaut und klar strukturiert. Die Auswahl der Texte (Joh 1,47–51; 4,7–26; 9,35–38; 11,20–27; 20,15–18.27–29) erscheint logisch, wobei aber hier schon anzumerken ist, dass dem Rez. der Ausschluss der Dialoge mit Pilatus in Joh 18 als weniger überzeugend erscheint. Aus ohne Weiteres einsichtigen arbeitsökonomischen Gründen ist es natürlich berechtigt, die Arbeit nicht noch mit diesem langen und noch dazu viel bearbeiteten Text zu überfrachten, aber von der inneren Logik her hätten die Prozess-Dialoge das Kriterium eines Dialogs Jesu mit Einzelpersonen sicherlich erfüllt, doch dazu s. u.

Zunächst soll ein Überblick über Aufbau und Inhalt der Arbeit gegeben werden. R. unterteilt seine Diss. in drei Hauptteile: Teil A bietet unter dem Titel „Prolegomena" (1–28) grundsätzliche Definitionen, Theorien und Abgrenzungen. So wird kurz geklärt, was Kommunikation ist und wozu sie dient. R. definiert Gespräch und Dialog und gibt einen Überblick über Struktur und Bedeutung der Gattung des literarischen Dialogs in der Antike. Anschließend wird die prominente Stellung der Dialoge im Johannesevangelium herausgestellt, welches deshalb als „Evangelium der Dialoge" gekennzeichnet wird. Den Teil A abschließend wird die Textgrundlage der Untersuchung definiert und die eigene Vorgehensweise dargestellt. In diesem Zusammenhang legt R. auch seine Sicht der Entstehungsgeschichte offen. Er schlägt sich nicht auf die Seite der radikalen „Synchroniker", als deren Protagonist zu Recht der späte Hartwig Thyen genannt wird, sondern hält sich an die traditionelle Drei-Stufen-Theorie, zu deren Protagonisten – ein wenig überraschend – Christian Dietzfelbinger ernannt wird. Im Gefolge dieser Theorie unterscheidet R. die entstehungsgeschichtlichen Ebenen „Quellen", „Evangelist" und „Redaktion", legt sich jedoch bei der genauen Abgrenzung der jeweiligen Textanteile nicht fest, was ihm im Rahmen seiner Arbeit als nicht notwendig erscheint, da die Dialoge, so seine Überzeugung, auf die mittlere Schicht des Evangelisten zurückgehen. Seine „Analyse der Dialoge Jesu mit Einzelpersonen bewegt sich auf der Ebene des vierten Evangelisten, weil er es ist, der diese Dialoge allesamt dank seiner literarischen Gestaltungskunst selbst verfasst und entsprechend seiner theologischen Ausrichtung geprägt hat" (27f). Hier wäre kritisch anzufragen, ob das wirklich auch für den Thomasdialog gilt – und für die Pilatusdialoge nicht?

Im Teil B, der mit fast 300 Seiten den Hauptteil der Arbeit ausmacht, werden nun die ausgewählten Dialoge analysiert: mit Nathanaël (29–68), mit der Samariterin (69–135), mit dem Blindgeborenen (136–173), mit Martha (174–220), mit Maria Magdalena (221–278) und schließlich mit Thomas (279–318). Die einzelnen Abschnitte sind jeweils ganz ähnlich strukturiert. R. präsentiert zunächst den griechischen Text und die deutsche Übersetzung, erfreulicherweise jeweils in Teilverse unterteilt, sodass die Bezüge zum Text in den interpretierenden Ausführungen stets klar sind. Dann wird die Textabgrenzung geklärt, der formale Aufbau des betreffenden Dialogs dargestellt und eine erste inhaltliche Annäherung durch sorgfältige Paraphrasierung des Textes unternommen. Sodann wird jeweils eine Analyse zur Entstehungsgeschichte/Literarkritik des betreffenden Abschnitts geboten, bisweilen ergänzt durch die explizite Diskussion wichtiger Forschungspositionen. Hauptteil der Analysen ist jeweils eine exegetische Untersuchung, die sich den inhaltlichen Fragen detailliert widmet und dabei besonders die Frage der Wissensvermittlung in den Blick nimmt. In Teil C wird dann unter dem Titel „Theologischer Ertrag: Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium" (319–354) die Ernte eingefahren. R. fasst hier nicht nur die Ergebnisse seiner Einzelanalysen zusammen, sondern bindet sie synthetisch zusammen, indem er die Einzeldialoge miteinander vergleicht. Dazu definiert er zunächst methodologisch wohl durchdacht einen Kriterienkatalog, den er dem Vergleich zugrunde legen will (319–321). Dieser wird dann in einem längeren Abschnitt (322–343) abgearbeitet: Es geht um die Stellung des jeweiligen Dialogs im Gesamt des Johannesevangeliums, um die Länge und die Partner des Dialogs, um Ausgangsbedingungen, Eröffnung, Verlauf, Abschluss und Auswirkungen des Dialogs. R. kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Dialoge einerseits sehr unterschiedlich sind, nicht nur was die Länge angeht, sondern ebenso in den anderen Punkten, dass aber doch bei allen ein durchgehendes Schema der Wissensvermittlung feststellbar ist. Damit kann R. dann sein Ergebnis (344–354) präsentieren: Bei allen untersuchten Dialogen ist es Jesus, der Protagonist des Evangeliums, der entsprechend der jeweiligen Ausgangssituation seinem Gegenüber im Verlauf des Gesprächs ein bestimmtes christologisches Wissen vermittelt und so nach und nach zum Glauben hinführt. Der letzte Schritt auf dem Weg zur heilsamen christologischen Erkenntnis ist jeweils eine Selbstoffenbarung Jesu, die dem Gegenüber unmissverständlich klarmacht, wer Jesus ist und welche soteriologische Bedeutung er hat. Diese Erkenntnis führt, da sie existenzielle Bedeutung hat, schließlich zum Bekenntnis.

R. deutet diese Dialogstruktur so, dass der Evangelist seine Leser zu einem mündigen Glauben führen will, weil nur ein solcher, reifer und erwachsener Glaube den aktuellen, krisenhaften Herausforderungen der Gemeinde (R. bezieht sich hier v. a. auf den Synagogenausschluss) gewachsen sein kann. Die Theologie des Johannesevangeliums und seiner Gemeinde erscheint so als ein beeindruckendes Zeugnis kommunikativer Theologie. Die damaligen und die heutigen Leser des Textes werden durch die literarische Technik des Dialogs in den Kommunikationsprozess auf der Textebene eingebunden und mitgenommen auf dem Weg der Wissensvermittlung, der sie in einem Prozess kommunikativer Theologie zur Erkenntnis der Person Jesu führt und dann zum Bekenntnis hindrängt. Literaturangaben und Register schließen den Bd. ab.

An dieser sauber und mit viel Bedacht gearbeiteten Diss. ist bemerkenswert, dass sie eine explizit kommunikationstheoretische Perspektive in der Johannesexegese benutzt und damit eine ebenso interessante wie heikle Seite des Evangeliums beleuchtet. Und eigentlich gibt es an der Arbeit von R. nicht viel zu kritisieren. Vielleicht hätte man an manchen Stellen etwas straffen können. Nicht alles, was in der ersten Paraphrase des Textes festgehalten wurde, muss in der exegetischen Analyse wieder aufgenommen werden. Das ist zwar sehr sorgfältig und für den flüchtigen Leser hilfreich, aber für den aufmerksam Lesenden manchmal etwas ermüdend. Darüber hinaus sei lediglich angemerkt, dass die Auswahl der Texte nicht immer ganz überzeugend erscheint. Das Weglassen des Nikodemus-Dialogs überrascht doch sehr und auch das Übergehen des langen Prozessdialogs mit Pilatus lässt sich allenfalls arbeitsökonomisch begründen. Sicher hätten beide Dialoge das Bild noch bunter gemacht und die Synthese noch schwieriger, aber damit wäre doch auch noch ein anderer Aspekt ins Spiel gekommen, den es im Johannesevangelium eben auch gibt, und zwar auch in Dialogform: Misslingen der Kommunikation, Kommunikationsverweigerung, Missverständnis und Unglaube. Die spannende Frage wäre, ob und wie sich johanneische Dialoge, die zum Glauben führen, strukturell und in ihrer Pragmatik von denen unterscheiden, die in Kommunikationsabbruch und Unglauben enden? Was ist mit den Dialogelementen in den langen Reden, z.B. in der Brotrede in Joh 6? Was trägt der johanneische Determinismus zum Gelingen oder Scheitern der Kommunikation bei? Diese Fragen kann eine einzelne Arbeit natürlich nicht alle beantworten, aber sie bleiben

virulent – auch und gerade, wenn man kommunikationstheoretische Perspektiven auf das Johannesevangelium anwendet.

Bamberg Joachim Kügler

Keener, Craig S.: **The Historical Jesus of the Gospels**. – Grand Rapids: Eerdmans 2009. (XXXVIII) 831 S., ln $ 60,00 ISBN: 978–0–8028–6292–1

Craig Keener, Prof. für NT am Palmer Theological Seminary of Eastern Univ. in Pennsylvania, legt mit diesem Buch eine umfangreiche Monographie über den historischen Jesus vor, für die er auf diverse Studien zurückgreifen kann, die zuvor in seine Kommentare zum Matthäus- und Johannesevangelium sowie zur Apostelgeschichte Eingang gefunden haben. Sein Anliegen ist es nunmehr, „to investigate how much we can know from the best sources available, and to offer examples of how these sources provide us more adequate information about Jesus than many scholars think we have" (xxvii). Damit ist bereits die Richtung für das vorliegende Werk angezeigt: Wie viele andere an der gegenwärtigen Jesusforschung Beteiligte hält auch K. die Quellenlage für völlig ausreichend, um ein historisches Bild vom Wirken und Geschick Jesu zu zeichnen. Das Spezifikum seiner Darstellung besteht dabei darin, die Evangelien als historische Quellen – nämlich als antike Biographien – aufzufassen, die aufgrund dieses ihres literarischen Charakters als weitgehend zuverlässig im Blick auf historische Informationen über Wirken und Geschick Jesu anzusehen seien.

Damit meldet K. zugleich deutlichen Widerspruch gegen diejenige Richtung der Jesusforschung an, die die Evangelien als Glaubenszeugnisse ohne Interesse am historischen Jesus beurteilt hatte. Es ist allerdings anzumerken, dass diese Position, die etwa noch von Rudolf Bultmann und Paul Tillich vertreten wurde, heute kaum mehr in dieser zugespitzten Weise anzutreffen ist. Strittig ist gegenwärtig nicht mehr der Grundsatz, sondern das Detail, genauer: welche historischen Informationen sich den Evangelien entnehmen lassen und wie sich in ihren Darstellungen Historie und Deutung zu einer Erzählung vom Wirken und Geschick Jesu verbinden. Es wird zu fragen sein, ob sich K.s Darstellung auf der Höhe dieser Diskussion bewegt.

Im ersten Teil werden die Grundlagen für das Vorhaben gelegt. In einem forschungsgeschichtlichen Überblick setzt sich K. in „Section I" mit „Disparate Views about Jesus" auseinander. Dabei wendet er sich v. a. kritisch gegen die These eines uneschatologischen Jesus nach dem Modell eines kynischen Wanderphilosophen, wie sie von John Dominic Crossan, Burton Mack und dem „Jesus Seminar" propagiert worden war. Diese These ist inzwischen schon häufig und zu Recht kritisiert worden und wird von K. v. a. noch einmal hinsichtlich ihrer fragwürdigen Herauslösung Jesu aus seinem jüdischen, galiläischen Kontext problematisiert und zurückgewiesen. Stattdessen ordnet K. Jesus mit der überwiegenden Mehrheit der neueren Forschung einem jüdischen Umfeld zu und bespricht verschiedene Modelle, ihn in dieses Spektrum einzuordnen (Marcus Borg: Jesus als Weiser und Prophet; Geza Vermes: Jesus als charismatischer Wunderheiler; Ed Parish Sanders: Jesus als eschatologischer Prophet). Schließlich geht K. auf die in der neueren Jesusforschung häufiger diskutierte Frage des Quellenwertes der apokryphen Evangelien ein. Diese Texte sind nach K. später als die ntl. Evangelien und weisen z.T. gnostisierende Tendenzen auf. Auch das Thomasevangelium, auf das K. in einem gesonderten Abschnitt eingeht, könne nicht für die älteste Jesusüberlieferung in Anspruch genommen werden. Weder sei die behauptete Analogie zu Q ein Argument für die Frühdatierung einer „ursprünglichen Version" des Thomasevangeliums mit weisheitlicher Prägung, noch lasse sich der Charakter etlicher Sprüche dem kulturellen Milieu des Judentums des 1. Jh.s zuweisen. Mit dieser Positionsbestimmung befindet sich K. im breiten Strom gegenwärtiger Jesusforschung.

Auf dieser Basis wendet er sich sodann dem literarischen Charakter der Evangelien zu („Section II: The Character of the Gospels"). Die Evangelien seien als antike Biographien aufzufassen. Dies bedeute, dass sie die ihnen zugänglichen Informationen und Quellen sehr sorgfältig behandelten, was etwa am Umgang von Matthäus und Lukas mit dem Markusevangelium ersehen werden könne. Das bedeute nicht Exaktheit in jedem Detail, zeige aber sehr wohl, dass die Evangelien als historische Quellen ernst zu nehmen und weit davon entfernt seien, als freie Erfindungen von Geschichten über Jesus aus der Sicht des christlichen Glaubens beurteilt werden zu können. K. zeigt dies anhand des Lukasprologs, der sich durch die Berufung auf Augenzeugen als zuverlässiges historisches Werk präsentiere. Durch die „Wir-Berichte", die K. mit einem zunehmenden Teil der gegenwärtigen Forschung auf eine tatsächliche (zeitweilige) Paulusbegleiterschaft des Actaverfassers zurückführt, werde dies zusätzlich unterstützt. Auch hier bleibt die Rückfrage, ob die Evidenz dieser Behauptung nicht an den Texten selbst zu zeigen wäre. Ob Lukas das Programm seines Prologes einlöst, kann ja nicht a priori daran entschieden werden, dass er seinem Werk einen solchen Prolog voranstellt, sondern nur durch eine Analyse seines Werkes selbst. Dies gilt mutatis mutandis auch für die anderen Evangelien, deren historischer Wert nicht – jedenfalls nicht nur – durch eine Gattungsbestimmung nachgewiesen werden kann.

Was für die schriftlichen Quellen gelte, lasse sich in analoger Weise auf die mündliche Überlieferung anwenden. Antike Memoriertechniken zeigten, dass die Bewahrung der wesentlichen Inhalte von Lehren bedeutender Personen nicht selten durch mündliche Weitergabe erfolgte. Es sei daher naheliegend anzunehmen, dass auch die Weitergabe der Lehre Jesu durch seine Jünger auf diese Weise geschah. Die Jünger könnten sich Notizen gemacht haben, die Jesusüberlieferung trage zudem Merkmale gut memorierbarer Stoffe.

Sind die Evangelien demnach als zuverlässige historische Quellen zu betrachten, so stellt sich die Frage, was wir in ihnen über Jesus erfahren. Damit befasst sich der dritte Teil der Darstellung („Section III: What we learn about Jesus from the best Sources"). K. geht die wesentlichen Bereiche durch, in denen sich eine an den synoptischen Evangelien orientierte Jesusdarstellung bewegt: Johannes der Täufer; Jesus als galiläischer Jude; Jesus als Lehrer; Verkündigung der Gottesherrschaft und Nachfolge; Jesu jüdische Ethik; Konflikte mit anderen Lehrern; Jesus als Prophet; Jesus als Messias?; Mehr als ein irdischer Messias?; Die Elite herausfordern und provozieren; Verhaftung und Hinrichtung; Auferweckung. Dem folgen neun Appendices, die verschiedene Aspekte der Darstellung vertiefen (etwa: Zealots and Revolutionaries; Mack's Case for a Wisdom Q; Jesus' Sayings about the End, mit ausführlicher tabellarischer Übersicht über die Inhalte eschatologischer Diskurse in frühjüdischen und urchristlichen Schriften [366–371]; oder: John and the Synoptics on Passover Chronology). Nicht ganz deutlich ist, warum diese Teile nicht in die Darstellung selbst integriert wurden. Es schließen sich ein umfangreicher Anmerkungsteil (394–603) sowie Bibliographie und Indices (604–831) an.

Aus diesem Aufriss wird bereits ersichtlich, dass die eigentliche Darstellung von Wirken und Geschick Jesu einen vergleichsweise geringen Teil des mit über 800 Seiten durchaus voluminösen Buches umfasst, nämlich die S. 165–348. Hier entwickelt K. seine These vom „historischen Jesus der Evangelien". Es sei durchaus vertrauenswürdig, dass Johannes eine nach ihm kommende eschatologische Gestalt erwartet und angekündigt habe. Allerdings habe er diese nicht mit Jesus identifiziert, was auch die Taufe Jesu durch Johannes erkläre. Aufgrund seiner galiläischen Herkunft sei Jesus als Jude anzusehen, der aus Fischern vom See Genezareth und Zolleinnehmern eine Nachfolgegemeinschaft geformt habe. Ein in diesem Zusammenhang – und an anderen Stellen häufig in analoger Weise – begegnendes Argument für die Annahme der Historizität lautet: „No one would invent rural Galilee, fishermen or tax gatherers." (183) Die Verkündigung in Gleichnissen sei authentisch, die meisten Jesus zugeschriebenen Gleichnisse dürften tatsächlich von ihm stammen. Der generelle Verweis auf „Galilean Imagery" ist dafür allerdings noch nicht einschlägig, denn dies kann natürlich genauso auf einer späteren Überlieferungsstufe entstanden sein. Auch hätte man sich gewünscht, dass anhand ausgewählter Gleichnisse die Charakteristika der Gleichnisverkündigung Jesu herausgearbeitet worden wären. Dass K. die private Jüngerbelehrung, die bei Markus Teil der Unterscheidung zwischen Verstehenden und Nichtverstehenden ist, auf Jesus zurückführt (262–264), überrascht. Jesus habe sich selbst nach anfänglichem Zögern als Messias verstanden und seinen Jüngern eine Funktion in der messianischen Herrschaft zugewiesen. Sein Leidensweg sei Teil seines Planes zur Errichtung der Gottesherrschaft gewesen. Die jüdischen eschatologischen Erwartungen ließen es plausibel erscheinen, dass er seine Auferweckung durch Gott erwartet und im Licht dieser Erwartung von der kommenden Gottesherrschaft gesprochen habe.

So sehr K. darin zuzustimmen ist, dass die ntl. – jedenfalls die synoptischen – Evangelien als historische Quellen behandelt werden können, so wenig darf doch dabei aus dem Blick geraten, dass dies noch nicht a priori über ihren *tatsächlichen* historischen Wert entscheidet. Hier wären deutlich eingehendere kritische Analysen notwendig gewesen, die auf die Erzählintentionen der einzelnen Evangelien achten und zwischen verschiedenen Formen von Überlieferungen unterscheiden. Erst auf dieser Basis, nicht jedoch durch die pauschale Zuweisung zur Gattung „antike Biographie", kann über den Quellenwert der Evangelien bzw. der in ihnen verarbeiteten Überlieferungen entschieden werden.

K.s Jesusdarstellung gibt einen instruktiven Überblick über Fragestellungen und Positionen der gegenwärtigen Jesusforschung. Sie setzt darin einen eigenen Akzent, dass sie sich konsequent an Facetten der synoptischen Evangelien orientiert und diese auf ihre Historizität hin befragt. Wenig befriedigend bleibt, dass es sich über weite Strecken um eher assoziativ anmutende Deskriptionen handelt, die mit Textstellen und Forschungspositionen verwoben werden. Dagegen finden sich kaum eingehende Textanalysen oder intensivere Auseinandersetzungen über gegenwärtig strittige Fragen, wie etwa die wirtschaftliche und politische Situation Galiläas, die Rolle des jüdischen Gesetzes in der Jesusverkündigung oder das Selbstverständnis Jesu.

Insgesamt hinterlässt K.s Buch einen zwiespältigen Eindruck. Die Darstellung ist zumeist davon geprägt, verschiedene Optionen und Belegstellen anzuführen, eine Entscheidung dann jedoch vergleichsweise arbiträr aufgrund eines vorab festgestellten Zutrauens zu den Evangelien zu fällen. Andere Jesusdarstellungen der „Third Quest", auch solche, die den Evangelien durchaus einen hohen historischen Wert zuweisen, argumentieren oftmals überzeugender und textnäher.

Berlin Jens Schröter

Kirchengeschichte

Hartmann-Petersen, Gönna: **Genovefa von Paris – Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches**. Eine paradigmatische Studie zur Heiligenverehrung im Frühmittelalter. – Münster: LIT 2007. (XXVIII) 273 S. (Kieler Theologische Reihe, 4), kt € 29,90 ISBN: 978–3–8258–9966–0

Wenn eine evangelische Pastorin sich in ihrer Diss., nicht zuletzt gefördert durch ein Landesstipendium, mit Heiligenverehrung – und gerade mit der Verehrung und Rezeption einer frühmittelalterlichen Heiligen – beschäftigt und sich darüber hinaus selbst den hohen Anspruch stellt, eine „paradigmatische Studie" für diesen weitreichenden Komplex vorzulegen, so lässt dies an sich schon aufhorchen. Die drei Jahre nach der Annahme in einer für den Druck überarbeiteten Fassung publizierte und inzwischen (mit den gewohnten Lücken bei *google books*) auch online zugängliche[1] Arbeit hat in der Tat eine sehr intensive Lektüre verdient – je tiefer man dann in der Lektüre vordringt, desto mehr wächst wiederum das Erstaunen.

Schon in der Einleitung (11–19) überrascht die Bescheidenheit, die sich H.-P. trotz der angekündigten (siehe Titel) und dann (in Teil C) auf über 50 Seiten tatsächlich durchgeführten Untersuchung zur Genovefa-Rezeption bis in die Französische Restauration hinein gleich zu Beginn auferlegt: „Diese Arbeit soll den Blick auf die Welt des frühen Mittelalters öffnen" (11), welche H.-P. selbst in „Zauber" (16) versetzt. Wer aber, nicht zuletzt durch ein zumindest qualitativ ansprechendes Quellenspektrum in solche Erwartung geführt – die völlig fehlende Quellenkritik etwa zu einer durchaus problematischen Quelle wie dem Nibelungenlied könnte allerdings schon zu ersten Zweifeln veranlassen –, hier eine intensive und weiterführende Reflexion mit kritischen Analysen bzw. neuen Erkenntnissen erhofft, wird schnell und gründlich ernüchtert.

So ist der gesamte Teil A (20–45), der der historischen Einordnung und thematischen Verortung des Frühmittelalters dient, nichts weiter als eine an „klassischen" Leitkategorien der Forschung (Periodisierungsproblem; Frühmittelalter als Übergangszeit; Kontinuität vs. Katastrophe) orientierte, ausschließlich rezeptive Darstellung zur Ereignisgeschichte bis zum Tod Chlodwigs. Angereichert wird diese zudem durch einen überflüssigen Abschnitt zu Ansichten über das Mittelalter. Kommen hier schon Zweifel auf, ob in und mit der vorliegenden akademischen Qualifikationsarbeit überhaupt (auch) ein Fachpublikum angesprochen werden soll, so wecken diese zugleich auch ein gewisses Befremden mit Blick auf eine interessierte, weniger fachkundige Leserschaft: H.-P. gebraucht nicht nur ständig das längst relativierte Negativbild vom „wilde[n] Barbaren" (28), sondern bedient es sogar weiter. Hochinteressante, freilich auch hochspekulative Vermutungen wie etwa zur Entstehung des fränkischen Trojamythos retten diesen Teil A nicht mehr, zumal andererseits Schlüsselbegriffe, wie etwa Arianismus, unscharf und wiederum unreflektiert bleiben.

Der allein schon mit Blick auf den Umfang (181 Seiten) klar als Hauptteil markierte Teil B führt zunächst die historische Person und literarische Gestalt der Genovefa in die dem Leser soeben eröffnete Welt des Frühmittelalters ein (46–77). Da sie hierbei der (ältesten) *Vita Genovefae* zu Recht eine tragende Rolle beimisst, stellt H.-P. einige allgemeine Bemerkungen zur Hagiographie und ihren Charakteristika als Quellengattung voran. Ihre auch in der Literaturauswahl (siehe Verzeichnis I–XXVIII) ablesbare Schwäche bzgl. der Kenntnis französischsprachiger Forschung zum Frühmittelalter und zur mittelalterlichen Heiligenverehrung macht sich hier deutlich bemerkbar, sind doch einige neuere Impulse methodischer wie inhaltlicher Art (z.B. A. Dierkens; A.-M. Helvétius) nicht hinreichend berücksichtigt und gewürdigt. Für eine Doktorarbeit ist es zudem, um kurz im Kontext der Sprachen zu bleiben, erstaunlich, dass gerade im Fall der „Primärquelle" – der *Vita Genovefae* eben – ausdrücklich „Hilfe bei der Übersetzung" (siehe schon Vorwort) in Anspruch genommen werden musste. In der Quellenkritik und in der Bewertung dieser Quelle erfährt man nichts Neues[2]; die folgende Lebensbeschreibung beruht auf den zwischen historischer Person und literarischer Fiktion verwobenen Schilderungen der Vita, wobei H.-P. den jeweiligen Gehalt zwar zu bestimmen versucht, letztlich aber dann doch unschlüssig bleibt (z.B. zur angeblichen Begegnung der Genovefa mit dem Frankenkönig Childerich I.).

Gelungener, freilich wiederum fast ausschließlich aus der Forschungsliteratur heraus erarbeitet ist das anschließende Kap. zur Typologie und den Kennzeichen der *famula Dei* (77–113). H.-P. weist schlüssig nach, wie die in der ältesten hagiographischen Überlieferung noch erstaunlich selten ausdrücklich als *sancta* bezeichnete Heilige diesen Katalog nach der Vita dennoch erfüllt. So gibt Genovefa geradezu ein „Paradigma einer *famula Dei*" (77) ab.

Diese Erkenntnis verortet H.-P. im dritten Kap. von Teil B (113–167) dann in einem größeren Kontext, dem der frühmittelalterlichen Heiligkeit generell. Diese gruppiert sie in die drei Idealbereiche Virginität – Patronat – politische Heiligkeit und unternimmt auf dieser Grundlage einen Vergleich zwischen Genovefa und verschiedenen Heiligentypen aus der Spätantike und Völkerwanderungszeit, personifiziert in Makrina, Severin von Noricum, Anianus von Orléans und Martin von Tours. Natürlich ist es methodisch zulässig, einen solchen Vergleich auf Typen und Topoi, eben auf diese ‚Schubladen' der definierten Idealbereiche, begrenzt zu halten; aber verstellt dieses (vielleicht zu) schematische, kategorisierende Vorgehen nicht einen Teil der Perspektive, die sich H.-P. für ihre Vergleichsheilige, Genovefa, mit dem Einbezug historischer wie literarischer ‚Welten' selbst eröffnet hatte? Der Eindruck der Engführung verstärkt sich noch durch die Beobachtung, dass H.-P. in ihren Analysen und Betrachtungen konkret zur Heiligkeit in der (hier maßgeblichen) Merowingerzeit zu einseitig vom sozialgeschichtlichen Ansatz der Forschung (F. Graus; F. Prinz; G. Muschiol) ausgeht. Nebenbei bemerkt: Auch dieses Kap. ist wieder ganz vom Denkmuster von den archaischen Franken durchdrungen; so überrascht es bspw. nicht, dass Chlodwigs Bekenntnis zum Christentum und seine persönliche Religiosität von H.-P. wieder ganz ausschließlich auf rein politisches Kalkül zurückgeführt werden. Überhaupt greift H.-P. (nicht nur) in diesem Kap. hin und wieder auf Allgemeinplätze zurück und versucht diese – oft nur vermeintlich passend bzw. ohne den erforderlichen analytischen Tiefgang – auf den gerade behandelten Kontext zu applizieren. Jan Assmanns ‚kulturelles Gedächtnis' in der Übertragung auf den Genovefakult des merowingischen 6. Jh.s mag hier ein Beispiel geben. Apropos: Die Bezeichnung der Versammlungen von 573 und 577 in Sainte-Geneviève Paris als „Reichskonzile" (164), also auf einer Ebene mit denjenigen von Orléans, verkennt die Geschichte und Geschicke der merowingischen Teilreiche in der Epoche der *bella civilia* grundlegend.

In vergleichender Methode, konkret anhand der merowingischen Königinnen Chrodechilde, Brunichilde und Fredegund zu der bereits behandelten Genovefa, arbeitet H.-P. im vierten Kap. (167–226) ein Kontrastbild Heilige – „Antiheilige" heraus. Besonders hervorzuheben ist die Quellennähe, die ihre Untersuchungen leitet. Allerdings erscheint diese Bindung oft zu eng, wenn nämlich der Rahmen einer bloßen Darstellung nicht überschritten wird[3] und sowohl Quellenkritik als auch Quelleninterpretation unterbleiben. Um nur ein Beispiel zu geben: Dass Brunichilde Arianerin war, wird mit Gregor von Tours festgehalten, ohne freilich die Frage aufzuwerfen, ob dieser Umstand nicht das extrem negative Bild, das der Historiograph von der fränkischen Königin westgotischer Herkunft zeichnet, in dessen düsteren Farbtönen beeinflusst haben könnte. Doch es kommt in methodisch-kritischer Hinsicht durchaus noch schlimmer, konkret in den Ausführungen zu Fredegund: Erscheint H.-P. in der Schilderung ohnehin nicht ganz leidenschaftslos, so versteigt sie sich, ihre beschriebene Zurückhaltung in der Interpretation gänzlich außer Acht lassend, zu einem hochspekulativen pathologischen Befund: Fredegunds Verhalten als junge Mutter sei auf eine „postnatale Depression" (205) zurückzuführen. Die anschließend behandelten königlichen Eheprobleme nutzt H.-P. auch gleich noch zu einem bescheidenen, mit veralteter Terminologie und z.T. überholten Vorstellungen geführten Exkurs über frühmittelalterliche Eheformen. Und wieder werden hier auch großangelegte Konzepte für das Konkrete bemüht: So erscheinen Brunichild und Fredegund bei H.-P. nicht nur als „paradigmatische ‚Antiheilige'" (225) klassifiziert, sondern Fredegund verkörpert in dieser Klassifizierung nach H.-P. eben genau den Typus des ‚bad girl' nach dem schwedischen Historiker Dick Harrison.

Nachdem in Teil A das Frühmittelalter allgemein platziert und im Hauptteil B Person und Heiligkeit der Genovefa konkret verortet wurden, nimmt Teil C eine Langzeitperspektive ein und untersucht Wirkung und Rezeption des Genovefakults bis in das 19. Jh. Angesichts einer vorliegenden rezenten Monographie[4], die zwar einen (früh)neuzeitlichen Fokus hat, die ‚Vorgeschichte' aber natürlich nicht außer Acht lässt, darf man sich grundsätzlich die Frage nach dem Sinn einer solchen Analyse stellen. Bezeichnenderweise nimmt deren Ausführung dann auch nur knapp 50 Seiten ein. Selbstverständlich ist sich H.-P. dessen bewusst und versucht, diesen Teil mit einer übergreifenden Einordnung des Genovefakults „in den größeren Kontext der mittelalterlichen Religiosität" (230) zu begründen – erneut ein sehr hoch gegriffener Anspruch, den sie angesichts der Bandbreite und der Tiefe dieses komplexen Themas an sich eigentlich schon gar nicht erfüllen kann. So bleibt, trotz minutiöser Darlegung der „Schlüsselereignisse" (230) in der Entwicklung des Genovefakults – herangezogen werden hierfür hagiographische Zeugnisse, Patrozinien, Reliquien, Baukunst –, die Einordnung in eben diesen Kontext geradezu zwangsläufig sehr oberflächlich. Der Leser wird, dies muss besonders für den Teil C nochmals kritisch betont werden, in einem bisweilen fast schon belehrend anmutenden Ton mit Platitüden (z.B. zur Reliquienverehrung im Mittelalter; zur Marienfrömmigkeit) oder auch mit krassen Engführungen (Luthers Gelübde „subsumiert die mittelalterliche Frömmigkeit" [242]) konfrontiert. Immerhin gelingt es, die schon in seiner Entstehung erkennbare politische Ausrichtung, ja Instrumentalisierung (Bourbonen!) des Genovefakults als das wesentliche Charakteristikum zu bestimmen und diese, immer wieder und in verschiedenen Äußerungsfor-

[1] Siehe bei http://books.google.de/books unter dem Namen der Autorin.

[2] Zugrunde liegen fast ausschließlich die monographisch-kritischen Studien von Martin Heinzelmann / Joseph-Claude Poulin, Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Études critiques (BÉHÉ, 4. sect.: Sciences historiques et philologiques, 329), Paris 1986.

[3] Krasser formulierte unlängst Hartmann in ihrer systematischen Untersuchung zur Stellung und Rolle der Königinnen im Frühmittelalter: „Die kürzlich erschienene theologische Dissertation von Gönna Hartmann-Petersen [...], die auch die Königinnen Chrodechilde, Brunichild und Fredegunde behandelt, ist nur eine dürftige Nacherzählung der hagiographischen Quellen." (Martina Hartmann, Die Königin im frühen Mittelalter, Stuttgart 2009, hier S. 64, Anm. 352).

[4] Siehe Moshe Sluhovsky, Patroness of Paris. Rituals of Devotion in Early Modern France (Cultures, Beliefs, and Traditions 3), Leiden u. a. 1998; (nicht vollständige) Online-Ausgabe: http://books.google.de/books unter dem Namen des Autors zu finden.

men nachgewiesen, wie einen Leitfaden durch die Jahrhunderte der Entwicklung zu führen. Besonders plastisch wird dies etwa im Kontext der Reinstallation des Genovefakults, näherhin in der systematischen und auch augenscheinlichen Inanspruchnahme der heiligen Genovefa durch Karl X. gegen den Zeitgeist um die große weibliche Revolutionsfigur der Marianne.

Damit kommt H.-P. zum Schluss (273), was durchaus in die Irre führt, denn mit Erstaunen stellt man zunächst fest, dass dieser nur eine dreiviertel Seite umfasst, sodann, dass dieser nur dem Teil C gilt. Eine Profilierung, Einordnung und Gewichtung der Ergebnisse der „paradigmatischen Studie", ja deren Zusammenfassung überhaupt, fehlt also völlig.

Der anschließende technische Teil, d.h. Quellen- und Literaturverzeichnis (I–XXVIII) mit Verzeichnis der neun anhängenden Abbildungen, bekräftigt den wenig positiven Gesamteindruck noch weiter. Eine uneinheitliche und nicht selten auch unvollständige Zitierweise – so sind Reihen, scheinbar nach Belieben H.-P.s, teils angegeben, teils eben nicht; ähnlich verhält es sich auch mit Untertiteln – führt in der Regel schon in Qualifikationsarbeiten unterhalb der Diss. zu Abstrichen.

Zusammenfassend und jenseits der aufgezeigten kleineren wie größeren Schwächen bleibt in einem Gesamturteil festzuhalten: Die Arbeit steht, ganz bewusst, inmitten des breiten Überlappungsbereichs von Theologie und Geschichte. Sie kann aber beide Disziplinen nicht nennenswert bereichern, geschweige denn neue Impulse geben. Für den weiteren Forschungsgang zu dem weitverzweigten, längst interdisziplinär verankerten Komplex der Heiligenverehrung, der die Thematik der vorliegenden Arbeit überfängt, bleibt zu wünschen, dass diese Studie nicht modellgebend, eben nicht „paradigmatisch" wirksam werden möge.

Münster Thomas Bauer

Sonntag, Jörg: **Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften**. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit. – Berlin: LIT 2008. (XI) 750 S. (Vita Regularis. Abhandlungen, 35), pb. € 69,90 ISBN: 978–3–8258–1033–7

Die vorliegende Diss., die unter der Moderation des Mediävisten Gert Melville an der TU Dresden im Rahmen des Sonderforschungsbereiches „Institutionalität und Geschichtlichkeit" entstanden ist, darf in Inhalt und äußerem Volumen als schwergewichtig angekündigt werden.

Unter dem etwas umständlich klingenden Titel des Werkes geht es dem Vf. darum, das „Kloster als symbolische Ordnung" zu beschreiben. Zu diesem Zweck bezieht er ausgewählte spirituelle Inhalte, geschichtliche Prozesse, Gruppenidentitäten oder Institutionalisierungen in sein Panorama ein, das sich aus vielen Einzelbeobachtungen auf einer immens breiten Quellenbasis speist (v. a. Klosterregeln, Consuetudines, Rechtstexte, Hagiographie). Da er zudem in seiner Untersuchung auf verschiedene Gemeinschaften – v. a. Klöster des ‚cluniazensischen Stammbaums' und zisterziensische Niederlassungen – eingeht und sich die Untersuchung auf das 11.–13. Jh. erstreckt, zeigt sich im Vergleich deutlich, dass das „Kloster als symbolische Ordnung" an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten Verschiedenes bedeuten konnte.

Die Diss. ist in sechs Hauptkap. untergliedert. Im Anschluss an die „Prolegomena" (Kap. 1) mit einem notgedrungen knappen Forschungsüberblick und der Hinführung zur Fragestellung folgt in Kap. 2 „Das Kloster als Imaginaire". Hier geht es u.a. um das metaphorische Verständnis des klösterlichen Lebens im Hochmittelalter, das sich im Rahmen einer weit gefächerten Vorstellungswelt, eines Imaginaire, vollzog. Das Mönchsein galt als Engels-, Märtyrer-, Apostel-, Soldaten-, Kinder- oder Paradiesesleben. Das Kloster fasste man auf als Arche Noah, Friedensreich Jesajas, Werkstatt, Hölle oder Jerusalem. In den folgenden Kap.n geht es dem Vf. darum, dieses Imaginaire in seiner komplexen theoretischen Vernetzungsstruktur mit dem zeichenhaften Handeln vor Ort in Verbindung zu bringen, um im Ergebnis tiefere Einsichten in die „symbolische Ordnung des hochmittelalterlichen Klosterlebens" zutage zu fördern. So untersucht Kap. 3 das „symbolische Handeln nach Innen": Der Vf. bringt hier die zentralen monastischen Handlungen (Mönchsaufnahme, Mahlgemeinschaft, Bestrafungs- und Bußverfahren, Umgang mit den Kranken etc.) mit den klösterlich-mönchischen Metaphern aus Kap. 2 in Verbindung. Kap. 4 „Symbolisches Handeln nach Außen" rekurriert wiederum auf die metaphern-bezogenen Ergebnisse aus Kap. 2, um die Bezüge zwischen diesen Bildreden und dem klösterlichen Gästedienst (mit besonderem Schwerpunkt auf der Fußwaschung) oder den reisenden Mönchen in ihrer Reichweite zu untersuchen. Kap. 5 ist im Sinne einer Synthese betitelt mit „Das Kloster als symbolische Ordnung".

Im Ergebnis legt der Vf. eine Studie vor, die mikro- und makroskopisch sorgfältig gearbeitet ist. Die methodische Grundierung der Arbeit darf als wohlüberlegt gelten, insofern er hier soziologische Theorieansätze (Albert Bergesen, Erving Goffman u.a.) und aktuelle ritualtheoretische Frageperspektiven (Johan Chydenius, Gerhart Burian Ladner u.a.) mit hochmittelalterlichen Weltdeutungsmustern (Otloh von St. Emmeram, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Alanus von Lille etc.) kombiniert. Durch eine zusätzliche Offenheit des Vf.s für sozial- und religionsgeschichtliche Interpretamente darf die Konzeption seiner Diss. als wirklich perspektiveröffnend gelten.

Die Fülle der Einzelbeobachtungen und der Durchblicke sei exemplarisch anhand eines Schlüsselmotives erläutert, das zugleich das Innovationspotential der vorgelegten Studie versinnbildlichen kann. So heißt es bereits in Kap. 1: „Die Wahrung mönchischer *puritas* und des klösterlichen Imaginaire besitzt für unsere Argumentationskette außerordentliche Bedeutung." (15) Tatsächlich durchzieht die Aufmerksamkeit für die kultische Reinheit (in Abgrenzung von der ethischen Reinheit) innerhalb des mittelalterlichen Religionslebens die Ausführungen des Vf.s zum hochmittelalterlichen Klosterleben wie ein roter Faden: Das Selbstverständnis der Mönche, wie es sich in zahlreichen Metaphern ausdrückt, spiegelt das Mühen um die kultische Reinheit ebenso wider wie die gegenüber der Umwelt abgegrenzte Anlage des Klosters; die klösterlichen Speisenordnungen sind ohne das hintergründige Mühen um die *puritas* ebenso wenig verständlich wie das Walten der Tischdiener; das Klosterkleid lässt sich ebenso als Zeichen für die klösterlich angezielte *puritas* begreifen wie insbes. die (Kinder-)Kapuze der Mönche; für das Verständnis der Sterberiten ist das Wissen um die kultische Reinheit von ebensolcher Relevanz wie für den geforderten Umgang mit den Gästen des Klosters. Dieser Reichtum an klösterlichen Beispielen für die Aktualisierung der im hochmittelalterlichen Mönchtum unübersehbaren Prägekraft der kultischen Reinheit wird noch dadurch vermehrt, dass der Vf. die entsprechenden Vorschriften durch die ‚Brechungen' der verschiedenen Klosterniederlassungen mit ihren vielfältigen Vorschriften und Praktiken über mehr als zwei Jh.e hinweg verfolgt. In seinem inhaltlichen Reichtum führt das Ergebnis der quellengesättigten Recherchen keineswegs in die Unüberschaubarkeit, sondern vielmehr zu einem klar und prägnant formulierten Ergebnis: „Die höchste Subkategorie der symbolischen Ordnung stellte die ‚[kultische] Reinheit' dar. Sie umband die genannten Stränge und speiste sich aus der *puritas* der mönchischen Seelen wie aus derjenigen des Klosters als *locus sanctus* überhaupt. Unreinheit erwuchs dabei aus der Verschmelzung zeitüberdauernder Tabus mit dem historischen Prozess systematischen Ordnens, angesichts dessen alles ‚Unpassende' befleckte und (aus der symbolischen Ordnung) getilgt werden musste." (633)

Das Überzeugende der vom Vf. gewählten Vorgehensweise zeigt sich wie nebenbei auch daran, dass er seine forschungsgeschichtlich aktuellen Interpretamente (wie die Leitvorstellung der kultischen Reinheit) direkt an jene Rede- und Denkweisen rückbindet, die im Mittelalter auch sprachlich ihre Spuren hinterlassen haben. So leitet er sein Paradigma der kultischen Reinheit von der im Mittelalter grundlegenden Leitidee der *sanctitas* her: „Zur Wahrung seiner Geltung bedurfte das klösterliche Imaginaire einer ständigen Gegenwart des Heiligen, ausgewiesen in der symbolischen Ordnung. Als das am mittelalterlichen Vokabular der *sanctitas* orientierte Heilige definiert sich hier die vom Himmel inspirierte, vom Gottesgeist durchdrungene Aura, welche nicht nur das gesamte mönchische Sein durchdrang, sondern ‚wesensgleich' auch Personen, Gegenstände und Handlungen mit derartigem Potential versah oder beeinflusste." (635)

Kurzum: Die anzuzeigende Diss. überzeugt in Anlage, Strukturierung, Quellenbasis, Lesbarkeit und Perspektivreichtum. Nicht allein für die Historische Theologie, sondern gleichermaßen für die Liturgiewissenschaft enthält sie über das zusammengefügte Gesamtpanorama hinaus viele nützliche Einzelbeobachtungen, aus denen der Vf. selbst Anregungen für neue Forschungsprojekte ableitet: „Weitere auf symbolisches Denken und Handeln fokussierte vergleichende Studien könnten äußerst gewinnbringend sein." (658) Tatsächlich steht die Erschließung der symbolisch ‚aufgeladenen' Denk- und Lebenswelten mittelalterlicher Frauenklöster noch weithin aus. Auch die vergleichende Berücksichtigung anderer Gemeinschaften aus dem Feld der hochmittelalterlichen *vita religiosa* (z.B. Mendikanten) legt sich unter der angesprochenen Frageperspektive nahe. Der Vf. der vorliegenden Studie hat für die Bearbeitung des angesprochenen Desiderates eine solide Basis geschaffen und eine erstklassige Qualifikationsschrift vorgelegt.

Essen Hubertus Lutterbach

Hannöver, Bruno: **Die Säkularisation der Zisterzienserinnenklöster in Westfalen 1800–1810**. – Paderborn: Schöningh 2010. 373 S. (Paderborner Theologische Studien, 50) pb. € 39,90 ISBN: 3–506–76773–8

Der Autor möchte weniger dem „kulturellen, ökonomischen oder wirtschaftlichen Aspekt" der Säkularisation der westfälischen Zisterzienserinnenklöster nachgehen, sondern der „Aufarbeitung des persönlichen Schicksals der Zisterzienserinnen" (11). Aus diesem Grund wird auf Sekundärliteratur kaum Bezug genommen. Im Fokus stehen die Zisterzienserinnenklöster im Bereich des „Landschaftsverbandes Westfalen Lippe" (ebd.), namentlich Marienborn (Coesfeld), Gravenhorst (bei Ibbenbüren), Drolshagen (Nähe Olpe), Himmelpforten (Nähe Soest), Kentrop (Hamm), Welver (Nähe Soest), Rengering (Nähe

Warendorf), Benninghausen (bei Lippstadt), Holthausen (bei Büren) und Wormeln (bei Warburg). Für Hannöver ist die Frage leitend, wie es „Ordensleuten, denen durch staatliche Gewalt ihre klösterliche Lebensentscheidung genommen oder gravierend beeinflusst wurde", erging (ebd.). Der Autor schildert die Aufhebung der genannten Klöster allerdings allein anhand der entsprechenden staatlichen Akten im Staatsarchiv Münster, die um einige kleinere Hinweise aus dem Erzbischöflichen Archiv Paderborn (Dispensanträge, Verwendung von Gebäuden und Inventar nach der Aufhebung) ergänzt werden, weshalb er zu vielen der von ihm gewählten thematischen Akzente nur Vermutungen äußern kann.

Zunächst skizziert H. knapp die Gründung des Zisterzienserordens, die Einbindung der Frauenklöster in den Orden und die Geschichte der Zisterzienserinnenklöster in Westfalen (15–41). Der historische Raum Westfalen wird dabei nicht näher definiert. Über den Bereich des Landschaftsverbandes Westfalen Lippe hinaus wird aber völlig zu Recht auch die Aufhebung des Klosters Bersenbrück dargestellt (122–126), das zum historischen Raum Westfalen zu zählen ist.[1]

Das erste Hauptkap. möchte die Situation der Klöster am Vorabend der Säkularisation beschreiben. Zuerst wendet sich der Vf. den Personallisten zu, aus denen er die Altersstruktur der Konvente und die Herkunft der Schwestern zusammenstellt. Hinsichtlich der „Gründe und Motivationen der Klostereintritte" (sic) werde zwar in den Quellen fast nichts gesagt, bzgl. einer Schwester im Kloster Benninghausen habe der Beamte aber notiert, sie sei „von ihren Eltern für das Kloster bestimmt worden, da diese arm waren. Zudem war sie von den Blattern sehr entstellt, was bedeutet hätte, dass ihre Eltern keinen Mann für sie gefunden hätten. Elisabeth von Rolinck muss jedoch mit ihrer Lage zufrieden gewesen sein, denn im Jahre 1804 stellte sie die Bitte, zur Ablegung der Profess zugelassen zu werden." (71) Diese Vermutung wird mit dem Hinweis unterstützt, dass damals ja auch Ehen häufig arrangiert worden seien. „Hält man sich dies vor Augen, so kann davon ausgegangen werden, dass die Bestimmung zum Eintritt in ein Kloster in den meisten Fällen freiwillig erfolgte." (ebd) Der Rez. wüsste gern, was Frau von Rolinck dazu gesagt hätte. In einem zweiten Schritt gibt H. unter den Aspekten „Disziplin", „Tagesablauf" und „Tätigkeitsfelder" den Inhalt dreier Visitationsprotokolle wieder (Himmelpforten, Benninghausen [beide 1790] und Drolshagen [1793]). Aus den Personallisten werden schließlich noch die Hausgeistlichen (93–103) und verwandtschaftliche Beziehungen in den Klöstern (109–111) nachgetragen, dazwischen nennt der Autor die in den Aufhebungsakten verzeichneten Grundrechte der Klöster Wormeln und Holthausen und schildert einen Konflikt zwischen dem Wormelner Kloster und abhängigen Bauern, die ihre Abgaben nicht leisten wollten (103–109). Aus drei einzelnen Dokumenten (zwei Briefen und einer Messstiftung) versucht H. etwas zu „Beziehungen zur Bevölkerung" (106–108) zu eruieren und kommt zu einem für diese Arbeit typischen Schluss: „Von daher ist aller Voraussicht nach nicht unwahrscheinlich, dass es auch zwischen den Mitgliedern der Konvente und der einheimischen Bevölkerung Kontakte und Beziehungen gab, die sicherlich nach der Strenge der jeweiligen Klausur und des Lebens in den einzelnen Klöstern mehr oder weniger eng gewesen sein können." (108) Die Beziehungen der Schwestern untereinander werden aus zwei Gedichten herausgelesen, die adelige Konventualinnen in Gravenhorst füreinander zum Namens- bzw. Geburtstag geschrieben haben (111–114). Gedankengut der Aufklärung „erspürt" (116) der Autor anhand dreier Notizen aus den Akten (114–117). Das erste Hauptkap. schließt mit äußerst kurzen Bemerkungen zur antiklösterlichen Polemik im 18. Jh., zum Reichsdeputationshauptschluss und zur Aufhebung des Klosters Bersenbrück (heute Landkreis Osnabrück) im Jahre 1787, dessen Vermögen der Bischof für Schulen zu verwenden beabsichtigte.

Das zweite und zentrale Hauptkap. (129–311) schildert, nach territorialen Herrschaften gegliedert, die Aufhebung der zehn Klöster. Dazu werden jeweils zu Beginn einige Notizen zur Geschichte des jeweiligen Klosters aus dem Westfälischen Klosterbuch mit Verweis auf die dort angegebene Literatur zusammengetragen. Dann schildert H. anhand der entsprechenden Briefwechsel und Protokolle aus dem Staatsarchiv Münster die Auflösung der Klöster. Die Quellen ergeben dabei ein gutes Bild über den Zustand der Klöster, der, wie kann es anders sein, sehr unterschiedlich war.

Das dritte Hauptkap. stellt aus den gleichen Quellen kurz die verfügbaren Angaben über den Verbleib der Schwestern zusammen (313–328) und berichtet über die weitere Verwendung bzw. den Abbruch der Gebäude (329–343) und einen Wiederbesiedelungsversuch in Holthausen durch einen anderen Orden (344–347).

Das Fazit des Autors lautet: „Die Aufhebung der Klöster muss immer im Zusammenhang der damaligen Zeit gesehen werden, die ein Weiterführen des klösterlichen Lebens nicht nur beendete, sondern unmöglich machte. Nur sehr wenige Konvente konnten sich in Westfalen überhaupt retten, weil sie nicht nur für eine Aufhebung zu arm, sondern auch zu dieser Zeit wirklich unentbehrlich waren. Die Klöster der Zisterzienserinnen gehörten nach der Meinung der damaligen Zeit nicht dazu!" (352)

[1] Vgl. die von H. nicht konsultierte Studie von Gabriele Maria Hock: Die westfälischen Zisterzienserinnenklöster im 13. Jh. (Münster 1994), auch online verfügbar unter http://miami.uni-muenster.de/servlets/DocumentServlet?id=1721.

Da die aufgehobenen Klöster weder in *einer* Herrschaft lagen, noch in ihren Gesamtverhältnissen vergleichbar waren, lassen sich aus der Darstellung der Klosteraufhebungen kaum Rückschlüsse ziehen. Aber auch zum „persönliche[n] Schicksal" (11) der Ordensfrauen bringt die Studie kein Ergebnis, da die herangezogenen Quellen für diese Fragestellung ungeeignet sind. Dazu hätte der Autor besser *ein* Kloster in den Mittelpunkt gestellt und nach Quellen, v. a. Selbstzeugnissen, gesucht, die für das Schicksal der Klosterfrauen wirklich aussagekräftig sind.

Münster Norbert Köster

Neuner, Peter: **Der Streit um den katholischen Modernismus**. – Frankfurt a. M. / Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Inselverlag 2009. 437 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–458–71021–9

Seit seiner Diss. über Friedrich von Hügel ist der emeritierte Münchener Dogmatiker Peter Neuner in seinen vielfältigen dogmatischen und ökumenischen Publikationen immer wieder auf den sog. „Modernismus" in der katholischen Theologie des 20. Jh.s zurückgekommen. Eine Synthese dieser Forschungen hat er nunmehr im anzuzeigenden Bd. der neugegründeten Reihe des „Verlags der Weltreligionen" vorgelegt. Das Spezifische seiner Sichtweise lässt sich dabei in folgenden Thesen zusammenfassen:

(1) Den Hintergrund der Modernismuskrise bildet die uniformierende und als restaurativ-antimodern interpretierte „Gegenwelt" des Ultramontanismus im 19. Jh., für die „Moderne" ein Gegenbegriff war und die sich denkerisch weitgehend auf eine ahistorische Scholastik versteifte, alternative theologische Ansätze und Aufbrüche aber sukzessive eliminierte. (2) Im späten 19. Jh. traten Reformansätze auf, die schließlich in die als „Modernismus" bezeichnete Bewegung einmündeten. Modernismus kann somit am ehesten als Sammelbegriff für neue Konzepte verwendet werden, die bei aller Differenz doch auf die Wiederversöhnung von Kirche und modernem Denken zielten, so der Amerikanismus, die christlich-demokratischen und gewerkschaftlichen Bestrebungen in Frankreich, Italien und Deutschland, Herman Schells Kampf gegen die geistliche Inferiorität der Katholiken, historisch arbeitende Theologen und Kirchenhistoriker wie Joseph Schnitzer, Franz Xaver Kraus und Albert Ehrhard. Hinzu kam Karl Muths Bestreben nach einer Wiederversöhnung von Kirche und Kultur. Schließlich waren in Frankreich Ansätze zu einer Immanenzapologetik (v. a. Maurice Blondel) und Alfred Loisys Rezeption der historisch-kritischen Methode sowie seine Theorie der Dogmenentwicklung entscheidend, in England neue Versuche, die Theologie auf religiöser Erfahrung aufzubauen (George Tyrrell, Friedrich von Hügel). (3) Der Begriff „Modernismus" ist keine Selbstbezeichnung und insofern nach Tyrrell eine Erfindung Papst Pius' X.; seine Verwendung wurde aber dennoch gesellschaftlich und innerkatholisch vorbereitet und dann an der römischen Kurie geprägt. N. kann hier, in der Darstellung der Entstehung der antimodernistischen lehramtlichen Dokumente (*Lamentabili*, *Pascendi*, Antimodernisteneid) v. a. auf die Studien von Claus Arnold zurückgreifen. (4) Damit war ein Kampfbegriff geboren, der freilich in seiner Anwendung umstritten war; neben Loisy und Tyrrell bekannten sich nur wenige Theologen und katholische Publizisten zum verurteilten System; Bemühungen, den Begriff zu restringieren, standen im Gegensatz zu den weitausgreifenden Intentionen der Verfasser, die radikal reformkatholische Strömungen eliminieren wollten. (5) Nach N. gab es eine einheitliche Bewegung höchstens nach der Enzyklika *Pascendi*, die ein Zusammenrücken bewirkt habe. Dennoch seien vom Lehramt durchaus korrekt zentrale Fragen der Theologie gekennzeichnet, freilich einseitig und rein restriktiv behandelt worden, die für die Theologie noch heute Aktualität haben: Das Verhältnis a) von Erfahrung und Theologie; b) von Immanenz und Transzendenz Gottes; c) von Wahrheit und Geschichte, d) von Apokalyptik und Reich Gottes. (6) Fortgewirkt habe die antimodernistische lehramtliche Grundeinstellung, aber auch ungelöste, eine gegenwartssensible Theologie umtreibende Fragen (164–169). Damit lasse sich nicht leugnen, dass wichtige Impulse des Modernismus im II. Vatikanischen Konzil lehramtliche Norm geworden seien; ohne eine „Hermeneutik des Bruchs" vertreten zu wollen, sei doch, so N., ein bewusster Schlussstrich zum Antimodernismus gezogen worden und habe sich das Konzil zumindest neuen Problemstellungen geöffnet. Dies nicht anerkennen zu wollen, mache die offizielle Kirche weitgehend wehrlos gegenüber den Modernismusvorwürfen der Lefebvre-Bewegung gegen das Konzil: N. konstatiert so, dass die Modernismuskrise bis heute in der Kirche präsent ist, und macht dies besonders an der Aufhebung der Exkommunikation der Piusbruderschaft durch den Papst vom 21. Januar 2009 fest.

Der zweite Teil des Bd.es bringt Auszüge aus Schriften von Theologen, die der modernistischen Bewegung zugerechnet wurden, zudem aus den lehramtlichen Verurteilungen und schließlich aus theologischen Reaktionen darauf.

N.s Darstellung ist eine Synthese der Forschung, kein völliger Neuentwurf. Er macht deutlich, wie die Kirche noch heute mit den damals aufgeworfenen Fragen ringt. Gewichtig ist die implizite, die Darstellung durchziehende Grundthese, dass der Grundkonflikt zwischen der geschichtlich-konkreten religiösen Erfahrung und der systemati-

sierenden Objektivation und Institutionalisierung hinter den Auseinandersetzungen steht, wobei die Kirche in Frontstellung gegen die Moderne Gefahr läuft, ersterer zu wenig Raum zu geben.

Regensburg Klaus Unterburger

Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, hg. v. Karl-Joseph Hummel / Michael Kißener. – Paderborn: Schöningh 2009. 317 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-506-76844-5

Der vorliegende Bd. versteht sich als Nachfolgepublikation des von Klaus Gotto und Konrad Repgen – letzterem ist der Bd. zum 85. Geburtstag gewidmet – herausgegebenen Taschenbuches „Die Katholiken und das Dritte Reich" (1980), dessen Titel von den Hg. übernommen wurde. Beherrschendes Anliegen ist es, einem breiteren Leserkreis den Forschungsstand zum Thema komprimiert vorzulegen. Bereits der einführende Beitrag von *Michael Kißener* entwickelt dabei die Gesamtperspektive, unter der die Beiträge stehen: Sie machen eine Divergenz zwischen den Ergebnissen der historischen Forschung der letzten Jahrzehnte, für die besonders die Kommission für Zeitgeschichte steht, und der öffentlichen Meinung und Wahrnehmung aus, die der Kirche – motiviert durch eine unhistorische Herangehensweise und eine moralisierend-gegenwartsgeleitete Hermeneutik – Schuld und Versagen in dieser Zeit vorwirft, statt Handlungen und Handlungsalternativen aus der Zeit heraus zu verstehen (14). Der Sammelbd. soll also einerseits eine grundlegende Forschungssynthese sein, andererseits stellt er sich in eine spezifische Linie, Vorwürfe gegen das kirchliche Verhalten als vielfach ahistorisch und unbegründet, Vergangenheit als interessegeleitetes Gegenargument missbrauchend (vgl. 58), zu entlarven. Ein abschließender Beitrag von *Karl-Joseph Hummel* will gerade demonstrieren, wie durch größere oder kleinere Suggestionen mittels Bildern solche kirchenkritischen Vorurteile historisch verfälschend bedient und bestärkt werden (239–256). Bewusst soll neben den anfangs die Forschung dominierenden institutionengeschichtlichen Fragen auch der sozial- und alltagsgeschichtliche Ansatz „von unten" und damit die Frage nach dem katholischen Milieu gleichberechtigt verfolgt werden; zudem zeichnet den Bd. eine stark forschungs- und erinnerungsgeschichtliche Perspektive aus; durch beides soll im Wesentlichen das durch Gotto/Repgen Erreichte vertieft und bereichert werden.

Dabei wird man bereits den Ausgangspunkt von *Kösters'* forschungsgeschichtlichem Überblick, alle katholischen Positionen seien sich nach 1945 einig gewesen, dass die Kirche selbst „ohne Schuld geblieben" sei und nur einzelne Mitglieder versagt hätten, doch als unbewiesen bezeichnen (38) und bezweifeln müssen. Auch dass das Bild von Pius XII. erst durch Hochhuth „über Nacht verdunkelt" worden sei, so *Thomas Brechenmacher* (125), ist so kaum richtig. Hätten in den 1950er Jahren die Widerstandsdiskurse die kirchliche Selbstwahrnehmung der Erlebnisgeneration geprägt, so seien die Impulse, die zur Gründung der „Kommission für Zeitgeschichte" geführt hätten, wesentlich von jüngeren katholischen Zeithistorikern und aus dem Umfeld der CDU ausgegangen; dies sei in einer Situation geschehen, in der sich die öffentliche Meinung gegenüber dem Verhalten der Kirche zu wandeln begann. Die Konzentration auf den Holocaust habe in den 1990er Jahren dazu geführt, dass theologisch wahr erschien, was historisch falsch sei, so Kösters, nämlich eine Mittäterschaft der Kirche (59). Zu Recht hebt *Karl-Joseph-Hummel* hervor, dass es einen innerkirchlichen Diskurs über die richtige Politik und die Schuldfrage bereits seit 1933 gegeben habe (218f). In der Folge scheut er nicht vor einer Kritik der Würzburger Synode zurück, deren Schuldeingeständnisse nicht historisch, sondern höchstens zeitgeistbedingt oder theologisch korrekt sein könnten (228f). Dennoch möchte er die massive Kritik an der Kirche seit den 1960er Jahren v. a. mit der rückläufigen Wertschätzung des Katholizismus in der späten Adenauerzeit in kausalen Zusammenhang bringen (224). Hinter der „Karriere" der „katholischen Schuld" stünden also weniger historische Fakten als das Unbehagen einer „vaterlosen Gesellschaft" gegenüber der einzigen Institution, die noch verbindliche Autorität zu sein beanspruche (234f). So möchte Hummel die gegen den deutschen Episkopat gerichteten Vorwürfe, wie den des „Milieuegoismus" und des antimodernen und antiliberalen Seelsorgsideals (104f), an den historischen Realitäten messen. Natürlich hat er dabei Recht, dass die Maßstäbe, von denen aus eine solche Kritik geübt wird, nicht den damaligen Idealen der Bischöfe entsprechen. Aber diese Feststellung ist doch eine Tautologie. Wichtig ist, dass auch damals alternative Handlungsmodelle, Leitbilder und Normen innerkirchlich bereitlagen und der Ultramontanismus eine von der kirchlichen Leitung frei übernommene Option, keine Naturgegebenheit war. Dies gilt auch dann, wenn man konzedieren muss, dass die Handlungsmotivation der meisten Bischöfe, zu vermeiden, die Katholiken vor eine endgültige Wahl zwischen Staat und Kirche zu stellen und damit Blutvergießen zu riskieren (vgl. 120), verantwortungsethisch klare Plausibilitäten für sich hatte. „Undenkbar", wie es *Annette Mertens* meint (202), wäre ein solcher politischer Widerstand aber auch für eine Volkskirche nicht gewesen. In der Bewertung des Kurses v. a. der römischen Kirchenleitung werden sonst Handlungsoptionen als alternativlos essentialisiert. Ein anderes Beispiel für diese Tendenz bietet *Thomas Brechenmacher*, der die päpstliche Konkordats- und Neutralitätspolitik als ämtertheologische Selbstverständlichkeit statt als eine diskutierte und von anderen (auch römischen) kirchenrechtlichen Schulen anders gesehene Handlungsoption sieht, die sich seit 1918 durchsetzte (181f). Die Literatur zum Verhältnis der Kurie zu Franco und Mussolini sowie zu ihrer Rolle in Kroatien ist dabei einseitig und nicht immer auf dem Stand der Forschung (vgl. v. a. 182–185, 132); ähnliches gilt für die „Rattenlinie" (191–193). An anderer Stelle haben beschriebene Handlungsabläufe (vgl. 130–132) eine nicht zitierte, andere Seite. Ob Hudal tatsächlich eine derartig in jeder Hinsicht marginalisierte Randgestalt war, wird man ebenfalls bezweifeln dürfen (194).

Dominierend für den Sammelbd. ist die Repgen'sche These der „Resistenz" und das damit verbundene Widerstandsmodell (vgl. 173–176). Die katholische Zeitgeschichtsforschung habe im Gefolge Martin Broszats, so Kösters, den Widerstandsbegriff differenziert und um die Kategorie „Resistenz" erweitert und habe so der auf das Verhalten der Institution und der Kirchenoberen fokussierten Diskussion eine neue Perspektive gegeben. Zugleich habe sie sich freilich seit den 1990er Jahren mit einer „beispiellosen Popularisierung und Skandalisierung" der Auseinandersetzung um die Kirche konfrontiert gesehen, durch die „die Opfer von einst" „zu Tätern gestempelt" wurden (53). Das katholische Milieu sei insofern resistent gewesen, als es katholisch-antimodern und das Regime totalitär gewesen sei, auch wenn es in gesellschaftlicher Hinsicht zu antagonistischer Kooperation gezwungen war (165). Die Frage wäre hier aber doch, wie geschlossen und monolithisch das Milieu tatsächlich war und ob eine derartige Aufspaltung zwischen primären resistenten und abgeleitet-sekundären affinen Merkmalen mit dem Milieubegriff wirklich vereinbar ist.

Ausgehend von der Audienz Faulhabers bei Hitler auf dem Obersalzberg 1936 kommt *Wolfgang Altgeld* zu der Aussage, dass, selbst wenn es irgendeine ideologische Gemeinsamkeit zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche gegeben hätte, diese sich „im tatsächlichen Verhalten der beiden Akteuere" nicht widergespiegelt habe (68). Man habe sich gerade gegenseitig als Bolschewiken bezeichnet, neuheidnisch-religiöse Momente im Nationalsozialismus seien kein irrelevantes Randphänomen gewesen und die rassistisch-religiösen Implikationen der NS-Ideologie hätten letztendlich zu einem Ausrottungskampf gegen das katholische Christentum geführt. Freilich hat die Affinitätsthese das Vorhandensein antagonistisch-konkurrierender Elemente nie bestritten. Die Kehrseite der Resistenz ist doch beinahe notwendigerweise immer Kollaboration und Systemstabilisierung, Affinitäten und Resistenz konnten jedenfalls gemeinsam existieren.

Auf der institutionellen Ebene ähnlich ist die Sichtweise von *Matthias Stickler*: In Wiederholung von Ausführungen Repgens meint er, die Kurie habe mit dem Konkordat von Beginn an eine Verteidigungslinie zur Vermeidung eines Kulturkampfes, zur Sicherung der kirchlichen Sphäre und als Rechtsgrundlage für spätere Konflikte im Auge gehabt. Das Reichskonkordat sei die vertragsrechtliche Form der Nichtanpassung der Kirche gewesen. Hier werden die positiven Hoffnungen und das Beispiel anderer faschistischer Staaten deutlich unterschätzt und spätere Erfahrungen nach vorne projiziert. Man fragt sich auch, wieso Pius XI. als Verfasser von *Quadragesimo anno* Dollfuß in Österreich derart unterstützt haben sollte, wenn dieser sich fälschlich auf diese Sozialenzyklika berufen hätte.

Dass viele der dezidiert katholischen Autoren „societas perfecta" nicht als spezifischen Begriff des Staatskirchenrechts verstehen, sondern als moralischen Anspruch oder als Bewertung einer Regierungsform interpretieren (vgl. 38, 89, 230), beweist, dass fehlende theologiegeschichtliche Kenntnisse für den historischen Anspruch kontraproduktiv sind. Anders als behauptet (58) hat auch kein Kirchenhistoriker in den 1960er Jahren einen „heilsgeschichtlichen" Ansatz vertreten. Trotz des apologetischen Grundtons werden zudem aber auch, z. B. von Kißener, früher von Ludwig Volk und Walter Adolph gewählte Perspektiven weitergeschrieben, die jeweils eine Gruppe im Episkopat auf Kosten Kardinal Bertrams profilieren möchten. So ist es doch kaum belegbar, dass Bertrams Skepsis gegenüber öffentlichen Protesten ausgerechnet in der Verkennung des totalitären Charakters des NS-Regimes seine Grundlage gehabt habe (94). So sehr sich Hummel über tendenziöse Geschichtsschreibung beklagt, scheut er sich doch nicht, dem Münchener Kirchenhistoriker Manfred Weitlauff (115f) einfach die Behauptung anzudichten, er habe Faulhabers Verurteilung des Attentats vom 20. Juli „entdeckt". Dabei bezieht sich Hummel auf einen Artikel in der Wochenzeitung „Christ in der Gegenwart", der gar nicht von Weitlauff, sondern von der Redaktion stammt (so fälschlich auch im Literaturverzeichnis aufgeführt). Im Gegensatz zu ihm selbst hat aber Weitlauff seinen in der „Münchener Theologischen Zeitschrift" veröffentlichten Beitrag über Faulhaber sauber belegt.

Die angezeigten Kritikpunkte sollen die Stärken des Bd.es, v. a. dessen Einbeziehung sozial- und erinnerungsgeschichtlicher Fragestellungen und die oft anregende Diskussion von Forschungsmeinungen, anhand derer Themen einführend erschlossen werden, nicht in Abrede stellen. Dennoch handelt es sich eher um eine Parteischrift als um eine Forschungssynthese, was nicht nur die Auswahl der Mitarbeiter und die zitierte Literatur angeht, sondern v. a. die in den 1960er Jahren v. a. von Ludwig Volk und Konrad Repgen etablierten Interpretationskategorien, an denen man unbeirrt auch da festhält, wo neue Quellen, Kontexte und Theorieansätze sie in Frage stellen.

Regensburg Klaus Unterburger

Theologiegeschichte

Heither, Theresia / **Reemts**, Christiana: **Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Adam.** – Münster: Aschendorff 2007. 334 S., geb. € 36,00 ISBN: 978–3–402–04387–5

„Adam" bildet in dieser Reihe den Nachfolgebd. zu „Abraham" (2005) und wurde mittlerweile mit „Samuel" (2009) und „Mose" (2010) fortgesetzt. Das Buch hat sich zur Aufgabe gemacht, „die Aussagen der Kirchenväter zur Gestalt des Adam zu sammeln" (11). Das ist untertrieben, denn der Bd. bietet keine bloße Anthologie von Väterstellen, sondern auch Systematisierungen und Interpretationen derselben. Besonders verdienstvoll ist es, dass nicht nur die Genesis- und Pauluskommentare der Väter konsultiert, sondern auch weniger naheliegende Traktate (z.B. Tertullians „De patientia") herangezogen werden. „Möglichst viele griechische und lateinische Kirchenväter" (12) sollen zu Wort kommen. Dass damit syrische Kirchenväter und randständige Positionen ausgeschlossen werden, müsste genauer begründet werden, will man sich nicht dem Verdacht aussetzen, hier werde eine westliche bzw. eine lehramtliche Vorselektion einfach übernommen. So bleibt unklar, warum zwar Philo und pseudepigraphische Ignatiusbriefe referiert werden, nicht aber die einflussreichen apokryphen Legenden wie „Leben Adams und Evas". Sicher zählen diese Texte nicht zu den Kirchenvätern, sie gehören aber in das geistige Umfeld dieser Zeit. Die Rezeptionsgeschichte der Vätermeinungen – z.B. ihre Systematisierungen bei Lombardus oder Thomas bis hin zu Scheeben – wird nicht behandelt.

Das Buch gliedert sich in vier Kap.: Anthropologie, Adam im AT, die Sünde Adams, Adam im NT sowie einen theologischen Epilog zur Erlösung Adams.

Kap. 1 „Adam – Der Mensch am Anfang" behandelt die allgemeinen Fragen der biblischen Anthropologie: die Deutung des Namens, die Einheit des Menschengeschlechts, die Ebenbildlichkeit des Menschen und die spannende Auseinandersetzung der Väter, inwiefern Gen 1–3 bildhaft erzählt oder von historischen Begebenheiten berichtet.

Kap. 2 „Adam im Buch Genesis" schildert die Auslegungen der Väter zu Gen 2–4, wobei die Kommentare bzw. Homilien von Origenes, Didymus, Chrysostomus, Theodoret und Cyrill von Alexandrien, Augustinus und Prokop besonders berücksichtigt werden. Hier werden die Detaildiskussionen entfaltet, die sich aus den Bibelversen ergeben (die zwei Bäume, Gottes Verbot, die ausbleibende Todesstrafe, die Feigenblätter etc.). Die einzelnen Abschnitte enden mit einem Absatz „Zum Weiterdenken", worin auf aktuelle Fragen (z.B. Ökologie, Freiheit und Determination) Bezug genommen wird. Auf wenigen Seiten wird die Frage verhandelt, ob man Adam angesichts moderner Naturwissenschaft noch als historische Einzelpersönlichkeit denken dürfe, ob es also einen in der empirischen Stammesgeschichte der Menschheit identifizierbaren „Adam" gegeben hat. Dies sei „heute eher schwierig nachzuvollziehen" (104), Adam sei eher als Typos für die Menschheit insgesamt zu verstehen.

Kap. 3 „Die Sünde Adams" verfolgt die Diskussion um die erste Sünde und identifiziert drei Motive dafür: Ungehorsam, Gier und Stolz. Damit ist ein Großteil der Vätermeinungen erfasst, es fehlen aber die ebenso heftig diskutierten Vorschläge Nachlässigkeit (Origenes) und Lust (Augustinus). In der Zusammenfassung hätte sich ein Ausblick auf rabbinische Auslegungen angeboten, welche die Übertragung der Adamssünde auf das Menschengeschlecht negieren.

Kap. 4 „Adam im Neuen Testament" behandelt die Kommentare zu den vier Stellen im NT, an denen Adam genannt wird. Die Väter haben Christus und Adam auf zwei unterschiedliche Weisen in Beziehung zueinander gebracht: einerseits als Entsprechung, andererseits als Gegensatz. Die Ähnlichkeiten, die die Väter fanden, werden zusammentragen (Ursprung, Ebenbildlichkeit, Herrschaft, Stammvater ...). Den sehr langen Zitaten in diesem Kap. steht leider wenig Systematisierung gegenüber.

Der Epilog „Die Rettung Adams" referiert Zitate zur Höllenfahrt Christi, welche auf das theologische Problem reagieren, wie der vertriebene, aber nicht verfluchte Adam zum Heil gelangen kann.

Die philologische Abgrenzung einer literarischen Figur „Adam" (z.B. von seiner Erzählumgebung Eva, Abel, Kain, Set) sowie ihre Verfassung als Individual-, Abstrakt- oder Korporativgestalt (Adam, Mann, Mensch) werden im Text sporadisch behandelt, sollten aber besser in einem Einleitungskap. geleistet werden. Dort könnte man auch den Sitz im Leben der konsultierten Adamtexte (Liturgie, Lehrhäuser, Katechumenat) bestimmen. Die fehlende Begriffsarbeit rächt sich bei der Begründung, warum „Eva" kein eigener Bd. gewidmet wird: „[...] so dass alles, was zu Adam gesagt werden kann, sie ebenfalls betrifft, während von ihr selbst kaum etwas Eigenes in der Bibel berichtet wird" (12). Diese Feststellung lässt sich angesichts der breiten und durchaus eigenständigen Rezeption der Geschichte von der Schlange und der Frau nicht halten.

Das Buch sortiert die Vätermeinungen nach ihren Antworten auf systematische Fragen, z.B. „Ist die Leiblichkeit Adams die Folge der Ursünde?" (62). Indem auf diese Weise zeitlich und geographisch entfernte Väter nebeneinander zu stehen kommen, werden dogmatische Verwandtschaften sichtbar. Augustinus darf meist das Abschlussplädoyer halten, ihm wird – wohl entsprechend seiner Wirkung – der meiste Platz eingeräumt. Die Apologeten des 2. Jh.s bleiben demgegenüber klar unterrepräsentiert. Der an der dogmatischen Endgestalt des Christentums orientierte Zugriff projiziert bisweilen spätere Kategorien zurück, die bei den frühen Vätern noch in Diskussion standen, wenn z.B. Origenes' Deutungen des „Lasst uns machen" (31) unter „Dreifaltigkeit" diskutiert werden.

In den bisweilen listenartig abgehandelten Detailfragen der Väter (ob der erste Mensch als jugendliches, als herrschendes, als geistbegabtes, als erkenntnisfähiges, als sexuell aktives, als sterbliches Wesen erschaffen wurde) finden sich immer wieder äußerst spannende Diskussionen, die dem heutigen Leser fremd vorkommen mögen, die aber weittragende Konsequenzen auslösten.

Ein Verdienst dieses Buches ist es, die zu jedem Detail ausgreifenden Spekulationen in ihrer Buntheit nebeneinander stehen zu lassen.

Auf die Frage, warum Gott die Frau erst nach dem Mann „gebaut" habe, antwortet Basilius von Seleucia, dass Gott dem Adam erstens vorführen will, wie er erschafft, und ihm zweitens beibringen will, dass die Frau dieselbe Natur wie der Mann hat (146). Auf die Frage, warum sie aus der Seite genommen wurde, antwortet Cosmas Indicopleustes: Wäre sie aus der Vorderseite genommen, stünde sie über dem Mann, wäre sie von der Rückseite genommen, unter ihm. Augustinus wiederum erklärt die Erschaffung Evas als Vorausbild für das Hervorgehen der Sakramente (Blut und Wasser) aus der Seitenwunde des entschlafenen Christus.

Wie stark das Buch von systematischen und weniger von historischen Hinsichten geprägt ist, zeigt der Abschnitt zur Sünde Adams, wo in scholastischer Logik nach „Anstoß", „Wesen" und „Folgen" gegliedert wird. Daneben werden auch die Folgen für Gott, die Engel und die Gottes-, Nächsten- und Selbstbeziehung des Menschen erörtert. Hier kommt die dogmatische Kompetenz der Autorinnen zum Tragen, wenn komplizierte und feine Unterscheidungen, wie z.B. ob die paradiesische Ausstattung verloren, verdorben oder nur verdunkelt wurde, flüssig und kompetent dargestellt werden. An geeigneten Stellen werden die dogmatischen Zäsuren durch Konzilien zur Sprache gebracht, wenn z.B. nach Nicäa der Begriff der Gottesebenbildlichkeit Christi als Abbild Gottes einerseits und das „nach dem Bild Gottes"-Sein des Menschen (52) andererseits unterschieden werden.

Die klare Bevorzugung der systematischen Ordnung hat aber ihre Kosten: Durch dieses Verfahren bleibt unsichtbar, wie sich ein Argument in Begründung und Metaphorik im Laufe der Auseinandersetzung verändert. Bisweilen hätte man ähnliche Positionen in Theologiefamilien zusammenfassen und sie gegen anders lautende Interpretationen profilieren können. In dieser Form vermittelt das Buch den Eindruck, als sei die Stimmenvielfalt der Väter von Lyon bis Edessa, vom zweiten bis zum fünften Jh. letztlich doch ein Konsens, auch wenn an einigen Stellen Abweichungen kenntlich gemacht werden („In einem gewissen Gegensatz zu Gregor von Nyssa [...] geht Johannes Chrysostomus davon aus [...]" 41). An einigen Stellen wird zwar auf die Herkunft eines Arguments von nicht-christlichen Schriftstellern – meist von Philo – verwiesen, insgesamt aber werden die Texte der Kirchenväter als christlich geschlossene Diskussion dargestellt. Weder der Einfluss des Platonismus oder der Stoa noch die Konkurrenz mit der römischen Reichsreligion oder den orientalischen Kulten, noch die Nähe zur Adam-Spekulation der Gnosis finden Berücksichtigung. Dass der christliche Kosmos aber in ständiger Anregung und Abstoßung mit seiner Umwelt entstand, wird so nicht deutlich. Der Leser erfährt schnell, was die Väter sagen, nicht aber, warum sie es sagen. Die künftigen Bd.e würden gewinnen, wenn man die interne Vielfalt und Herkunft der Meinungen klarer herausarbeitete.

Sehr wohltuend ist der unprätentiöse Stil, welcher stets auf Verständlichkeit bedacht ist. Auf eigene Urteile oder Einordnungen wird weitgehend verzichtet, mit Ausnahme einiger Kritiken an der Frauenfeindlichkeit oder der Inkonsistenz bestimmter Väter (277). Diese Zurückhaltung ist einerseits eine Bereicherung des Textes, weil die Väter im Originalton zu Wort kommen, andererseits hätte diese Materialfülle auch Anlass geboten, Niveauunterschiede deutlicher anzuzeigen. Nur an ganz wenigen Stellen („Eine fundamentalistisch-naive Deutung bietet Justin an", 127) erlauben sich die Autorinnen Kritik an den Vätern.

Wer dieses Buch liest, erhält schnell einen detaillierten Durchblick durch die christliche Väterliteratur zu „Adam", an festen systematischen Begriffsrastern orientiert und durchweg mit Originaltexten belegt. Dass das Unterfangen von Heither/Reemts ein aktuelles Forschungsdesiderat darstellt, zeigt sich an den vielen Parallelunternehmen, z.B. der Reihe „Biblische Gestalten" (hg. v. Christfried Böttrich / Rüdiger Lux, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001ff), wo aller-

dings der Adam-Bd. noch aussteht; oder der auf 30 Bd.e angelegten „Encyclopedia of the Bible and its Reception" (ed. Hans-Josef Klauck et al., Berlin: de Gruyter 2009ff). Die apokryphe, rabbinische, syrische und gnostische Rezeption der Gestalten im Pentateuch wird auf hervorragende Weise dokumentiert in: James L. Kugel: „The Bible As It Was", Cambridge: Harvard Univ. Press 1997. Am nächsten kommt dem besprochenen Bd. der umfassende Väterkommentar „Ancient Christian Commentary on Scripture" (derzeit 36 Bd.e), darin Bd. 1: Genesis 1–11, (ed. Andrew Louth, Downers Grove [Illinois]: Inter Varsity Press 2001). Dort werden viele der Textstellen zusammengetragen, die auch Heither/Reemts verwenden. Den Folgebd.en – es fehlt eine Anzeige, wie viele Bd.e noch geplant sind – ist zu wünschen, dass der intellektuelle Austausch mit diesen Initiativen in den Text und das Literaturverzeichnis einfließt.

Potsdam Johann Ev. Hafner

Trinitarian Theology in the Medieval West, hg. v. Pekka Kärkkäinen. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2007. 298 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 61), brosch. (o. P.) ISBN: 978–951–9047–98–0

Dieser Sammelbd. von Aufsätzen hervorragender Kenner der mittelalterlichen Theologie behandelt ein Grundproblem scholastischer Trinitätstheologie: Wie können die Regeln der Logik auf die dogmatische theologische Terminologie appliziert werden, ohne dass die Schlüsse gegen die Rechtgläubigkeit verstoßen? Somit beleuchten die Aufsätze sehr deutlich die scholastische Arbeitsweise, indem man, der Tradition verpflichtet, sich mit großer Energie auf den Weg des Erforschens der Denkmöglichkeiten begibt.

Dass die Lösungen mittelalterlicher Theologen zu den logisch-trinitätstheologischen Fragen nicht nur von historischem Interesse bleiben, wird v. a. von *Simo Knuutila* in dem kurzen Aufsatz „Trinitarian Fallacies, Identity and Predication", u.a. mit Hinweis auf Leibniz, gezeigt. Auch *Bruce Marshall* hebt das große Interesse mittelalterlicher Trinitätstheologen für Semantik und Logik hervor. Sein Aufsatz behandelt die viel diskutierte Frage „Utrum essentia generet", die schon in den Sentenzen des Lombarden erörtert wurde, aber kaum vor oder nach der Scholastik besonders lebhaft diskutiert worden ist. Andere Aufsätze behandeln die Frage von Freiheit und Notwendigkeit im Hervorgang des Hl. Geistes (*Russel L. Friedman*), die Diskussion zwischen Hervaeus Natalis und Peter Auriol im 14. Jh. über die Funktion der Logik in der Trinitätstheologie (*Lauge O. Nielsen*), dasselbe Problem bei Peter von Pulkau (*Alfonso Maieru*) und die Deutung der psychologischen Analogie im Spätmittelalter (*Pekka Kärkkäinen*). In einem Aufsatz über Jan van Ruusbroec plädiert *Niko den Bok* dafür, Ruusbroec nicht vom Ausgangspunkt einer Scheidung zwischen Spiritualität und dogmatischer Theologie zu deuten, sondern seine Trinitätstheologie als eigenständigen Beitrag zur westlichen Trinitätstheologie zu betrachten. Den Bok kritisiert somit die Deutung der Mystiker als „untheologisch" und sieht ein viel engeres Verhältnis zwischen Dogmatik und Mystik bei Ruusbroec. Ferner rückt er diesen von Dionysios weg: „[…] nowhere does Ruusbroec say what Denys claims, namely, that Gods being is beyond being. […] does not mean, however, that the divine essence is beyond being, but only that it is supremely simple." (213–14) Ruusbroec-Forscher mögen über den Versuch, den flämischen Mystiker mehr dogmatisch-westlich zu deuten, urteilen. Der Aufsatz den Boks bleibt jedenfalls der polemischste in der Sammlung.

Das Buch wird von *Risto Saarinen* mit einem Beitrag über Luther geschlossen. Mit Blick auf Luthers Deutung von Joh 1,18 beleuchtet der Vf. das Gewicht der dogmatischen Trinitätstradition in Luthers Theologie. Gleichzeitig geht daraus deutlich hervor, wie weit Luther sich von der logisch-semantischen Auseinandersetzung mit der Tradition entfernt hat, die sonst in diesem Buch erörtert wird: „Luther's general view of the Trinity remains between two extremes. On the one hand, it cannot be concluded that the concentration on the doctrine of justification would lead to the neglect of trinitarian theology as futile speculation. On the other hand, however, it is also true that Luther develops explicit trinitarian theology only insofar as it contributes to his reformatory programme and the acute controversies related to it." (294)

Eingeleitet wird das Buch mit dem Aufsatz: „Logic, Tradition, and Ecumenics. Developments of Latin Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160" von *Peter Gemeinhardt*. Dieser Aufsatz ist länger als die übrigen, aber weniger spezialisiert. Gemeinhardt zeichnet hier die Entwicklung von Anselm bis Petrus Lombardus nach und beleuchtet somit das Aufkommen der Art und Weise, wie man während der Hochscholastik mit Logik, Semantik und der dogmatischen Tradition umging. Die entscheidende Rolle der Kontroversen um Roscellin, Abaelard und Gilbert von Poitiers wird hervorgehoben. Man spürt deutlich die Veränderung in der Denkweise, die sich zwischen Anselm und dem Sentenzenmeister anbahnt. Auch die Rolle der filioque-Kontroverse wird in Gemeinhardts Aufsatz behandelt. Wie in allen anderen Beiträge des Buches werden die Quellen ausführlich zitiert, sowohl lateinisch als auch in englischer Übersetzung. Allen Aufsätzen sind ausführliche Bibliographien beigegeben.

Es lohnt sich, „Trinitarian Theology in the Medieval West" zu lesen, auch wenn man nicht Fachmann auf dem Gebiet der scholastischen Trinitätstheologie ist. Die Aufsätze beleuchten sehr deutlich das hohe Niveau scholastischer Trinitätstheologie in Fragen der Logik und Semantik, bei bleibender Treue zur kirchlichen Tradition. Gleichzeitig sind wohl manche Fragen und Probleme dem heutigen systematischen Theologen oder Ökumeniker eher fremd. Das mindert nicht den Wert dieser Darstellung der qualifizierten Denkanstrengungen mittelalterlicher Theologen.

Lund Gösta Hallonsten

Chenu, M.-Dominique: **Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert**. Aus dem Französischen von Michael Lauble. – Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2008. 175 S. (Collection Chenu, 4), kt € 14,90 ISBN: 978–3–7867–2739–2

Die Theologie als „Wissenschaft" ist heute wieder ein Thema. Die aggressiven „neuen Atheismen" („Gotteswahn"), die mehrmaligen und nur mit großer Mühe abgewehrten Versuche, die theologischen Fakultäten aus der Universität zu vertreiben bzw. ihre Disziplinen anderen Fächern zuzuordnen (wie in Hamburg), die Turbulenzen an der Kath. Univ. Eichstätt, die den Verdacht der „Kaderschmiede" ohne Freiheit des wissenschaftlichen Fragens aufkommen ließen, unverhohlene Drohungen von Bischöfen gegen ihnen missliebige Theologinnen und Theologen an „ihren" Universitäten, inzwischen sogar theologische Reserven gegenüber einer Theologie als „Wissenschaft", begründet mit dem an sich richtigen Hinweis auf den heute gängigen verengten, auf die empirischen Methoden reduzierten Wissenschaftsbegriff, und nicht zuletzt immer wieder unverständliche Verweigerungen des *Nihil obstat* für junge Theologinnen und Theologen, oft nur mit größter Mühe der zuständigen Bischöfe zu überwinden – dies und noch viel mehr unterminiert zur Zeit auch unter noch intakter Fassade das Ansehen der Theologie und insbes. ihren wissenschaftlichen Anspruch. Da wird ein Buch zur Herausforderung – ggf. zur Mahnung –, das zunächst historisch detailgenau die gar nicht selbstverständliche Entwicklung der Theologie als „Wissenschaft" im 13. Jh. nachzeichnet. Ganz unbeabsichtigt – oder doch nicht? – berührt sich die Darstellung dieser Geschichte mit unseren heutigen Problemen.

Das Buch ist eine Neuauflage nach insgesamt mehr als 80 Jahren. Den Anfang machte ein Aufsatz unter dem fortan gleich bleibenden Titel „La théologie comme science au XIIIe siècle", in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 2 (1927), 37–71. Daraus wurde mit Erweiterungen (sowie Präzisierungen und Nuancierungen, 38) in der zweiten Aufl. 1942 ein Buch, noch einmal erweitert in der 3. Aufl. 1957, wovon 1969 ein Nachdruck erschien. Diese Aufl. liegt der Übersetzung von Michael Lauble zugrunde.

Was ist das Neue, ja atemberaubend Aktuelle an der Geschichte der Theologie als „Wissenschaft" im 13. Jh.? Die Vorzeit und weithin noch die Theologie an den werdenden Universitäten des 12. Jh.s, insbes. in Paris, verstanden sich als Auslegung eines Buches, eines Textes – der Bibel. Die Instrumente der Auslegung waren Grammatik, Dialektik und Rhetorik – also die Methoden der Auslegung, wie sie grundsätzlich auch bei anderen Texten angewandt werden. Schon dies ging nicht ohne Widerstände ab.

Denn die Bibel galt ja Wort für Wort als *Wort Gottes*. Was gab es da noch zu prüfen, zu untersuchen, auszulegen? Sollte man das Wort Gottes nicht einfach sagen lassen, was es *in seinen* Worten sagt? Doch noch vergleichsweise leicht konnten diese Widerstände überwunden werden. Es konnte sich sogar die Methode durchsetzen, aus der Schrift *sententiae* zu gewinnen, die den Sachgehalt der biblischen Erzählung zusammenfassend formulierten – und aus der Zusammenstellung der Sentenzen wurden Sentenzen-Bücher, deren bedeutendstes bald die „Vier Bücher der Sentenzen" des Pariser Magisters und späteren Bischofs Petrus Lombardus wurden (43–67).

Erbitterter wurde der Widerstand, als im frühen 13. Jh. die Methode Verbreitung fand, in die Darlegung und Auslegung der Bibeltexte bei auftauchender Gelegenheit *Quaestiones* einzufügen, die bald eine Eigendynamik entfalteten und zu einer selbstständigen Lehrveranstaltungsform wurden – die Wurzel der späteren Formen einer *Summa Theologiae*. Inzwischen wurden von Aristoteles über die „Logik" hinaus seine „Physik", „Metaphysik" und „Ethik" bekannt – und faszinierten die Geister durch seine außerhalb von Glaube und Bibel entwickelten Anschauungen von Natur und Mensch. Aber v. a. vermittelte Aristoteles einen Begriff von Wissenschaft als *Erkenntnis aus Gründen* – und überhaupt von Erkenntnis als Eigenwert –, während bislang der Theologie die Aufgabe des Motivierens und Betens zugewiesen war. Theologie war eine Sache des Subjektes. Jetzt aber war die Frage gestellt: Kann Theologie „Wissenschaft" sein – und nicht nur Weisheit? Die Frage war jetzt: Was ist *Objekt* der Theologie (68–95)?

Als Chenu 1927 die Erstfassung seiner Untersuchung schrieb, geschah es unter den Bedingungen der herrschenden Neuscholastik. Es war durchaus provozierend, die als Wissenschaft verstandene Theologie als Ergebnis einer historischen und kulturell kontingenten Entwicklung hinzustellen. C. löste eine lebhafte internationale Diskus-

sion unter den Mediävisten aus. Die Fortführung seiner Ansätze in seiner Schrift „Une école de théologie" (deutsch als Bd. 2 der Collection Chenu, 2003) hat ihn 1937 seine Lehrbefugnis am Studienhaus der Dominikaner in Le Saulchoir gekostet. 1942 erschien die 2. Aufl. von „Theologie als Wissenschaft" im Kontext der beginnenden und 1950 vom römischen Bannstrahl getroffenen Nouvelle théologie, 1957 die 3. Aufl. in dem voll entbrannten Konflikt um das soziale Engagement der französischen Kirche (Arbeiterpriester). Aktuelle Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft direkt als *positive* Herausforderung anzunehmen war innerkirchlich unmöglich – erst das bald angekündigte und durchgeführte Zweite Vatikanische Konzil brachte hier die heute wieder so umstrittene Wende. Damals, 1957, war es unter Insidern offenes Geheimnis, dass man *historische* Entwicklungen darstellte, aber die Gegenwart meinte. Die immer neuen Auflagen von „La théologie comme science" waren durchaus als Herausforderung gemeint, sich dem zu stellen, was man bald die „Zeichen der Zeit" nennen würde. C.s Monographie über ein Theologieverständnis, das sich *von außerhalb* des Glaubens Fragen stellen lässt, um sie aus dem Glauben argumentativ zu beantworten, ist heute so aktuell wie damals.

In Bezug auf das Mittelalter und insbes. auf Thomas von Aquin enthält das Buch bleibende Einsichten, die nicht mehr in Frage gestellt werden können.

So etwa die Klärung der Frage nach den „gestuften Prinzipien", die zur weiteren Klärung der Frage führen, was bei Thomas die Theologie als *scientia subalternata meint,* wobei C. die Lehrentwicklung bei Thomas bis hin zur *Summa Theologiae* nachzeichnet (116–141). Oder C.s Kritik an der missverstandenen „Konklusionstheologie": Aufgabe der Theologie ist es nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, aus den Glaubenswahrheiten Schlussfolgerungen abzuleiten, sondern diese Glaubenswahrheiten in sich selbst nach dem Modell von Prinzip und Schlussfolgerungen einander zuzuordnen – und damit gleichsam einen Blick in Gottes eigene „wissenschaftliche Theologie" zu tun (141–150). Daher immer wieder die Analogie „Physik/Mathematik" zu Theologie-Glaube/Wissen Gottes. Der Physiker (im damaligen Verständnis) übernimmt seine Prinzipien von der Mathematik, beweist diese aber nicht mehr selbst. Die Theologie übernimmt ihre Prinzipien aus dem Wissen Gottes, das ihr im Glauben zugänglich wird. Aber: Der Theologe „weiß", glaubt nicht etwa etwas anderes als die *principia,* etwas von ihnen Unterschiedenes, sondern diese selbst.

Abschließend stellt sich C. noch einmal dem Thema „Wissenschaft" oder „Weisheit" (151–160). Thomas gegen Augustinus? Aristotelischer Wissenschaftsbegriff gegen augustinischen Intellektualismus? Für Augustinus und die augustinische Tradition beziehen sich Wissenschaft und Weisheit auf zwei ontologisch verschiedene Objekte: die Wissenschaft auf die irdischen Zusammenhänge der Wirklichkeit einschließlich der Grundsätze und Normen des Handelns, die Weisheit auf die ewigen Wahrheiten, die in Kontemplation und Liebe ergriffen werden müssen, wenn sie zum ewigen Heil führen sollen. Kein Wunder, dass es zu aggressiven Konflikten kommen muss, wenn eine „Wissenschaft" den Anspruch erhebt, durch Ausgang von den irdischen Zusammenhängen mittels Abstraktion zu den überirdischen, „metaphysischen" Wahrheiten zu gelangen und so zur Weisheit zu werden. Nach augustinischer Tradition kann die (aristotelische) Wissenschaft im Unterschied zur platonischen Weisheit nur eine propädeutische Hilfe schaffen. Diesen Dualismus überwindet Thomas, indem er unter dem Formalobjekt der Offenbarung die überirdischen wie die irdischen „Objekte" dem verstehenden Intellekt zuweist. Weisheit ist wissenschaftliche Erkenntnis aus den *höchsten* Gründen, aber nach wie vor Erkenntnis aus Gründen. Theologie ist – Luther würde es als Blasphemie betrachten! – „eine gewisse Einprägung des göttlichen Wissens" im menschlichen Geist (*Summa Theologiae* I 1,3 ad 2).

Den Abschluss bildet eine Besinnung auf den konfliktreichen, nicht zuletzt durch Thomas erreichten Zusammenklang von Renaissance – also der Entdeckung des herausfordernden Erbes der antiken Philosophie – und einer „evangelischen Bewegung" („évangelisme"), dokumentiert in einer verstärkten Hinwendung zur Bibel nach allen damals verfügbaren Methoden (161–170).

Dieses Kap. – oder ist es eine akustische Täuschung? – erscheint in Gestalt mediävistisch-historischer Analyse am deutlichsten als das aktuelle Plädoyer, die Anfrage und Herausforderung einer säkularen Weltsicht nicht – wie 1277! – abzuwehren, sondern hörbereit zuzulassen. Nicht von ungefähr wurde C. einer der maßgeblichen Inspiratoren der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aber damals, im 13. Jh., mussten fast 50 Jahre vergehen, bis Thomas 1322 durch den Papst Johannes XXII. persönlich durch die Heiligsprechung von dem Verdacht entlastet wurde, der Totengräber des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie zu sein.

Es bleibt ein anerkennender Dank an die engagierten Hg. und Förderer, diese wichtige Studie vor dem Vergessen bewahrt zu haben. Und ein besonderer Dank an den Übersetzer Michael Lauble! Wer C.s drahtiges Französisch kennt, weiß, wie schwierig es ist, ihn verständlich und gar elegant zu übersetzen. Noch einmal: „Ein Buch zur Lage"!

München Otto Hermann Pesch

Knechten, Heinrich Michael: **Filaret von Moskau als geistlicher Schriftsteller**. – Waltrop: Hartmut Spenner 2008. 213 S. (Studien zur russischen Spiritualität, V), pb. € 18,00 ISBN: 978–3–89991–084–1

Ders.: **Kraft in der Schwachheit**. Dimitrij von Rostov. – Kamen: Hartmut Spenner 2009. 219 S. (Studien zur russischen Spiritualität, VI), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–097–1

Seit einigen Jahren existiert die Reihe „Studien zur russischen Spiritualität", in der jährlich etwa ein Bd. erscheint, der dem/der deutschsprachigen Leser/in einen Einblick in das Werk von bei uns wenig bekannten Personen oder in Strömungen der russischen Mystik vermittelt. Der Vf. der Bd.e, Seelsorger für die Gläubigen russischer Sprache im Bistum Münster, leistet dadurch der Vermittlung russischer Spiritualität in den Westen einen wichtigen Dienst. Hier sollen zwei der in den letzten Jahren erschienenen Bd.e der Reihe angezeigt werden.

Filaret von Moskau (1782–1867, von der russischen Orthodoxie 1994 kanonisiert) war seit 1821 Bischof der heutigen russischen Hauptstadt und ist einer der wichtigsten Theologen und Hierarchen der russischen Kirche im 19. Jh. Besonders bemerkenswert ist sein Engagement für die Übersetzung der Bibel in das moderne Russisch, die jedoch erst nach seinem Tode erscheinen konnte. V. a. durch seine Predigten und durch seinen Katechismus hat er großen Einfluss auf die russische Kirchengeschichte ausgeübt. Im vorliegenden Bd. wird er als geistlicher Schriftsteller gewürdigt.

Der Vf. lässt – nach einer biographischen Einleitung – Filaret selber zu Wort kommen. Das Buch ist nach den Schwerpunkten der Spiritualität des russischen Bischofs unterteilt, die „Das Böse meiden", „Die Nachfolge Christi", „Der Wille Gottes", „Die heilige Übung", „Das Heil" und „Die Geburt Christi im Menschen" überschrieben sind. In diesen Kap.n werden in systematischer Ordnung Abschnitte aus den Werken Filarets angeführt, die der Vf. ausgewählt, angeordnet und übersetzt hat. Die Fundorte der Zitate in den Werken Filarets werden in Fußnoten belegt. Somit ergibt sich ein Florilegium von Aussagen des russischen Heiligen zu bestimmten Themen der Spiritualität, die durch den Vf. sinnvoll geordnet sind.

Ein weiteres Kap. beschäftigt sich mit den Quellen Filarets. Hier werden von den Vätern Gregor von Nazianz und Augustinus, aus der Neuzeit F. Fénelon und J. F. Buddeus angeführt, mit Belegen von diesen Autoren bzw. aus den Werken Filarets, wo er sie zitiert. Bemerkenswert ist die Genauigkeit, mit der der Vf. die Originale mit der Verwendung durch den russischen Bischof vergleicht und auch kleinere Abweichungen notiert. Das nächste kurze Kap. befasst sich mit einer russischen Studie zu Filaret, die von K. kritisch referiert wird. Ein Gebet des russischen Bischofs, eine ausführliche Bibliographie und zahlreiche Register beschließen den Bd.

Dem Mönch und späteren (1701) Bischof Dimitrij von Rostov (1651–1709, kanonisiert 1757) ist der bislang vorletzte Bd. der Serie gewidmet. Dieser russische Theologe ist bekannt als Autor geistlicher Schriften, Verfasser von Heiligenviten und Prediger.

Der Bd. ist analog zu dem über Filaret aufgebaut; hier heißen die Kap. „Die Rückkehr zu Gott", „Die Nachfolge Christi", „Die Barmherzigkeit Gottes", „Vorbild und Fürsprache der Heiligen", „Das Gedenken Gottes", „Die Liebe zu Gott" und „Unterweisungen Dimitrijs", in denen Ausschnitte aus den Werken des russischen Theologen systematisch aneinandergefügt werden. Als wichtigste Quellen identifiziert der Vf. (neben der Bibel und liturgischen Texten) eine Reihe von Kirchenvätern und altrussischen Schriften, dazu aus dem Westen Gregor d. Gr., Bernhard von Clairvaux und Bonaventura. Abschließend finden sich wieder ein Gebet, Bibliographie und Register.

Dem Vf. ist dafür zu danken, dass er mit seinen Publikationen die russische Spiritualität einer westlichen Leserschaft näherbringt. Auch der/die des Russischen nicht Kundige hat jetzt die Möglichkeit, wichtige Autoren der russischen Orthodoxie in ihren eigenen Schriften kennenzulernen. Die systematische Gliederung erleichtert den Zugang zum oft sehr umfangreichen Werk dieser Autoren. Die Bd.e sind deswegen also von großem Wert. Kritisch ließe sich lediglich anmerken, dass die Beziehung zwischen den Autoren und ihren Quellen nicht immer klar sind. Es ist zu erkennen, dass die Vertreter der russischen Mystik ähnliche Erfahrungen wiedergeben wie westliche Autoren. Aber inwieweit hier eine Beeinflussung oder Übernahme vorliegt, ist nicht immer deutlich nachzuvollziehen. Der Vf. bemüht sich, gemeinsame Aussagen der „Quellen" und der behandelten Autoren zusammenzustellen; doch hätte er genauer unterscheiden können, wo es sich um eine direkte Übernahme und wo um parallele Gedankengänge handelt. Doch abgesehen von dieser Formsache handelt es sich insgesamt um sehr empfehlenswerte Bd.e für alle, die sich mit der russischen Spiritualität anhand von Originaltexten beschäftigen wollen.

Münster Thomas Bremer

Baur, Jörg: **Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien**. Historisch-systematische Studien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 379 S., geb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–150384–9

„Ein König fragte einst einen seiner Gelehrten: ‚Was gibt es Neues in Ihrer Wissenschaft?' und erhielt darauf die Gegenfrage: ‚Kennen Majestät schon das Alte?'" (A. v. Harnack, Reden und Aufsätze. Erster Bd., Gießen ^{2}1906, 315). Geistesgegenwart bedarf der Erinnerung: Die vorliegenden Studien, die anlässlich des 80. Geburtstags des Autors von seinem Göttinger Fakultätskollegen Th. Kaufmann herausgegeben wurden, pflegen das Gedächtnis theologischer Entwürfe und einzelner Gestalten der lutherischen Konfessionskultur der frühen Neuzeit, um, wie es in der Überschrift eines vorläufigen Fazits am Ende des Bd.es heißt, den reformatorisch-lutherischen Rechtfertigungsglauben angesichts der Herausforderung durch das neuzeitliche Selbstbewusstsein theologisch aktuell und nachhaltig zu bezeugen.

Historische Forschung und systematische Urteilsbildung stehen in allen Beiträgen in einem differenzierten Zusammenhang. Nach Bemerkungen Goethes über Martin Luther wird in einer ersten Abteilung mit Johannes Brenz ein schwäbischer Meisterdenker auf den Spuren des Reformators zur Darstellung gebracht, der v. a. in christologischer Hinsicht konzentrierte Beachtung verdient. Das Evangelium bezeugt: Gott ist in Jesus Christus Mensch, der Mensch Gott. Inwiefern darin das höchste Geheimnis der christlichen Religion beschlossen und erschlossen ist, hat B. im Anschluss insbes. an die Brenzsche Lehrgestalt lutherischer Christologie zeit seines theologischen Lebens eindrucksvoll darzulegen versucht. Untersuchungen zur Genese des sog. synkretistischen Streits um Georg Calixt und die Helmstedter Lesart des Rechtfertigungsartikels sowie zu Valentin Ernst Löscher und seinen „Praenotiones theologicae" markieren zwei weitere Schwerpunkte von B.s Forschungsarbeit. Der erste Teil der Studien schließt mit einem Beitrag zu den Anfängen der Theologie an der in den dreißiger Jahren des 18. Jh.s gegründeten Göttinger Univ. Georgia Augusta.

B. kommt, wie im Vorwort vom Hg. zu Recht betont, unter den systematischen Theologen seiner Generation nicht nur die Rolle des „Lutheranissimus" zu, er darf zugleich als einer der besten Kenner der historischen Überlieferungen der sog. altlutherischen Orthodoxie gelten, in der man in der neuzeitlichen Geschichte auch und gerade des Protestantismus „wenig mehr als eine intellektuell sklerotisierte Dekadenzgestalt der religiös jugendfrischen Reformation zu sehen pflegte" (VII). Dass diese Sicht unangemessen ist, hat B. seit seiner Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts von 1962 in zahlreichen Texten deutlich gemacht. Sein Bemühen um einen historisch und theologisch sachgemäßen Begriff von Orthodoxie ist durch eine ganze Reihe von Studien im zweiten Teil des Sammelbd.es dokumentiert. Nach einem „Vor-wort Platons in Sachen ‚rechte Lehre'" wird nach aristotelischen Ursprüngen der christlichen Orthodoxie gefragt und analysiert, was „orthodox" im Sprachgebrauch der „altprotestantischen Orthodoxie" meint. Es folgen Studien zur „subjektivitätstheoretischen" Bestimmung von „Orthodoxie" bei Joachim Justus Breithaupt, zu Kants Umgang mit dem Topos „Orthodoxie", zu Herders Auffassungen „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen", zu „Orthodoxie" und „Häresie" im öffentlichen Diskurs des vorrevolutionären Frankreich sowie zu einem Beitrag Carl Daubs zur Lehre von den Symbolischen Büchern aus dem Jahr 1805.

„Man muss zurückgehen, um besser springen zu können", heißt es beim großen Leibniz. B. befolgt diese Devise: Sein historischer Rückgang in das vermeintliche Schattenreich des konfessionellen Zeitalters und seiner Wirkungsgeschichte verschafft ihm einen Anlauf, in dessen Folge er Sprungweiten erzielt, die sich um systematische Längen, also ins Unendliche gehend, von denjenigen jenes Leinespringers unterscheiden, den Heinrich Heine zu Beginn seiner „Harzreise" erwähnt.

München Gunther Wenz

Systematische Theologie

Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 415 S. (Dogmatik in der Moderne, 1), kt € 74,00 ISBN: 978–3–16–150140–1

Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl, Schüler des 1998 verstorbenen Theologen Falk Wagner, haben zu dessen 70. Geburtstag in der Wiener Ev.-Theol. Fak. ein Symposion veranstaltet, das der Mitte aller christlichen Theologie gewidmet war, der Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und geglaubtem Christus. Allerdings beweist schon die Aufteilung der insgesamt zwölf Beiträge auf vier Abteilungen (I. *Zum Stand der christologischen Debatte*; II. *Die Debatte um den historischen Jesus und die dogmatische Christologie*; III. *Christologie als Freiheitsreflexion*; IV. *Kulturdiagnostische Aspekte der Christologie*), dass man nicht die arbeitsteilige Behandlung des besagten Zentralproblems der Christologie erwarten darf, sondern mit einem bunten Strauß von mehr oder weniger geglückten Bilanzen, Problemanzeigen und Postulaten konfrontiert wird. Der das Wiener Symposion dokumentierende Sammelbd. teilt das Schicksal seines Genres. Er krankt an dem fast notwendig scheiternden Versuch, sich an der arbeitsteiligen Problemlösung der Naturwissenschaften zu orientieren. Ein solches Unterfangen kann nur unter der Voraussetzung glücken, dass der Initiator die Arbeitsaufträge nicht nur benennt und an die entsprechenden Spezialisten vergibt, sondern auch zusammenfügt. Im Fall des Wiener Falk-Wagner-Symposions haben die Initiatoren ein Thema vorgegeben, Referenten eingeladen und abgewartet, was die Eingeladenen vortragen. Wohl deshalb trägt der Sammelbd. nicht den Titel „Die Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und dogmatischem Christus", sondern „Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus". Dazwischen lässt sich in der Tat fast jeder christologische Vortrag unterbringen.

Verdienstvoll ist die den Vorträgen angehängte Veröffentlichung (309–401) der Wiener Christologie-Vorlesung (Wintersemester 1989/90) von Falk Wagner. Dieses in mancher Hinsicht bedeutsame Dokument hätte m. E. genügend Stoff für kritische Analysen geboten, wie sie exemplarisch von *Michael Murrmann-Kahl* (159–187: „Christologische Komplexität – Überlegungen im Anschluss an Falk Wagners Konzeptionen"), aber auch von *Georg Essen* (141–155: „Das Geschichtsdenken der Moderne als Krise und Herausforderung der Christologie. Historische Vergewisserung in systematischer Absicht"), *Jörg Dierken* (189–209: „Christologie und Pneumatologie") und *Ewald Stübinger* (211–235: „Christologie und Ethik") geboten werden.

Falk Wagner – so erklärt Murrmann-Kahl – spricht von der „Selbstproduktion Jesu als des Christus Gottes" (179f), betont aber zugleich, dass diese „Selbstproduktion" kein Gegenstand historischer Forschung sein kann. Christologie ist aus seiner Sicht die begriffliche Explikation des Selbstbewusstseins Jesu und also die gedankliche (nicht die empirische) Beschreibung der Selbstvermittlung von Gott und Mensch, von Absolutem und Nichtabsolutem, von Unendlichem und Endlichem, von Allgemeinheit und Besonderheit (182). Die Frage, wie und warum eine durchgängig an Schleiermacher und Hegel orientierte Christologie zur Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und dogmatischem Christus beitragen kann, bleibt auch da unbeantwortet, wo Murrmann-Kahl von „Anschlussstellen an die historische Ebene" und mit Reinhart Koselleck vom „Vetorecht der Quellen" (180) spricht. Deshalb kritisiert Georg Essen: Wagner „bezieht sich in seiner Selbstbewusstseinstheorie in der Weise auf Hegels Metaphysik des Absoluten, dass die Christologie lediglich als eine verschlüsselte, vorstellungsmäßige Lösung der allgemein-anthropologischen Selbstbewusstseinstheorie erscheint" (153). Essen sieht „den Gedanken der Gratuität der Offenbarung und ebenso das Verständnis des Menschen als auf Geschichte verwiesenes Wesen preisgegeben" (153).

Jörg Dierken (197ff) zeigt in seinem Vortrag, dass Wagner sich von den Positionen seines Lehrers Pannenberg zunehmend entfernt hat. Während Pannenberg von der realen Offenbarkeit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom ewigen Vater in der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu von seinem „Abba" spricht, fokussiert Wagner seine Christologie auf den Moment des Todes Jesu als den Punkt, wo das Besondere sich als das Allgemeine, wo Jesus sich als Offenbarkeit des göttlichen Geistes erweist. Wagner spricht von der in Jesu Kreuz ansichtigen Revolutionierung des Gottesbildes, das durch Macht definiert ist. Die traditionelle Rede von der Menschwerdung Gottes bedeutet ihm die unbedingte Anerkennung des Menschen selbst um den Preis der eigenen Entmachtung. Und wo die vertikale Anerkennung des Menschen durch Gott mit der horizontalen Anerkennung der Menschen untereinander beantwortet wird, da ist Jesus zum Christus geworden. Aufgrund dieser Verschränkung von vertikaler und horizontaler Anerkennung erkennt Ewald Stübinger in Wagners Denken „einen einheitlichen stringenten Begründungszusammenhang" von Christologie und Ethik (221).

Leider befassen sich die übrigen Vorträge des Wiener Symposions nicht eigentlich mit Falk Wagners Christologie oder mit Alternativen zu dessen mehr oder weniger hegelianischer Vermittlung des Jesus der Geschichte mit dem Christus des Glaubens.

Stattdessen bietet *Folkart Wittekind* eine Bilanz der „Christologie im 20. Jahrhundert" (13–45), welche die von Schweitzer und Bultmann konstatierte Trennung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens als unhintergehbar voraussetzt. Wittekind selbst plädiert für eine Christologie, die sich als Selbstbeschreibung des Glaubens an die durch Jesus zugesagte Rechtfertigung versteht (42). Er propagiert die Ablösung der Christologie von inhaltlichen Vorgaben zugunsten einer Vielzahl von „Deutungsereignissen" (43). Der historische Jesus ist aus seiner Sicht keine objektive Norm, sondern der stets neu herausfordernde Katalysator neuer Deutungsereignisse (44).

Während Wittekind mit der Bezeichnung seines Beitrags die gesamte Christologie des 20. Jahrhunderts bilanzieren will, beschränkt sich *Kurt Appel* auf „Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute" (47–64). Er deutet zu Beginn seines Vortrags an, dass das Spezifikum jeder „katholischen Christologie" in der Bestimmung der Kirche als der mit dem lebendigen Christus kommunizierenden Sprachgemeinschaft des Glaubens liegt. Doch statt die weitreichenden Konsequenzen dieser Auffassung für die Verhältnisbestimmung des historischen Jesus zu dessen Bezeugung durch die Heilige

Schrift und zu deren verbindlicher Interpretation durch die apostolisch verfasste Kirche zu erklären, ergeht sich Appel in vagen Hinweisen auf „die starke ekklesiologisch-liturgische und gesellschaftspolitische Orientierung im Katholizismus" (49), auf die Folgen einer abnehmenden humanistischen und philosophischen Ausbildung des theologischen Nachwuchses (50), auf eine vom Jesus-Buch des Papstes und von Jon Sobrino gleichermaßen angemahnte Vermittlung von Christologie und Geschichte (51f) und auf Tendenzen zur interreligiösen, politischen und sozialgeschichtlichen Verortung der Christologie (52ff). Appel vergibt die Chance, das zentrale Thema des Wiener Symposions, nämlich die Verhältnisbestimmung des Jesus der Geschichte zum Christus des Glaubens, anhand ausgewählter Beispiele der katholischen Christologie des 20. Jhs. so zu erklären, dass die Frage der Verhältnisbestimmung von Schrift und Kirche in den Fokus der Diskussion rückt. An dieser Frage nämlich entscheidet sich, ob es ein objektives Kriterium für die Unterscheidung wahrer von falscher Deutung des Glaubens an Jesus als den Christus gibt. Hans Urs von Balthasar wird einfach ignoriert und Hansjürgen Verweyen wird nur einmal genannt. Dabei hat der Freiburger Emeritus mit seinem großen Werk „Gottes letztes Wort" eine dem Zeitgeist (Postmoderne) diametral widersprechende Antwort geboten, die aufgrund ihres Reflexionsniveaus keine Diskussion scheuen muss. Mit der Aufgabe betraut, aktuelle christologische Entwürfe der katholischen Theologie mit besonderem Augenmerk auf die Verhältnisbestimmung von geschichtlichem Jesus und geglaubtem Christus vorzustellen, hätte Appel die m. E. bedeutendsten Problemlösungen aus katholischer Feder nicht ignorieren dürfen.

Eher erinnernden oder informierenden Charakter tragen die Beiträge von Jens Schröter, Markus Öhler und Roderich Barth.

Roderich Barth (111–139: „Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie. Konstellationen des 19. Jahrhunderts") verbindet mit seinem erinnernden Überblick über die beiden ersten Wellen der Jesus-Forschung eine gewisse Wertung. Die Positionen von David Friedrich Strauß und Albert Schweitzer (radikale Trennung des Christus des Glaubens vom Jesus der Geschichte) finden aus seiner Sicht in den Positionen von Albrecht Ritschl und Wilhelm Hermann eine relativierende Antwort. „Denn im Zentrum des christologischen Neueinsatzes der Ritschlschule steht das Verständnis der geschichtlich-individuellen Person Jesu, das bei Strauß dem mythischen Standpunkt zum Opfer fiel. Für Wilhelm Hermann wird v. a. der Begriff des Jesusbildes charakteristisch, dem er im Anschluss an Luther ein hermeneutisches Profil verleiht. Allein im anschaulich-erlebnishaften Zugang zum geschichtlichen Jesus teilt sich dem heilsbedürftigen Individuum dessen religiöse Bedeutung mit. Dogmatische Christologie erhält demzufolge den Status einer pluralen, aber gleichwohl systematischen Explikation der im individuellen religiösen Erlebnis angelegten Glaubensgedanken." (138)

Der Leipziger Neutestamentler *Jens Schröter* (67–86: „Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus und ihre Bedeutung für die Christologie") bietet eine differenziert urteilende Einordnung der sog. „Third Quest" der Jesus-Forschung. Auch sie war, so bemerkt er, in ihren Anfängen von der naiven „Überzeugung getragen, durch historische Forschung den ‚wirklichen' Jesus hinter den christlich überformten Quellen zu finden und damit zur historischen Wirklichkeit selber vorstoßen zu können. Die Einbeziehung geschichtshermeneutischer Reflexionen in die neuere Jesusforschung hat allerdings die Fragwürdigkeit eines solchen Ansatzes aufgezeigt und damit die erkenntnistheoretischen Defizite an den Anfängen der ‚Third Quest' offengelegt." (76) Für Schröter steht fest, dass „die *Rekonstruktion* der Vergangenheit immer auch die *Konstruktion* eines bestimmten Geschichtsbildes ist, das notwendig selektiv, interessegeleitet und damit prinzipiell revidierbar, partiell sogar falsifizierbar ist" (83). Von daher verwirft er auf Seiten der katholischen Christologie den Versuch des Papstes und auf Seiten der protestantischen Christologie den Versuch von Joachim Ringleben, von den stets so oder anders deutbaren Fakten auf die Metaebene eines „eigentlichen bzw. wahren Verstehens" auszuweichen (78–81). Sein Urteil ist aus der Perspektive des Historikers verständlich, unterstreicht aber nochmals die Dringlichkeit einer fundamentaltheologischen Grundsatzdebatte über das Verhältnis von Schrift und Kirche in Bezug auf die Fakten der Jesus-Geschichte.

Der Wiener Neutestamentler *Markus Öhler* konzentriert seinen Beitrag (87–109: „Die Evangelien als Kontinuitätskonstrukte") auf die Frage, ob die Kontinuität zwischen dem Jesus der Geschichte und dem geglaubten Christus mit historischen Mitteln beantwortet werden kann. Er kommt im Anschluss an Georg Simmel, Claude Lévi-Strauss und Hans Michael Baumgartner zu dem Ergebnis, dass Kontinuität ein Konstrukt ist und dass deren Plausibilität vom Standpunkt des Betrachters abhängt (94f). Wenn daher auch die Evangelien Konstrukte ihrer Verfasser bzw. Redakteure sind, dann, so folgert Öhler, können sie den Glauben an Jesus als den Christus nicht begründen, sondern nur den schon geweckten Glauben plausibilisieren (108).

Unter dem Titel „Kulturdiagnostische Aspekte der Christologie" sind die Vorträge von Jörg Lauster, Markus Buntfuß und Ulrich Barth verbunden. Sie alle setzen fraglos voraus, was Öhler über das Verhältnis von Geschichte und Sinnkonstruktion bemerkt.

Jörg Lauster (239–257: „Christologie als Religionshermeneutik") bezeichnet die neutestamentlichen Texte nicht als Abbild einer historischen Persönlichkeit, sondern als „Reflex und Reaktion auf die Wirksamkeit einer historischen Person" (245). Er spricht von geschichtlich evozierten Sinnbildungsprozessen, zu denen auch die Dogmenbildungsprozesse gehören. Mit Nachdruck wendet er sich gegen die katholische These, dass Schrift und Dogma so etwas wie das kristallin gewordene Glaubensbewusstsein der Kommunikationsgemeinschaft Kirche sind. Stattdessen setzt er auf Schleiermachers Überprüfung aller dogmatischen Inhalte durch das religiöse Gefühl, das noch vor aller begrifflichen Reflexion auf die Wahrheit verwiesen ist, die durch Jesus urbildlich repräsentiert wird. Lauster geht es um eine Christologie, deren Wahrheit die je eigene ist. Er spricht von den „Zumutungen rustikaler Offenbarungstheologie" und stellt resümierend fest: Was „bleibt, ist die Annahme, dass der religiöse Vermittlungsprozess der Christologie seinen Ausgang nimmt in einem Erleben, das Menschen als Einbruch einer Dimension göttlicher Transzendenz deuten" (256).

Ebenfalls von Schleiermacher inspiriert ist der Beitrag von *Ulrich Barth* (275–305: „Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie"). Er erinnert an das Postulat, das Ganze der Jesus-Gestalt zu ermitteln, um von daher das Einzelne zu verstehen; auch an Schleiermachers Überordnung der psychologischen Anempfindung über die grammatische Interpretation. Barth spricht von der Vergegenwärtigung des historischen Jesus durch Erzählung, Exemplifikation und Imagination bzw. „poetische Einbildungskraft" (Dilthey). Schon Luther war nach seiner Meinung der Ansicht, „dass biblische Texte als solche auf pikturale Evidenz angelegt sind" (296). Luther selbst, so schreibt Barth, verfügte „über ein höchst differenziertes Kognitionsmodell im Sinne von Aisthesiologie" (297). Es gehe in der Christologie nicht um Formeln, sondern um die Aneignung einer religiösen Bedeutsamkeit. Letztere geschehe allein dort, wo sich mit dem Bild der Person Jesu „zugleich ‚die Kraft ihres inneren Lebens' mitteilt und ‚Macht über unser innerstes Leben gewinnt'" (303).

Ohne den grundsätzlichen Reflexionen von Ulrich Barth und Jörg Lauster zu widersprechen, widmet sich *Markus Buntfuß* (259–273: „‚Ungeheure Zusammensetzung'. Christologie und Metaphorologie") dem engeren Problem der sprachlichen Vermittlung von Faktum und Bedeutung. Gleichsam auf dem Rücken von Hans Blumenberg und Günter Bader plädiert er für eine metaphorologische Reformulierung der christologischen Tradition. Denn Metaphern leisten den Prozess der Vermittlung von Tatsache und Bedeutung. Sie haben Prozesscharakter; sie leisten einen Transfer. Im Unterschied zu John Hick sieht Buntfuß in der metaphorologischen keine uneigentliche oder „nur" bildhafte Redeweise. Wenn man die altkirchliche Christologie als unstatthafte Transformation von biblischer Metaphorik in griechische Metaphysik diffamiert (vgl. Hick), dann, so betont Buntfuß, „begreift man die Metapher noch immer von ihrem Gehalt statt von ihrem Bedeutungstransfer her" (269).

Wer sich über Falk Wagners Christologie informieren will, findet in dem hier skizzierten Sammelbd. nicht nur eine bisher unveröffentlichte Vorlesung, sondern auch aufhellende Analysen. Das an Wagners Christologie aufgehängte Thema der Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und geglaubtem Christus allerdings wird in den meisten Beiträgen mit Antworten bedacht, die den von Lessing als garstig beschriebenen Graben eher vertiefen als überbrücken. Obwohl mit Georg Essen und Kurt Appel zwei katholische Theologen zu den Referenten zählten, bleibt die oben bezeichnete Grunddifferenz zwischen protestantischer und katholischer Verhältnisbestimmung von Schrift und Kirche unbehandelt; ganz zu schweigen von den Antworten eines Hans Urs von Balthasar oder Hansjürgen Verweyen. Es ist bezeichnend, dass keiner der protestantischen Referenten des Wiener Symposions die Namen Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar oder Hansjürgen Verweyen auch nur erwähnt, geschweige denn deren Positionen diskutiert. Offenbar gilt noch immer Harnacks Motto „Catholica non leguntur". Sonntagsreden zur Ökumene sollte man sich sparen, wenn man den Andersdenkenden ignoriert. Mit Problemanzeigen und Postulaten löst man keine Probleme. Wer sich über Gründe für die Tradierungskrise des christlichen Glaubens informieren will, sollte den hier vorgestellten Sammelbd. lesen. Wer Antworten zur Lösung des christologischen Grundproblems erwartet, wird enttäuscht.

Bonn Karl-Heinz Menke

Eckstein, Hans-Joachim: **Kyrios Jesus**. Perspektiven einer christologischen Theologie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 170 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2424–5

Der evangelische Tübinger Neutestamentler Hans-Joachim Eckstein vereinigt in dem hier zu besprechenden Bd. fünf bereits publizierte und zwei bisher unveröffentlichte Beiträge zur Christologie des NT. Im Unterschied zu vielen seiner Fachkollegen sieht er eine erstaunliche Kontinuität zwischen den ntl. Schriften und der weiteren Lehrentwicklung. Mit Martin Hengel betont er, „dass Judentum und Hellenismus zur Zeit des NT und bereits seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert schon längst keine religionsgeschichtlich unvermittelten und gegensätzlichen Welten mehr bildeten" (10); dass sich die ersten theologischen Versuche zur Erfassung der Einzigkeit Jesu mühelos durch den Rückgriff der ntl. Autoren auf „die Schrift" – gemeint ist die Septuaginta – erklären lassen; und dass deshalb „die sogenannte ‚hohe Christologie' […] nicht etwa erst ein Spätprodukt ntl. theologischer Entwicklung ist, sondern bereits die ältesten literarischen Quellen […] bestimmt" (16).

Allerdings ist die *Anwendung* atl. Kategorien auf das Phänomen der Gestalt Jesu etwas anderes als die *Ableitung* seiner Bedeutung

z.B. aus der atl. Weisheitsliteratur oder aus der atl. Messiaserwartung. Die Einzigkeit des Christusereignisses ist vielmehr das Geschehen, das allen Deutungen vorausliegt und diese nur dann legitimiert, wenn die Kategorien der atl. Heilsgeschichte nicht nur appliziert, sondern zugleich überbietend gesprengt werden. E. folgert: „Dass Gott seinen einziggeborenen, himmlischen Sohn als Menschen auf die Erde sendet, um durch sein Wirken, Leiden und Auferstehen die Welt zu erlösen […], ist […] weder von der Logos-Sophia-Tradition an sich noch von einzelnen Verheißungen zum ‚Propheten', zum ‚Gottesknecht', zum ‚Davidssohn', zum ‚Messias' oder auch zum ‚Menschensohn' isoliert abzuleiten." (13)

Mit überzeugenden Argumenten zeigt E., dass die Trinitätslehre den biblischen Befund in keiner Weise verfälscht, wenn man beachtet, dass die ntl. Autoren das Entscheidende nicht nur durch Applikation, sondern auch durch kontrastierende Überbietung ausdrücken. Die atl. Weisheit ist bei Gott vor aller Schöpfung, nicht aber eigenständige Person. Genau das aber wird in Kol und Joh von dem gesagt, durch den und auf den hin alles geschaffen wurde und der im NT ‚Gott' und ‚Herr' genannt wird. Zwar könnte man in der Betonung der *Einheit* Jesu Christi mit Gott, dem Vater, bei Paulus oder Johannes Ansätze zu einem soteriologisch motivierten ‚Modalismus' vermuten; doch gerade die Rede von ‚Vater' und ‚Sohn' bringt „nicht nur die *Wesensgleichheit,* sondern zugleich ihre ‚personale' *Unterschiedenheit* und *Unverwechselbarkeit*" (18) zum Ausdruck. Und wie der Modalismus, so kann sich auch der Subordinatianismus nicht auf das NT berufen. Denn die Lehre von der Geschaffenheit des Logos ist „sowohl für Paulus und die Paulusschule wie für den Hebräerbrief oder das Corpus Ioanneum entschieden abzulehnen" (19). Entsprechendes sagt E. (27ff) von der Lehre über den Hl. Geist. Was die Trinitätslehre in philosophischer Präzision entfaltet, ist aus seiner Sicht die begriffliche Erfassung der biblisch bezeugten „Einwohnung" des gekreuzigten und auferstandenen Christus in den Gläubigen.

Mit Klaus Berger unterstreicht E., dass man zwischen dem Erkenntnis- und dem Seinsgrund des Christusbekenntnisses unterscheiden muss. Es ist einhelliges Zeugnis der Evangelien, dass Jesus nicht erst durch die Auferweckung zum Christus wird. „Denn der *Seinsgrund* des Christusbekenntnisses liegt nach allen Evangelien nicht erst im Kerygma der Gemeinde oder im Osterglauben, sondern in dem vollmächtigen Wirken des von Gott seit Anfang bestätigten Gottessohnes […], mit der die Königsherrschaft Gottes bereits zu seiner irdischen Lebenszeit wirksam angebrochen ist […]. So spricht der römische Centurio unter dem Kreuz angesichts des sterbenden Jesus: ‚Dieser Mensch war in Wahrheit Gottes Sohn!' (Mk 15,39)." (22) Und Christi Gottessohnschaft ist nicht im adoptianistischen Sinn misszuverstehen. Im Anschluss an Otfried Hofius zeigt E. (22ff), dass die Perikopen, welche die jungfräuliche Empfängnis Jesu bezeugen (Mt 1,18–25; Lk 1,26–38), die traditionelle Messias-Erwartung geradezu auf den Kopf stellen. Denn Israel hatte einen Messias aus der Nachkommenschaft Davids, also aus dem eigenen Volk, erwartet, der dann gemäß 2 Sam 7,12–16 bei seiner Thronbesteigung zum Sohn Gottes adoptiert wird. In Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 aber verhält es sich im Sinne einer antitypischen Exegese genau umgekehrt: Hier ist der Messias von Anfang an seinem Wesen und Ursprung nach ‚der Sohn Gottes', der dann – nach seiner Geburt – von dem Davididen Joseph adoptiert wird. Diese Antitypik ist, wie v. a. aus Mt 1,20–23; 26,28 hervorgeht, die Voraussetzung dafür, dass *dieser* Messias an der Wurzel heilen, nämlich von der Sünde befreien kann.

Neben dem ersten Beitrag über „*die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im NT*" (3–33) ist auch der zweite Aufsatz „*zur impliziten Kanonhermeneutik des NT*" (35–58) von grundlegender Bedeutung für die Behandlung jener Einzelthemen, die E. im zweiten Teil seines Buches behandelt: Entsprechung von Schöpfung und Erlösung, Protologie und Soteriologie (59–74: *Durch ihn ist alles geschaffen und wir durch ihn*); Christologischer Heilsuniversalismus (75–86: *Gott ist es, der rechtfertigt*; 87–101: *Zur Freiheit hat uns Christus befreit*); Christus und die Kirche (103–118: *Ein Herr, ein Leib – doch viele Kirchen?*); Christologische Anthropologie (119–134: *Wer wird ihn mehr lieben?*); Der in Christus offenbare Gott und die Theodizeefrage (135–151: *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*).

Einerseits betont E., dass das Evangelium, welches Christus „in persona" ist, durch das personale Zeugnis der Apostel tradiert wird (45f). Andererseits bezweifelt er, dass das Zeugnis der Apostel bereits ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit ist. Er verweist auf den Streit zwischen Petrus und Paulus über die Frage der Verbindlichkeit der Toraobservanz. Wörtlich bemerkt er: Es ist „für Paulus von grundlegender Bedeutung, dass er sich in der öffentlichen Auseinandersetzung mit Petrus und den Jakobusschülern auf die allen Aposteln vorgegebene ‚Wahrheit des Evangeliums' (Gal 2,5.14) und auf das von Christus selbst offenbarte ‚*eine* und *einzige* Evangelium' (Gal 1,6–12) als ‚Wort Gottes' jenseits der apostolischen Meinungen […] beziehen kann." (47) E. beschreibt das dem Zeugnis des einzelnen Apostels und dem Entstehen der ntl. Schriften vorausliegende Evangelium als eine objektive Größe, die im Streitfall konsultiert werden kann. Aber – so darf man fragen – ist denn das mit Christus identische Wort Gottes wirklich ablösbar von seinen Zeugen?

Hier brechen jene Fragen auf, die zwischen Protestantismus und Katholizismus kontrovers diskutiert werden. Aus katholischer Sicht setzt das NT immer schon zwei Prinzipien voraus, nämlich das Prinzip der apostolischen Überlieferung (*traditio apostolica*) und – davon untrennbar – das Prinzip der apostolischen Nachfolge (*successio apostolica*); d.h., gerade um des Evangeliums willen, das im NT nicht toter Buchstabe, sondern *viva vox* ist, ist eine *viva successio* (eine apostolische Sukzession nicht einfach als Buch, sondern in Gestalt der personalen Apostelnachfolge) erforderlich.

E. schreibt seine Vorträge unter Einbeziehung der aktuellen ökumenischen Debatten, unterscheidet aber methodisch strikt zwischen dem Wortlaut der untersuchten ntl. Texte und den systematischen Fragestellungen, die von außen an diese Texte herangetragen werden. Das gilt für seine Beiträge zur Rechtfertigungslehre ebenso wie für die Behandlung der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Universalkirche und Ortskirchen. Gerade weil er die Texte selber sprechen lässt, gelangt er zu Ergebnissen, die für die Fragen des Systematikers von kaum zu überschätzender Bedeutung sind.

Im Unterschied zu Luther erfährt sich Paulus nicht als ein an der Gesetzesobservanz Scheiternder. Vielmehr ist es die Begegnung mit Christus, die ihm die Augen öffnet für seine Selbstgerechtigkeit. Und die ist nicht auf das Halten der Tora zurückzuführen, sondern auf die Pervertierung der Tora zu einem Mittel der Selbstrechtfertigung (77ff). Aber die Anerkennung der in Christus erfolgten Rechtfertigung aus Gnade wäre ein desinkarnierter Glaube ohne seine Verleiblichung im Tun der Tora (95ff). In seiner Abhandlung (119ff) über Lk 7,36–50 deutet E. die Einforderung der Umkehr nicht als Bedingung, sondern als Verleiblichung des Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus (126). Analog bestimmt er auch das Verhältnis von Christusereignis und Kirche. Denn wo der Einzelne im Glauben Christus anzieht, da verleiblicht er seinen Glauben durch Einbindung in eben die Kirche, die Paulus als durch den Heiligen Geist erweiterten Leib Christi beschreibt. E. resümiert: „Die Kirche *Gottes* (1 Kor 1,2) ist die Kirche *Jesu Christi* (Röm 16,16). Wie in der Rechtfertigungslehre und Eschatologie argumentiert Paulus auch in der Ekklesiologie und Ethik eindeutig *christologisch*. Was die Einheit der Kirche in all ihrer Verschiedenheit begründet und vorgibt, ist der *eine* Herr Jesus Christus (1 Kor 8,6; 12,5)." (113)

Die so als gut paulinisch bezeichnete Untrennbarkeit der Heilsuniversalität Christi von der Heilsuniversalität der Kirche wird in der katholischen Ekklesiologie mit anderen Konsequenzen versehen als in der protestantischen Tradition. Aus E.s Sicht lässt sich in den Paulusbriefen selbst nicht entscheiden, ob man wie Joseph Ratzinger von einem chronologischen und ontologischen Vorrang der Universalkirche vor den Ortskirchen sprechen kann; und erst recht nicht, ob das „Voraus Christi" vor seiner Kirche einer amtlichen Repräsentation (eines „besonderen Priestertums") bedarf (116f). Denn – so erklärt er (105) – Paulus bezeichnet mit dem Begriff „ekklesia" (1) die gesamte Kirche Jesu Christi, (2) die Teilkirchen einer Provinz oder Landschaft, (3) die Gemeinde eines Ortes und (4) die sich in einem Privathaus zum Gottesdienst versammelnde Hausgemeinde.

Wohl nicht zufällig beschließt E. sein Buch mit einem Vortrag, der gleichermaßen von theologischer und geistlicher Tiefe zeugt. Gottes Offenbarkeit in Christus ist untrennbar von dem Verlassenheitsruf des Gekreuzigten. Gott offenbart sich als der Mensch, der sich dem kreuzigenden Hass des Sünders ausliefert, ohne um seine Auferweckung zu wissen. Gott verbirgt sich nicht unter der Maske des Gekreuzigten, sondern der Gekreuzigte offenbart Gottes Allmacht als die Liebe, die sich mit keinen anderen Mitteln durchsetzt als mit denen des biblisch bezeugten Jesus (150).

E. hat sich mit seinem Buch „Kyrios Jesus" als ein Exeget präsentiert, der die Fragestellungen und Diskussionen der Systematiker genauso kennt wie die Literatur seiner Fachkollegen; der historische Kritik mit dem Mut zur theologischen Aussage verbindet, aber genauso entschieden zwischen der Aussage eines Textes und dessen theologischer Deutung unterscheidet. Er hat nicht nur seine Fachkollegen im Blick, sondern auch die Gläubigen seiner Kirche und nicht zuletzt seine ökumenischen Gesprächspartner. Ich habe seit langem keine exegetische Neuerscheinung mehr gelesen, die mich theologisch und geistlich so bereichert hat wie der hier besprochene Sammelbd.

Bonn Karl-Heinz Menke

Ludwig, Holger: **Von der Institution zur Organisation.** Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 424 S. (Öffentliche Theologie, 26), kt € 48,00 ISBN: 978–3–374–02766–8

Die in Münster angenommene ev.-theol. Diss. untersucht die Begriffe Institution und Organisation im Kontext des evangelischen Kirchenverständnisses. Beide Begriffe werden vielseitig gebraucht, um die tatsächliche Existenz der Kirche in der Gesellschaft bzw. die „Sozialgestalt" der Kirche verständlich zu machen. Der Trend im 20. Jh. ist klar: Während die ältere evangelische Theologie vorwiegend vom Begriff der Institution ausging, betont die neuere, soziologisch ausgerichtete Ekklesiologie die organisatorischen Dimensionen der Kirche. Allerdings zeigt schon die Begriffsgeschichte, dass mehr als zwei Alternativen immer berücksichtigt werden müssen.

Der klassisch theologische Begriff der *institutio* hebt die Rolle des Stifters und seine grundsätzliche Autorität in der Einsetzung der jeweiligen konkreten Institution hervor. Im 19. Jh. hat die neue Wissenschaft der Soziologie diesen

theologischen Begriff übernommen und neu definiert. Auch in der Theologie wurde Institution fast mit dem Begriff der Anstalt synonymisiert. Die neue Popularität des Institutionsbegriffs seit etwa 1950 hat seinen Grund darin, dass anhand dieses Begriffs die zwei Dimensionen der Kirche – göttliche Stiftung und konkrete, geschichtliche Existenz – zusammen gedacht werden können. Auf diese Art konnte z.B. Hans Dombois die spiritualistische Kirchentheorie von Rudolph Sohm überzeugend kritisieren. Die Betonung der göttlichen Stiftung hat darüber hinaus den Vorteil, dass die Anstalt als von der Institution unterschiedene, autonome Wirklichkeit aufgefasst werden kann. Im ersten Teil seiner Studie geht L. diese Begriffsgeschichte sorgfältig durch.

Der zweite Teil des Buches ist dem Organisationsbegriff gewidmet. Obwohl dieser Begriff gewisse klassische und theologische Parallelen (die Kirche als *soma* bzw. *corpus*) aufweist, ist Organisation v. a. ein moderner Begriff, der seine Wurzel in den autoritätskritischen Theorien der französischen Revolution hat. Die Aufklärung und das moderne Zeitalter verstehen Organisationen als Produkte der zwischenmenschlichen Aktivität des Organisierens, wobei die Legitimität und das „Wesen" der Organisationen in den sozialen Funktionen und Zielen dieser Aktivität zu finden sind. In der modernen evangelischen Ekklesiologie sind zwei spannungsreiche Tendenzen sichtbar: Einerseits ist es den Theologen klar, dass die Kirche kein Unternehmen ist, dessen Sozialgestalt einfach anhand der säkularen Organisationstheorien definiert werden könnte. Andererseits ist aber auch eindeutig, dass die moderne Gesellschaft die existierenden Kirchen sowohl soziologisch als auch rechtlich als Organisationen wahrnimmt und ihre Stellung in der Gesellschaft entsprechend interpretiert. Die theologische Disziplin der Kirchen- bzw. Religionssoziologie muss diesen neuen Wahrnehmungen Rechnung tragen.

Im dritten Teil des Werkes untersucht L. die klassische dogmatische Ekklesiologie von Zwingli, Luther und Melanchthon sowie einiger moderner Denker (A. Ritschl, J. Heckel, H.-R. Reuter), um die Kirchensoziologie mit der Ekklesiologie zu verbinden. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf verschiedene ekklesiologische Dualitäten, wie z.B. sichtbare – verborgene (unsichtbare) Kirche, die die Distanz zwischen dem theologischen Kirchenbegriff und der Sozialgestalt der Kirche angemessen zu definieren versuchen. Einerseits will L. wie auch Dombois die theologische und die soziologische Dimension der Kirche nicht voneinander trennen, sondern für ihre Zusammengehörigkeit plädieren. Andererseits denkt er, dass der altmodische Begriff der Institution nicht mehr ausreichend ist, sondern die Kirche auch theologisch die gegenwärtige Hegemonie der Organisationstheorien ernst nehmen muss.

L.s eigener Vorschlag ist ein dreistufiger Kirchenbegriff, der angemessen zwischen drei Ebenen unterscheidet: (1) der dogmatische Ursprung der geglaubten Kirche, (2) der ethische Aspekt, der nach den Handlungen der Kirche fragt, und (3) die soziologische Realität der Kirche als Organisation (382–383). L. zufolge sind die klassischen protestantischen Ekklesiologien in ihren herkömmlichen Dualitäten allzu einfach konzipiert. Stattdessen bräuchten wir einen relativ komplexen Kirchenbegriff, in dem nicht nur dogmatische Ekklesiologie und organisatorische Realitäten erläutert werden, sondern darüber hinaus auch die ethischen Handlungen der Kirche in der intermediären Wirklichkeit, durch die sie ihre spezifische „Einflusslogik" ausübt. Neben der dogmatischen „Ursprungs- und Traditionslogik" und der rein soziologisch-organisatorischen „Mitgliedschaftslogik" brauche die Kirche also eine dritte, intermediäre Logik, anhand derer sie die ekklesiologischen Dualitäten überwände (384–385).

Dieser Vorschlag ist sorgfältig begründet und weckt viele Erwartungen. Weil er allerdings nur als kurzer Ausblick am Ende der vorwiegend geschichtlichen Studie dargelegt wird, kann seine Fruchtbarkeit noch nicht evaluiert werden. Die Probleme der Glaubwürdigkeit der Kirche in der heutigen Welt scheinen tatsächlich weder theoretischer noch soziologischer Art zu sein, sondern die Kirche scheitert v. a. in ihren ethischen Handlungen. Schon deswegen imponiert der dreistufige Kirchenbegriff von L. Es ist zu hoffen, dass der Autor seinen ekklesiologischen Vorschlag im Rahmen einer eigenen Spezialstudie noch breiter entfalten kann.

Unabhängig davon, wie man diesen Vorschlag auswertet, ist L.s Studie sehr lehrreich und theologisch ergiebig. Die geschichtliche und begriffliche Entfaltung des Verständnisses der Kirche als Institution und Organisation ist eine grundlegende Dimension der Ekklesiologie, die in vielen bisherigen Darstellungen der Kirche nur ansatzweise zu Wort kommt. L.s Buch füllt eine beträchtliche Lücke in der Forschung.

Helsinki Risto Saarinen

Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, hg. v. Edmund Arens. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 239 S. (Quaestiones disputatae, 234), kt € 26,00 ISBN: 978-3-451-02234-0

Zeit ist ein widerspenstiges Phänomen. So sehr sie unsere Wahrnehmungen prägt, so unwiderruflich wir ihrem Fortlauf unterworfen sind, so sehr entzieht sie sich der Fassbarkeit. In Wahrnehmung wie Theorie kollidieren teils widersprüchliche Zeitkonzepte – im Aufeinandertreffen von innerer und äußerer Zeit, von chronologischem Zeitstrahl und der Annahme seiner Umkehrbarkeit, in der religiösen Hoffnung auf ein Jenseits der Zeit, das dennoch in zeitlichen Kategorien gedacht werden muss. In dieser Widersprüchlichkeit hat das Thema der Zeit spätestens seit den 80er Jahren eine verstärkte Aufmerksamkeit in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen gefunden. Damit stellen sich auch für die theologische Eschatologie viele ihrer klassischen Fragen neu, verhindern das Einschließen in den Binnendiskurs und verpflichten die Theologie auf Interdisziplinarität, der die von Edmund Arens hg. Aufsatzsammlung Rechnung trägt. Diese gibt die z.T. überarbeiteten und erweiterten Referate und Koreferate wieder, die auf der Zweijahrestagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums unter dem Titel „Zeit – Lebenszeit – Ewigkeit" vom 22. bis 25. September 2008 in Freising gehalten wurden.

Im zentralen Artikel des ersten von vier Hauptteilen entfaltet der Linzer Dogmatiker *Franz Gruber* eine Hermeneutik eschatologischer Aussagen, die er unter Rückgriff auf die Sprechhandlungstheorie als performative Rede fasst. Es handelt sich, wie Gruber im Anschluss an Hans-Joachim Höhn festhält, um Sprechhandlungen des Versprechens. Sie sagen „eine Erfüllung, eine Einlösung zu, die noch nicht eingelöst, aber schon zugesagt ist" (29). Darin überbrücken eschatologische Aussagen die Zeit zwischen der Einlösung des Versprechens und der Gegenwart und verändern so die Situation des Menschen. Entsprechend hat die in der Bibel manifeste Verheißung einer absoluten Zukunft, die wiederum an die kontextuelle Erfahrung der rettenden Gegenwart Gottes gebunden ist, Auswirkungen auf das Handeln des Menschen: „Das Volk Gottes und die *ekklesia* Jesu werden zum Medium, zum Symbolträger des Versprechens, nicht nur Gottes Zusage seines Kommens glaubwürdig anzusagen, sondern seine abwesende Präsenz zeichenhaft, realsymbolisch zu vergegenwärtigen." (32) Diese Offenheit auf Zukunft hin kennzeichnet nach Gruber auch die in Tod und Auferstehung vollzogene Erlösung in Jesus Christus. Nur so ist sie bleibender Einspruch gegen die Ewigkeit des Leidens und hält die Wahrnehmung wach, dass es anders sein müsste. Die Bamberger Dogmatikerin *Johanna Rahner* greift in ihrer Replik den Aspekt der kontrafaktischen, die Gegenwart unterbrechenden Dynamik der Eschatologie auf und geht der von Johann Baptist Metz vertretenen These nach, die Apokalyptik biete den entscheidenden Schlüssel zur biblischen Offenbarungsgeschichte. Rahner liest die eschatologischen Aussagen der Bibel weniger als Sprechhandlungen denn als Ergebnis eines umfassenden Deutungsgeschehens, in dessen Mittelpunkt die Rettungserfahrung des Exodus steht. Ausgehend von dieser Erfahrung erschließt sich Gott als Herr des Anfangs und des Endes der Geschichte, wobei diese Geschichte gerade kein Ende findet. Rahner unternimmt eine strikte Abgrenzung von Eschatologie und Apokalypse, insofern sie in letzterer den absoluten Abbruch der Geschichte gegeben sieht, was gleichzeitig die Auflösung jeglicher Übernahme der Verantwortung von Menschen für die Geschichte zur Folge hätte. Dem widerspricht *Matthias Remenyi* (Berlin) in seiner Replik, indem er die performativen Elemente auch apokalyptischer Rede herausarbeitet und so Apokalypse nicht als Gegenkonzept zur Eschatologie deutet, sondern als deren Verschärfung angesichts historischer Umstände. Gegenüber der Christozentrierung eschatologischer Rede bei Gruber beharrt Remenyi auf einer stärkeren Theozentrierung und fordert zudem auch eine Beachtung der theologischen Qualität der Ästhetik eschatologischer Rede.

Im Mittelpunkt des zweiten, philosophisch angelegten Hauptteils steht das Ewigkeitskonzept des Heidelberger Philosophen *Anton Friedrich Koch*. Koch denkt Ewigkeit ausgehend von der Zeitwahrnehmung, die unserem manifesten, vortheoretischen Weltbild entspricht und die er im Anschluss an J.M.E. McTaggart als A-Zeit bezeichnet. In der nicht-sukzessiven A-Zeit sind die Zeitstellen mittels des tempus verbi und sprachlicher Indikatoren als vergangene, gegenwärtige und zukünftige geordnet. Sie entspricht dem, was Martin Heidegger die „ursprüngliche Zeitlichkeit" nennt. Während Heidegger diese A-Zeit allerdings vom Standpunkt der Endlichkeit aus denkt und in der Folge Ewigkeit als leeren Grenzbegriff sieht, sucht Koch die A-Zeit vom Standpunkt der Unendlichkeit zu konzipieren. Im Anschluss an Marcel Prousts *Die Suche nach der verlorenen Zeit* postuliert Koch die Existenz von Momenten, in denen in einer „Blicktäuschung" der gegenwärtige Moment als identisch mit einem längst vergangenen Moment in der Zeitreihe wahrgenommen wird. In diesen kairologischen Augenblicken sind glückliche Zukunft und lustvolle Vergangenheit mit der Gegenwart zu einem Ganzen vereinigt, dem nichts mehr fehlt und das so transparent ist auf die Ewigkeit. Der Wiener Fundamentaltheologe *Kurt Appel* teilt in seiner Replik diese Konzeption und damit auch Kochs Kritik sowohl an einer mathematischen als auch einer metaphysischen Ewigkeitskonzeption, insofern beide die Zeitmodi auf eine Gegenwärtigkeit reduzieren, die von deren existentiellen Entsprechungen im Dasein absieht. Gegenüber diesen Ewigkeitskonzeptionen, aber auch gegenüber Koch sucht Appel in Aufnahme von Reflexionen Hans-Dieter Bahrs Unendlichkeit vom Anderen bzw. dem weniger abgegriffenen und biblisch relevanten Begriff des Gastes her zu denken. Das Ereignis des Gastes eröffnet Räume, in denen wir auf eine Abgrenzung des Eigenen ihm gegenüber verzichten, den selbstbezüglichen Standpunkt verlassen und uns der Fremdheit seines Begehrens aussetzen. Darin gewinnt die Präsenz des Gastes den Vorrang vor jedem Selbstanfang, durchbricht einen scheinbar lückenlosen Selbstbesitz und eröffnet Leben und Zeit. In gewisser Weise das Gegenkonzept zu Appel schlägt *Raimund Litz* (Münster) in der zweiten Replik vor. Ausgehend von Kochs Konzept der Ewigkeit als nicht sukzessiver A-Zeit qualifiziert Litz die Selbst-Gegenwart des Subjekts als die Erfahrung schlechthin, die zum Bild und Erscheinungsort der Unendlichkeit und mit ihr der Ewigkeit Gottes in der Verbindung mit Zeitlichkeit und Endlichkeit selbst wird. Als

eine lebendige Erfahrung der Ewigkeit bestimmt Litz die ästhetische Erfahrung in der Musik, deren Komposition und Aufführungspraxis die in der Zeit stattfindenden musikalischen Formverläufe auf eine Einheit konzentriert, in der einzelne Momente das Werk in seinem Anfang und seinem Ende zusammenschließen.

Der mit „Physikalische Zeit, Lebenszeit, Endzeit" überschriebene dritte Teil versammelt drei thematisch unterschiedliche Beiträge. Anschaulich konfrontiert der Münchner Wissenschaftstheoretiker *Klaus Mainzer* das die meisten physikalischen Gesetze bestimmende symmetrische Zeitkonzept, wonach jede Zeitentwicklung reversibel ist, mit asymmetrischen Zeitkonzepten, die von der Existenz eines Zeitpfeils, also letztlich von Alterung ausgehen. Da sich mittels Computersimulation dynamische Systeme sowohl mit reversibler als auch mit irreversibler Zeitentwicklung darstellen lassen, liegt gemäß Mainzers These zwischen beiden Zeitauffassungen kein Widerspruch vor. In molekularen, kosmischen, sozialen u.a. Prozessen überlagern und beeinflussen sich unterschiedliche Zeitrhythmen und bestimmen als komplexes Netzwerk von Zeit-Welten die Existenz des Menschen. Die Münsteraner Dogmatikerin *Dorothea Sattler* greift zur Vertiefung der eschatologischen Rede von der Vollendung menschlicher Lebensgeschichten auf Ergebnisse der Biografieforschung zurück. Das Konstruieren der eigenen Lebensgeschichte zeigt in Erinnern, Vergegenwärtigen und Planen die Zeitstruktur menschlicher Lebenswahrnehmung, ebenso auch ihre Subjektivität und Sozialität. Als Frage wirft Sattler auf, ob es im Eschaton eine Art der Weiterführung der Lebenserzählung gibt – als Selbsterkenntnis, als Begegnung mit Anderen, als Versöhnung zwischen Tätern und Opfern. *Michael Ebertz* (Konstanz, Freiburg i. Br.) erkennt in der neuzeitlichen Entwicklung der Eschatologie, etwa in der Entfaltung von Ohrenbeichte und Ablasswesen, eine zunehmende Akzentuierung der Individualeschatologie bei gleichzeitiger Marginalisierung der Universaleschatologie. Zudem sieht Ebertz in der konfessionsspezifischen katholischen Lehre vom Fegefeuer den Motor einer Tendenz hin zur Inklusionstheologie, also der Rettung aller zuungunsten der Konzeption der Rede von der Hölle, sowie insgesamt ein Ausscheiden jeglicher Gewaltmetaphorik aus der Rede vom Eschaton. In soziologischer Perspektive verlaufe dies parallel zu Entwicklungen wie etwa dem Zug zur Milde im staatlichen Strafrecht und zum Gewaltverzicht im schulischen und häuslichen Erziehungskontext. Damit hinterlässt nach Ebertz das Religionssystem einen Ort der Leere, insofern es auf das Bedürfnis des Menschen nach Gerechtigkeit nicht mehr reagieren kann und damit auch das eigene Gottesbild verrät.

Der vierte, wiederum ganz der Eschatologie gewidmete Hauptteil stellt den Beitrag *Josef Wohlmuths* in den Mittelpunkt, der in Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas die christliche Eschatologie als „Bruch der Totalität" fasst und damit allen entwicklungsorientierten Geschichtstheologien eine Absage erteilt. Wohlmuth unterscheidet drei Dimensionen der Eschatologie: eine Eschato-Ästhetik, die insbes. die künstlerischen Ausdrucksformen des Glaubens umfasst, die Eschato-Logik, die den Wahrheitswert eschatologischer Ausdrucksformen behandelt, und schließlich die alles entscheidende Eschato-Praxie, in der in der konkreten Begegnung mit dem absoluten Anspruch des notleidenden Anderen das Ich von der in seiner Verfügung stehenden synthetisierbaren Zeit befreit wird und getroffen wird von einer „Zeit ohne mich", der Spur des Unendlichen. Erst die Eschato-Praxie entzieht die Eschatologie aller Relativierung und Vertröstung. Sie bindet, wie Wohlmuth in kritischer Auseinandersetzung mit der Aufnahme von Thesen Walter Benjamins bei Giorgio Agamben festhält, die Eschatologie an ein „Mysterium der Verwandlung", die ihrerseits nicht mehr als Weiterentwicklung, sondern als Einbruch einer Neuheit des Lebens verstanden werden muss. In seiner Replik bewertet *Edmund Arens* Wohlmuths Unterscheidung der drei Dimensionen als die fruchtbarste und eine den Traktat der Eschatologie dynamisierende These, sieht allerdings alle drei Dimensionen als Bereiche systematisch-theologischer Reflexion und damit als Teil einer Eschato-Logik. Für den von Wohlmuth genannten zweiten Aspekt schlägt Arens den Begriff Eschato-Grammatik vor. Wohlmuths Vorbehalt gegenüber der apokalyptischen Zuspitzung der Eschatologie beim späteren Metz aufgreifend schlägt Arens den Bogen zurück zum Eingangsreferat Franz Grubers und fordert von der Politischen Theologie die Analyse eschatologischer Sprechhandlungen (Erinnern, Versprechen, Bitten) ein.

Es liegt in der Natur eines Sammelbd.es, ein Spektrum unterschiedlicher Perspektiven zu bieten, ohne selbst die Synthese leisten zu können. So sind virulente Fragen der weiteren Forschung aufgegeben, wie etwa die Vermittlung theologischer Zeitdiskussion mit modernen Kosmologien und naturwissenschaftlichen Zeitkonzepten oder die Frage nach der Diskursfähigkeit einer als performativ gefassten eschatologischen Rede in säkularen Begründungssystemen. Die im Titel geführte Interdisziplinarität bleibt wesentlich auf die Perspektive der Theologie konzentriert. Doch macht die Aufnahme der Ergebnisse anderer Disziplinen die Schnittstellen deutlich, die eine echte Interdisziplinarität eröffnen können. Die kluge Auswahl und Anordnung der Themen sowie das hohe Niveau der Beiträge sorgen für eine aufschlussreiche Fokussierung theologischer Zeitreflexion. Die Repliken reagieren in erhellender Weise auf die Hauptreferate und markieren so Eckpunkte der Diskussion. So bietet der Bd. einen Überblick über die aktuellen Forschungsgebiete systematisch-theologischen Nachdenkens über Zeit, der nicht an der Oberfläche bleibt, sondern den gegenwärtigen Fragestand in seinen Tiefen auslotet.

Köln Mirja Kutzer

Hartmann, Stefan: **Die Magd des Herrn**. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 510 S. (Eichstätter Studien – Neue Folge, 61), kt € 49,90 ISBN: 978–3–7917–2183–5

Wenn man nicht nur Recht hat, sondern es auch bekommt, freut man sich gemeinhin. Das tut auch der Rez., an dessen Wort der Vf. freundlich erinnert, Maria betreffende Literatur sei „gewöhnlich dickleibig und nicht selten zäh" (12, Anm. 1). Die vorliegende Untersuchung exemplifiziert es: Ein halbtausend-Seiten-Buch schafft sich selbst Probleme. Es erschwert die Rezeption. Und das ist, wenigstens in diesem Falle, zu bedauern. Denn die Eichstätter Diss. aus dem WS 2007/08 (Betreuer Manfred Gerwing) hält mehr als sie verspricht. Der heute als Pfarrer in der Erzdiözese Bamberg wirkende Autor bietet nicht nur eine minutiöse Monografie über einen der bedeutendsten deutschen Mariologen aus der unmittelbaren Vorkonzilszeit, sondern zugleich eine von stupender Kenntnis der Materie und der Literatur getragene Summe der Mariologie der letzten sechs Jahrzehnte, die für die künftige Forschung eine nicht leicht zu erschöpfende Quelle sein wird.

In den „Prolegomena" entwirft H. den zeit- und theologiegeschichtlichen Rahmen, in dem sich das Wirken des Pallottinertheologen H. M. Köster (1911–1993) abgespielt hat. Dessen Person und Werk werden anschließend vorgestellt. Letzteres beschränkt sich nicht auf Maria; in der zweiten Schaffensperiode konzentriert er sich auf die Urstands- und Erbsündenproblematik – die aber hier entsprechend dem Interesse des Vf.s ausgeblendet wird. In einem dritten Schritt wird der Diskussionsraum abgesteckt, aus dem seine Mariologie ihr Profil bekommt. Hauptsächlich nimmt er an der Debatte durch die beiden Aufl. der „Magd des Herrn" (1948, 1954) und die Schrift „Unus Mediator" (1950) teil, welche die Antwort auf eine fundamentale Kritik Karl Rahners am Titel von 1948 ist. Der Innsbrucker Dogmatiker greift damit zum ersten Mal überhaupt in seinem Schaffen ein mariologisches Thema auf. Welche Bedeutung es in seinem späteren Denken hat, erhellt ein eigener Exkurs. Punkt 4 der Schrift stellt die „Systematischen Schwerpunkte und Themen" der K.schen Marienlehre vor. Wie in allen Kap.n stellt H. sie vor den Hintergrund der gesamttheologischen Arbeit – so bspw. anlässlich des Stellvertretungsgedankens, der aristotelisch-thomistischen Akt-Potenz-Lehre oder der heilsgeschichtlichen Valenz der Menschheit Jesu, allesamt Themen, die in der Wirkungszeit K.s lebhaft erörtert werden. Selbstredend befasst er sich per longum et latum mit dem eigentlichen Beitrag seines Helden zur Mariologie, der Auslegung des zeitgenössischen Corredemptrix-Theologumenons auf die „gliedhafte Stellvertretung" Mariens im heilsgeschichtlichen Vollzug. Ein zweiter Exkurs gibt eigens den Diskussionsverlauf bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil wieder. Damit ist die Hauptarbeit geleistet. Die noch folgenden Abschnitte geben einen Ausblick auf die theologischen wie mariologiegeschichtlichen Folgerungen aus dem Denken K.s: Kap. 6 hat im Fokus die Interferenzen von Christologie und Ekklesiologie (deren Geschichte im 20. Jh. ist Exkurs 3 dediziert), Traktate, die seinerzeit die Dollpunkte für die Anbindung der Marienkunde an die Gesamtdogmatik bildeten. Kurz werden die „Spirituellen Aspekte" (Kap. 7) und die „Anregungen Kösters für eine künftige Mariologie" beleuchtet, ehe der „Epilog" ein Resümee der Forschungen versucht. – Besondere Anerkennung verdient die wissenschaftliche Beigabe, eine umfassende, stark gegliederte Bibliografie von nicht weniger als 53 eng gesetzten Seiten. Bedauerlich freilich bleibt um so mehr als Defizit das Fehlen jeglicher Register. Gerade wegen der Gewichtigkeit des Werkes wäre der Nutzer sehr dankbar für entsprechende Arbeitshilfen.

Die Untersuchung H.s führt in eine Zeit, die gerade einmal ein paar Jahrzehnte zurückliegt, die den meisten Zeitgenossen von heute aber sternenweit von der Gegenwart entfernt scheinen dürfte. Sie haben, auch und gerade wenn sie Theologen in der römisch-katholischen Tradition sind, weit andere und jedenfalls ad hoc existentiellere Probleme als das Suchen nach einem mariologischen Fundamentalprinzip, das die überquellende Konklusionentheologie der Neuscholastik irgendwie zusammen- und an die Gesamttheologie zurückzubinden bemüht war. Aber nach wie vor bleibt in Geltung, was gerade als Ergebnis mariologischer Nüchternheit der nachpianischen Theologie vom Konzil festgehalten wurde: Die Meditation über die Mutter Christi geht aufgrund ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung auf den Konzentrationspunkt der Glaubensmysterien (vgl. LG 65) zurück und ist gerade nicht – das war die Versuchung im „marianischen Jahrhundert" zwischen 1850 und 1960 – eine immer erheblicheres Gewicht beanspruchende Unterabteilung entweder der Christologie („christotypistische") oder der Ekklesiologie („ekklesiotypistische Mariologie" – die Terminologie hat K. eingebracht). Das wesentliche Anliegen des Vallendarer Dogmatikers liegt darin, die anthropologischen Impulse herauszuarbeiten, die die Hl. Schrift angelegentlich der Zeichnung der Person Marias akzentuiert. Das Stichwort war *corredemptrix/mediatrix:* Welchen Teil hat die Mutter des Herrn am Erlösungswirken ihres Sohnes? Die marianischen Maximalisten antworteten so, dass dessen dogmatisch unbedingt zu wahrende Alleinmittlerschaft ins Wanken zu geraten drohte. K. macht darauf aufmerksam, dass zunächst die Vielschichtigkeit der Erlösung zu beachten ist – sie ist einmal Geschehen zwischen Vater und Sohn, dann aber auch Geschehen zwischen Jesus und der Menschheit. Dieses aber spielt sich konkret in und über eine qualifizierte menschliche Person, eben Maria, ab. Sie tritt nicht aktiv, sondern rezeptiv (was nicht gleich passiv ist) in die Abläufe ein. Daraus ergibt sich die These K.: Maria ist „gliedhafte Stellvertreterin und personale Spitze der zu erlösenden und erlösten Menschheit (Kirche) in ihrem heilsgeschichtlichen (Braut-)Bund mit

Gott vor dem einen Mittler, dem menschgewordenen Sohn Gottes" („Magd des Herrn", 296 = Hartmann 395). Diese ansatzweise anthropologische Ortung der Mutter Gottes hat die nachkonziliare Mariologie aufgenommen und ausgebaut, wie die Diss. im letzten Kap. zeigen kann, wenngleich nicht unbedingt auf den direkten Spuren seines Denkens. Diese waren dafür doch noch zu sehr der Sichtweise des marianischen Zeitalters verhaftet.

Die knappe Nachzeichnung des wesentlichen Ergebnisses der Monografie mag hinreichend belegen, welche Bedeutung ihr in der mariologischen Forschung zukommt. Es gelingt ihr, unter großem Aufwand und mit Respekt erheischender Gelehrsamkeit einen tiefen und nahezu vollständigen Einblick in wesentliche Themen der Theologiegeschichte der Mitte des letzten Jh.s zu geben. Es mindert, nochmals sei es vorgebracht, nicht ihr Verdienst, wohl aber möglicherweise die Aufmerksamkeit, die sie beanspruchen kann, wenn man die nicht seltene Weitschweifigkeit, die gelegentlichen Wiederholungen und die ängstlich wirkende Bindung an die Schriften K.s, verbunden mit kritischer Abstinenz, moniert. Denn gerade den tiefen theologiegeschichtlichen Einblicken und Perspektiven, welche die dankenswerte Studie auszeichnen, ist die gespannte Aufmerksamkeit der Fachwelt dringend zu wünschen.

Regensburg Wolfgang Beinert

Ethik

Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, hg. v. Friederike Nüssel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (IX) 313 S., brosch. € 39,00 ISBN: 978–3–16–149727–8

Die Ethik spielt in den Studien- und Prüfungsordnungen der deutschsprachigen Fakultäten für Ev. Theologie eine eher geringe Rolle. Das spiegelt sich auf der institutionellen und personellen Ebene: Anders als an den römisch-kath. Fakultäten, wo üblicherweise zwei Lehrstühle dem Bereich der Ethik zugeordnet sind (Moraltheologie und Sozialethik), gibt es an den ev. Fakultäten maximal einen Lehrstuhl für Ethik. Es ist daher der (Ev.-)Theol. Fak. der Ruprecht Karls-Univ. Heidelberg zu danken, dass sie im Rahmen einer – durch Studiengebühren finanzierten! – Ringvorlesung im Wintersemester 2007/08 für einmal die Ethik ins Rampenlicht gerückt hat. Zwölf amtierende oder emeritierte Lehrstuhlinhaber aus dem gesamten deutschen Sprachraum waren dazu eingeladen, aus ihrer Perspektive zu einer der vielfältigen gegenwärtigen ethischen und gesellschaftlichen Herausforderungen Stellung zu nehmen und so einen Eindruck davon zu vermitteln, „dass und wie evangelische Theologie gerade in der Pluralität ihrer Ansätze zur kritischen Reflexion und Fortbildung des christlichen Ethos beizutragen vermag" (10).

Die Auswahl der einzelnen Themen erfolgte – so darf man vermuten – nicht zufällig. Denn wie anders wäre es erklärbar, dass die Beiträge Fragestellungen aufgreifen, die den jeweiligen Ethiker in seiner Arbeit ganz besonders beschäftigt haben und noch beschäftigen? So äußern sich Herms zur weltanschaulichen Bedingtheit jeder ethischen Urteilsbildung, Fischer zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis, Bedford-Strohm zur Option für die Armen, Reuter zur sozialen Gerechtigkeit, Rendtorff zur Religionsfreiheit und Körtner zur ökumenischen Ethik, um nur einige zu nennen (reizvoll ist im Übrigen die Tatsache, dass gerade dieser letzte Beitrag zur Ökumene von einer katholischen Stellungnahme flankiert und konterkariert wird, in der es Eberhard Schockenhoff mittels einer Schleiermacher-Exegese unternimmt, den Gedanken einer Fundamentaldifferenz zwischen evangelischer und römisch-katholischer Ethik kritisch zu hinterfragen). Man kann aufgrund dieser personengebundenen Zuspitzung den Sammelbd. nicht nur als Positionsbestimmung gegenwärtiger protestantischer Ethik, sondern auch als eine Sammlung von Selbstdarstellungen lesen, in denen die Ethiker Auskunft über ihren spezifischen Standort in den Debatten der Gegenwart geben. Dass dabei nur Ethiker und keine Ethikerinnen zu Wort kommen, muss man den Heidelberger Veranstaltern nicht zum Vorwurf machen: Eine Standortbestimmung deutschsprachiger evangelischer Ethik in der Gegenwart muss vielmehr nüchtern zur Kenntnis nehmen, dass Frauen in diesem Bereich der Theologie als Lehrstuhlinhaberinnen (noch?) deutlich unterrepräsentiert sind.

Im Einzelnen enthält der Bd. folgende Beiträge:

Wolfgang Lienemann, Philosophische und theologische Ethik im Streit der Fakultäten, 13–47; *Eilert Herms*, Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung, 49–71; *Johannes Fischer*, Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis. Metaethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik, 75–100; *Georg Pfleiderer*, Von der Un-Verzichtbarkeit des Gewissensbegriffs. Überlegungen in protestantisch-theologischer Perspektive, 101–116; *Dietz Lange*, Die Radikalität der Bergpredigt in einer pluralistischen Gesellschaft, 119–135; *Max Josef Suda*, Der Begriff der Freiheit nach Martin Luther und Jean-Paul Sartre. Ein Vergleich, 137–163; *Heinrich Bedford-Strohm*, Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft, 167–182; *Hans-Richard Reuter*, Eigenverantwortung und Solidarität – Befähigung und Teilhabe. Zur neuen Gerechtigkeitssemantik in der evangelischen Sozialethik, 183–203; *Trutz Rendtorff*, Religionsfreiheit – Krise des Christentums? Zum grundrechtlichen Status der Menschenrechte in christentumstheoretischer Perspektive, 207–225; *Hartmut Kreß*, Dialogische Toleranz – Bringschuld des Protestantismus, 227–245; *Eberhard Schockenhoff*, Neue Standortbestimmungen in der Ökumene? Die Suche nach konfessionellen Differenzmerkmalen in der Ethik, 249–269; *Ulrich H. J. Körtner*, In der Lehre getrennt, im Handeln geeint? Chancen und Grenzen ökumenischer Sozialethik, 271–294.

Es ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, die Beiträge gesondert vorzustellen und kritisch zu würdigen. Vielmehr möchte ich das Buch als Ganzes im Sinne von Titel und Untertitel als „Überblick" über die (evangelisch-)theologische Ethik der Gegenwart lesen und der Frage nachgehen, ob sich anhand der Beiträge wichtige Aufschlüsse über den gegenwärtigen Stand der Disziplin gewinnen lassen. Was *verbindet* die protestantische Ethik der Gegenwart, „gerade in der Pluralität ihrer Ansätze" (10)?

Denn dass eine solche inner-protestantische Pluralität gegeben ist, ist kein Geheimnis und wird durch einzelne Aussagen der Beiträge signifikant verdeutlicht. *Fundamentalethisch* strittig ist v. a. die Frage nach dem Verhältnis von protestantischer Ethik und Rationalität.

Während Lienemann und Bedford-Strohm die Notwendigkeit herausstellen, zwecks Plausibilisierung die auf der Basis des christlichen Glaubens gewonnenen ethischen Aussagen „durch vernünftige Reflexion in ihrem allgemeinkognitiven Gehalt mitteilbar" zu machen (46) bzw. in die „Sprache der Vernunft" (175) zu überführen, steht die theologische Ethik bei Fischer gerade für „einzelfallbezogene narrative Begründungen" (95), die zwar auch rational, aber im Sinne einer Rationalität *sui generis* von der aufs Allgemeine gehenden philosophischen Ethik radikal geschieden seien. Im Hintergrund der Differenzen steht hier letztlich die alte Frage nach dem Verhältnis zwischen Athen und Jerusalem: Sind recht verstandene philosophische und theologische Ethik weitgehend kongruent oder macht sich die theologische Ethik, dem „inspirierendkritischen Potential" (Reuter, 202) ihrer spezifischen Quellen folgend, umgekehrt primär als „Konfliktethik" in der gesellschaftlichen Debatte geltend? Aus solcherart fundamentaltheologischen Dissensen gespeiste *materialethische* Differenzen werden deutlich im Blick auf die EKD-Denkschrift „Gerechte Teilhabe": Während Bedford-Strohm sie als positives Indiz dafür aufführt, dass die „Formel von der ‚Option für die Armen' […] das früher zuweilen aufgedrückte Etikett einer theologisch unterfütterten Revolutionsrhetorik und der damit unterstellten Nischenexistenz längst hinter sich gelassen" habe (169), sieht Reuter in ihr „begriffliche Unschärfe" (201) und eine „adaptierte Aktivierungsrhetorik" (201) am Werk, der er kritisch eine „charisma-theologische" „Vision" (202) der Gesellschaft entgegenstellt. Auffällig sind auch die unterschiedlichen Optionen im Blick auf den Islam: Wo Herms sich kritisch zur „Pluralismusfähigkeit" des Islam äußert (70f), spricht sich Kreß dafür aus, „die starken Seiten des Islam" (240) herauszuarbeiten und auch dem Islam gegenüber eine „dialogische Toleranz" auf Augenhöhe zu praktizieren.

Solche durchaus widersprüchlichen Stellungnahmen im Einzelnen können nun aber den frappierenden Eindruck einer grundsätzlichen *Gemeinsamkeit* aller Beiträge nicht unterminieren, die darin liegt, dass sie alle explizit oder zumindest implizit an der Frage nach der Bedeutsamkeit des protestantischen bzw. christlichen Ethos in der heutigen pluralistischen Gesellschaft orientiert sind. Kaum ein Aufsatz, in dem nicht vom „Pluralismus" als Herausforderung gegenwärtiger theologischer Ethik die Rede ist. Diese Orientierung mag durch Vorgaben der Veranstalter an die Referenten gefördert worden sein, wie sich in der Rede von den „säkularen und pluralistischen Bedingungen" (1) in der Hg.-Einleitung des Bd.es andeutet. Dennoch fällt auf, wie einhellig die Beiträge in ihren unterschiedlichen Thematiken auf die *eine* genannte Frage und Herausforderung bezogen sind. Alle Beiträge betonen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, die charakteristische Perspektive der theologischen Ethik und ihre kulturelle Prägekraft. Schon diese Betonung ist als „Reaktion auf den wachsenden Pluralismus der Lebensformen" (263) zu interpretieren, den man – mit Rawls gesagt – als „vernünftigen", d.h. legitimen Pluralismus begreift. Gerade das letztere unterscheidet die protestantische Ethik zu Beginn des 21. Jh.s nun aber von den Entwürfen, die das 20. Jh. prägten und die wesentlich stärker am Gedanken der einen, nämlich christlichen, Wahrheit orientiert waren. Nicht die Betonung der spezifisch christlichen Perspektive ist das gegenüber z.B. Barth und Pannenberg, aber auch gegenüber einschlägigen päpstlichen Verlautbarungen Neue, sondern die Anerkenntnis der argumentativ unauflös-

baren „Rivalität von Absolutheitsansprüchen" (127), der gegenüber die christliche Theologie und Ethik nicht mehr ihre Überlegenheit, sondern bloß noch ihre Plausibilität zur Geltung bringen kann.

Nicht alle Beiträger gehen bei dieser Relativierung der christlichen Perspektive so weit wie Kreß, der mit seinem Gedanken der wechselseitigen, „dialogischen" Toleranz jegliche Überbietungsansprüche in Frage stellt. Bei Pfleiderer etwa ist durch die gleichzeitige Rede von der „Un-Verzichtbarkeit des Gewissensbegriffs" (101) und der „impliziten Theologizität des Gewissens" (112) die apologetische Schlussfolgerung von der Un-Verzichtbarkeit der Theologie in der pluralistischen Gesellschaft – nämlich als anderen Weltanschauungen überlegene Hüterin des recht verstandenen Gewissensbegriffs – implizit ausgesprochen. Doch wird auch bei Pfleiderer dieser Überbietungsanspruch im Blick auf seine allgemeine Einholbarkeit entscheidend relativiert, indem gesagt wird, „dass die Berufung auf das Gewissen die Erfahrung [!] der zuvorkommenden, vergebenden Gnade Gottes voraussetzt" (114). Charakteristisch ist auch die Rede vom (bloß) *„perspektivischen Universalismus"* (58), wie sie explizit bei Herms, der Sache nach aber auch bei Fischer (97) und Lange (134) begegnet. „Universalismus" steht hier für das anti-relativistische Festhalten am Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugungen, „perspektivisch" für die Einsicht, dass dieser Anspruch die eigene Erfahrungs- bzw. Glaubensperspektive voraussetzt und mit den Wahrheitsansprüchen anderer Überzeugungen im Wettstreit liegt.

Man mag im Blick auf diese Relativierung durchaus von einer „‚Krise' ethischer Urteilsbildung" (281) sprechen, die jede Form eines un-perspektivischen Universalismus als obsolet erscheinen lässt. Ethische Urteile können nur noch mit dem Vorbehalt in die Debatte gebracht werden: „Das ergibt sich jedenfalls aus meiner (protestantischen) Perspektive." Dennoch wäre es verkehrt, die verschieden gearteten Versuche protestantischer Ethik, gegenüber den vielfältigen im gegenwärtigen ethischen Diskurs hörbaren Stimmen ihren spezifischen Zugang zu Fragen der individuellen und gesellschaftlichen Lebensführung plausibel zu machen, als bloß reaktives Krisenphänomen abzutun. Mit Kreß sollte man die Krise vielmehr als Chance begreifen (238), da sie zu einer gewissenhaften Reflexion und Kommunikation der Grundlagen der eigenen Wertorientierung zwingt, deren Wahrheit nicht einfach behauptet, sondern argumentativ und überholbar im Diskurs mit anderen Wertorientierungen verteidigt und verbessert werden kann (und muss). Dabei ist zu berücksichtigen, dass der vernünftige Umgang mit Pluralität eine Herausforderung ist, die das Christentum von seinen Anfängen her begleitet und nicht etwa erst in einer postmodernen „Kultur des Relativismus" ihren Ursprung hat.

Schon als in dieser Form einzigartige Sammlung von Positionsbestimmungen protestantischer Ethiker stellt der Bd. eine unbedingte Bereicherung des theologischen Buchmarkts dar. Seine eigentliche Pointe führt aber noch über die Ethik hinaus, auf die ewig junge Frage, wie der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in einer säkularen Umgebung zur Geltung gebracht werden kann.

Berlin Friedrich Lohmann

Römelt, Josef: **Christliche Ethik in moderner Gesellschaft**. Bd. 2: Lebensbereiche. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 445 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–451–29995–7

Nachdem der Autor im ersten Bd. dieses Werkes die Grundlagen der christlichen Ethik dargestellt hat, wendet er sich im zweiten Bd. einzelnen Lebensbereichen zu.

Nach der Einleitung folgt im ersten Kap. mit der Überschrift: „Christliche moralische Überzeugungen – Humane Ressource der Gesellschaft heute?" ein diagnostischer Blick auf unsere Gesellschaft. Die Veränderungen in allen Lebensbereichen generieren im Menschen den Wunsch, „jede Lebensplanung unter den vorsichtigen Vorbehalt zu stellen, dass ihre Realisierbarkeit auch morgen noch möglich ist" (20). So lebt der Mensch gleichsam im Vorbehalt. Die Bereitschaft, die „Wechselhaftigkeit des Lebens" anzunehmen, „zwingt oft zu einem grundlegenden Imperativ der Vorläufigkeit" (20).

Eine Ausweitung der Wahlmöglichkeiten soll die Konflikte, die das Leben zwangsläufig mit sich bringt, entschärfen. „Die moderne Gesellschaftsgestaltung scheint von dem Gedanken fasziniert zu sein, dass gerade die Flexibilisierung des privaten Lebensraumes, also die wertfreie Eröffnung möglichst breiter individueller Handlungsalternativen insbesondere in den konflikthaften Dimensionen des menschlichen Lebens, die humanisierende Kraft der differenzierten Kultur erhalten kann." (27) Allerdings macht das „Offenhalten aller Möglichkeiten, um mit dieser Biegsamkeit den möglichen Verletzungen durch das Leben immer wieder ausweichen zu können, [...] atemlos und einsam" (29). Das ist die Spannung, die der Autor aufzeigt: auf der einen Seite die Erweiterung der Handlungsalternativen mit dem Ziel, schmerzlichen Entscheidungen bzw. Erfahrungen aus dem Weg zu gehen, auf der anderen Seite der Preis, der dafür zu zahlen ist, nämlich „Vereinzelung" und „Isolation" (30).

Auf diesem Hintergrund formuliert der Autor die Frage: „Vermag die christliche Ethik mit ihrer Sensibilität für tragende, das Leben umspannende Entwicklungen [...] aber auch für die gegenwärtigen Werte ein ganzheitliches Verständnis von Menschlichkeit und humanem Antlitz der heutigen Gesellschaft aufzuschließen?" (30)

Im sechsten Kap. mit der Überschrift „Die moralische Ressource der modernen Gesellschaft. Der realistische Umgang mit den Chancen und Grenzen der menschlichen Freiheit und die Würde der Person" (403) gibt er eine zusammenfassende Antwort. Den Beitrag der Kirche und der Theologie für eine ethische Kultur in der Gesellschaft sieht er darin, dass sie „das kritische Wissen um die Unverfügbarkeit der menschlichen Person als Ebenbild Gottes, das Gespür für die geistige Tiefe des Lebens, das sich nicht in den materiellen Belangen der Wirtschaft erschöpft, die Option für die Schwächsten und Benachteiligten" (406) einbringen. Besonders erwähnt er den „Widerstand gegen die Einseitigkeit des differenzierten Lebens" (407), von der eingangs die Rede war. Die Vermehrung der Alternativen, um Spannungen und Konflikte zu vermeiden, ist nicht ohne Weiteres zielführend. „Der Versuch der Entlastung durch Alternativen darf nicht zur alleinigen, alles beherrschenden Ausrichtung, zum einzigen Kriterium menschlichen Handelns und in diesem Sinne zum Angelpunkt der Gesellschaft werden." (407) Oder anders ausgedrückt: „Die moralische Kultur muss die eindimensionale Strategie der Vermeidung durch die ganzheitliche Mehrdimensionalität von Kreativität und Leiden ersetzen, um die Humanität an der Wurzel des komplexen Lebens heute zu sichern." (407)

An dieser Stelle sei schon angemerkt, dass der Autor in den gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen zuerst das Positive wahrnimmt. Auf die konkrete Frage z.B.: „Können die Herausforderungen der Alltagswelt von Arbeit und Familie – statt tragende Seiten des Lebens zu sein – zu bloßen Rahmenbedingungen einer letztlich am Konsum orientierten Lebenskultur werden?" antwortet er folgendermaßen: „Diese Frage ist nicht verurteilend gemeint. Denn es ist klar, dass ein solcher Versuch heute zugleich Ausdruck der ehrlichen Suche nach tragfähigem Lebensglück und gelungener Persönlichkeitsentfaltung sein will." (25)

Oder an einer anderen Stelle ausdrücklich: „Hinter der angedeuteten kulturellen Bewegung steckt eine tiefe Sehnsucht, die Sehnsucht nach Schutz vor Überforderung und nach Sicherheit. Und diese Sehnsucht zu missachten, hieße – das ist gegenüber einer allzu raschen theologischen Kritik festzuhalten! –, tiefste Anliegen der heutigen kulturellen Impulse zu zerstören. Es ist notwendig, den unabweisbaren Sinn dahinter zu begreifen." (28)

Dazu noch ein weiteres Beispiel: Nachdem er einige Veränderungen im Verständnis von Ehe und Familie in der heutigen Gesellschaft skizziert hat, die auch kritische Anfragen provozieren, formuliert er: „Jedenfalls ringt die gegenwärtige Gesellschaft um den Sinn der Bindung in der Liebe, um die Erfahrung der Beheimatung, die damit zusammenhängt. Und sie kämpft um einen Raum für die Familie, die sie mit ihren eigenen Zwängen weit an den Rand ihres lebendigen Lebens gedrängt hat – ihres Lebens, das doch vom Gleichgewicht der Generationen so unbedingt und unübersehbar abhängig ist." (53)

All das zeigt, dass es dem Autor wichtig ist, in den gesellschaftlichen Veränderungen positive Anliegen und Impulse wahrzunehmen, so z.B. die Sehnsucht nach Freiheit und nach Erfüllung der Lebenshoffnungen, wobei er auch deutlich die negativen und zerstörerischen Tendenzen beim Namen nennt.

Kennzeichnend ist weiterhin, dass er die christliche Botschaft bzw. den Glauben an Gott als Ressource für eine menschenwürdige Gestaltung der modernen Gesellschaft sieht. „Die moralischen Überzeugungen, die aus dem christlichen Glauben getragen sind, werden so zu konkreten Ressourcen für die menschliche Gesellschaft von heute – Ressourcen der Humanität, welche ihre personale Integration ermöglichen helfen." (18) Der Begriff Ressource ist ein Schlüsselwort, das häufig auftaucht – so in allen Kapitelüberschriften.

Den Hauptteil des Buches bilden die Kap. 2 bis 5, in denen R. die Themen: Liebe, Ehe und Familie, Gesundheit und Krankheit, christliche Umweltethik und gerechter Friede behandelt. Den Abschluss bildet ein kurzes Kap. mit Gedanken über das Gebet.

Im Anhang finden sich Konkretisierungen der im ersten Bd. vorgestellten „grundsätzlichen Ausführungen zum Verständnis des Aufbaus und der Gestaltung der modularisierten Studiengänge in der Theologie" (414) auf das Fach Moraltheologie hin.

Den breitesten Raum nimmt das Kap. 3 ein (200 Seiten). Folgende Themen werden dort behandelt: Patientenautonomie, Menschenwürde, Embryonenschutz und Lebensschutz, Pränataldiagnostik, Präimplantationsdiagnostik, Stammzellenforschung, Gentechnik, Organtransplantation, Sterbehilfe.

Im Kap. über Ehe und Familie finden sich längere Abschnitte zu den Themen: Sexualität, Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe und auch Gewalt in der Familie. Das Thema verantwortlicher Elternschaft nimmt nur sehr wenig Raum ein.

Die Kap. 4 (Umweltethik) und 5 (Friedensethik) umfassen jeweils nur 30 bzw. 50 Seiten.

In diesen Kap.n wechseln Passagen, in denen R. in der Darstellung und der Argumentation sehr ins Detail geht, mit anderen Abschnitten, in denen er bei allgemeinen Überlegungen bleibt. Er vermeidet oft konkrete Zuspitzungen und fordert den Leser heraus, weiter zu den-

ken und sich aufgrund seiner Darlegungen ein eigenes Urteil zu bilden.

Der Autor lässt sich in zweifacher Weise von positiven Perspektiven leiten: Die erste liegt darin, dass er in den vielfältigen Veränderungen in der Gesellschaft, in den unterschiedlichen Bestrebungen und Suchbewegungen sehr bewusst die positiven Impulse und Anliegen hervorhebt, ohne zu verschweigen, dass sich darin häufig auch ein Verlust an Humanität findet. Die andere positive Perspektive zeigt sich darin, dass er die christliche Botschaft als Ressource für die Humanisierung der Gesellschaft und als Antwort auf die Grundsehnsucht der Menschen darstellt. Faszinierend ist seine Begabung, seine Gedanken in einer großen Bandbreite von sehr anschaulichen Formulierungen darzulegen, sodass ich das Buch mit großem Interesse und großem Gewinn gelesen habe.

Fulda Gerhard Stanke

Meyer-Ahlen, Stefan: **Ethisches Lernen**. Eine theologisch-ethische Herausforderung im Kontext der pluralistischen Gesellschaft. – Paderborn: Schöningh 2010. 185 S., kt € 26,90 ISBN: 978–3–506–76902–2

Mit seiner im Sommersemester 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt als Diss. angenommenen Studie *Ethisches Lernen* klinkt sich Stefan Meyer-Ahlen aus theologisch-ethischer Perspektive in die aktuelle Bildungsdebatte ein. Die Frage, welche Rolle der christliche Glaube im Prozess des ethischen Lernens spielt, ist Gegenstand der rund 200 Seiten umfassenden lesenswerten Studie. Im Kern geht es dem Vf. darum, das Attraktivitätspotential von Religion im Kontext der Bildungsdebatte zu verdeutlichen. Für den ethischen Lernprozess – um ein zentrales Ergebnis der Untersuchung vorwegzunehmen – ist Religion nach Ansicht M.-A.s keine notwendige Voraussetzung, jedoch offeriere sie einen „Mehrwert", der Wertvolles für das Gelingen ganzheitlicher Bildung bereithalte. Der Vf. zeigt sich davon überzeugt, dass das von ihm diagnostizierte Desiderat der Ganzheitlichkeit des ethischen Lernprozesses durch die christliche Botschaft beseitigt werden könnte. Dieses Potential christlicher Botschaft klarer herauszustellen, sei eine wichtige aktuelle Herausforderung für Theologie, Verkündigung und Seelsorge, so das Fazit des Vf.s.

Was genau den erwähnten „Mehrwert" von Religion für den ethischen Lernprozess ausmacht, verdeutlicht M.-A. schrittweise: „Die Untersuchung will so am konkreten Paradigma des ethischen Lernens entlang die gegenwärtige Spannung im Bildungsdiskurs in Bezug auf die Dimensionen des Moralischen und des Religiösen tiefer zu erfassen versuchen." (29)

Primärer Bezugspunkt der Überlegungen ist dabei nicht der Lernort Schule, sondern der lebensgeschichtliche Kontext im Allgemeinen.

Nach begrifflichen Erläuterungen zum Terminus des ethischen Lernens, also der Frage, wie Menschen lernen, richtig zu urteilen, zu handeln und gut zu sein, skizziert der Autor im ersten (25–104) von insgesamt drei Kap.n unterschiedliche humanwissenschaftliche Auffassungen des ethischen Lernprozesses und nimmt eine hilfreiche und nachvollziehbare Systematisierung in vier Gruppen vor. Neben den beiden stark kognitiv akzentuierten Konzepten, dem kantischen Moralpädagogikkonzept des formalen Lernens und dem entwicklungspsychologischen Konzept, wie bspw. dem stark rezipierten, von Lawrence Kohlberg entwickelten Stufenmodell der Moralentwicklung, erläutert M.-A. psychologisch-psychoanalytische Entwürfe. Während bei den genannten Ansätzen die Art und Weise der Entfaltung ethischer Kompetenzen im Vordergrund steht, rückt bei weiteren zu einer Gruppe zusammengefassten moralpädagogischen Konzeptionen der Aspekt des inhaltsorientierten Lernens in den Vordergrund. Die darunter subsumierten Ansätze weisen trotz der erwähnten gemeinsamen Fragestellung recht unterschiedliche Ausprägungen auf. Wie ethisches Lernen als Vermittlung inhaltlicher Wertvorstellungen verstanden wurde, demonstriert der Vf. zunächst exemplarisch an den Überlegungen des Pädagogen Friedrich Wilhelm Foerster, der mit Hilfe der „induktiven Pädagogik" die Herausbildung eines dezidiert christlichen Charakterideals favorisiere. Wolfgang Brezinka rekurriere v. a. auf christliche Tugenden und Grundwerte und plädiere wie Foerster für die Verortung ethischer Lernprozesse im konkreten Alltag der Menschen. Der dritte von M.-A. erläuterte Ansatz bringt die narrative Dimension als Möglichkeit eines inhaltlich orientierten Zugangs zum ethischen Lernen ins Spiel. M.-A. betont, dass erst hier die „Herausforderungen des modernen, pluralistischen und auf Freiheit bezogenen Kontextes" (107) ganz aufgenommen würden. Denn den Vertretern narrativer Ethik zufolge besteht das Potential von Literatur für ethische Lernprozesse nicht in direkter sittlicher Unterweisung, sondern vielmehr in der Öffnung neuer Erfahrungsdimensionen, die zu rationalen Erkenntnissen noch einmal alternative Zugänge ermöglichen. M.-A. schließt seine Ausführungen zur narrativen Ethik mit einem Abschnitt über die von Johann Baptist Metz unter dem Begriff Compassion versammelten Überlegungen. Unter Verweis auf ein vom Gedanken der Compassion motiviertes Schulprojekt reflektiert der Vf., welche Perspektiven sich unter dem Vorzeichen der Compassion – der „Mit-Leidenschaft" – für das ethische Lernen ergeben. Schließlich benennt er ein viertes Konzept ethischen Lernens, das sich im Prozess der Enkulturation vollzieht und somit die Perspektive der Einbindung des Einzelnen in den gesellschaftlichen Kontext in den Vordergrund rückt. Eine kurze Skizze des sozialwissenschaftlichen Ansatzes ethischen Lernens bei Emile Durkheim dient dabei als Folie für verschiedene Aktualisierungen, die ethisches Lernen als Kulturerziehung begreifen wollen.

Jede dieser vier Modell-Beschreibungen ethischen Lernens schließt der Vf. mit einer knappen Reflexion über die jeweilige „Offenheit für Religion" und die „Dimension des Glaubens" ab. Religion orientiere, motiviere, entlaste, ermutige, stabilisiere und fördere die Erfahrung von Gemeinschaft, zudem biete sie Tugenden und Vorbilder sowie klare ethische Wertvorstellungen an. Und nicht zuletzt könne die Nächstenliebe als der Grundimpuls verstanden werden, „von dem her ethisches Lernen inhaltlich zentrale Bestimmung erfährt" (98).

Diese Aspekte grundieren den eigentlichen hermeneutischen Horizont der Darstellung unterschiedlicher Modelle ethischen Lernens, den der Vf. im zweiten, sehr kurzen Kap. (105–114) – das vielleicht besser als Zusammenfassung ins erste Kap. integriert hätte werden können – unter der Überschrift *Ethisches Lernen in freiheitlicher, pluralistischer Gesellschaft: Zwischen der Suche nach moralischer Sicherung differenzierter Kultur und postsäkularer Offenheit* noch einmal explizit macht. Nun geht es M.-A. um die Frage, „wie die Beziehung zwischen dem Ringen um das moralische Fundament einer offenen, komplexen Lebenswirklichkeit und ihre Neugier für religiöse Tiefe, ihr Tasten danach, ihr neu erwachtes Gespür ein wenig verstanden und gedeutet werden kann" (108). Resümierend spricht der Vf. der Religion bestimmte Potentiale zu, so z.B. eine „versöhnende[n] Dynamik mitten in den gegensätzlichen Erfahrungen der Möglichkeit und Gefährdung des moralischen Wachstums" (109). Der Glaube halte darüber hinaus „antagonistischer Vielfalt" (ebd.) stand und – dieser Aspekt wird mehrfach betont – rekurriert v. a. auf die Freiheit des Menschen. Beschlossen wird das zweite Kap. mit der Formulierung sechs „sehnsüchtige[r] Formeln" (112), die zum Ausdruck bringen sollen, was sich die moderne Kultur von der Welt des Glaubens erhofft. Es sind dies, M.-A. zufolge, die Dimensionen von Freiheit, Verantwortung, Akzeptanz, Beziehungsfähigkeit, Orientierung und Versöhnung.

Mit dem dritten Kap. wechselt der Vf. die Blickrichtung. Er benutzt nun die „Sehnsuchtsformeln gegenwärtiger neuer Sensibilität für die religiöse Wirklichkeit" (115) als Folie, um Wandlungsprozesse theologischer Ethik im Nachgang zum Zweiten Vatikanum deutlich zu machen. Zunächst wendet er sich dem Konzept Hans Rotters zu, das in der Beziehungsdimension, im relational-dialogischen Moment die zentrale und entscheidende Kategorie der Moraltheologie erkennt. Diese Dimension der Verwiesenheit auf den Anderen werde noch einmal religiös erweitert und fundiert durch die Gnade Gottes. Insofern erhält nach Rotter die sittliche Handlung selbst den „Charakter eines Vollzugs von Glauben und Unglauben" (124). In einem zweiten Schritt flankiert M.-A. Rotters Ansatz einer dialogisch-relationalen Moraltheologie durch den Ansatz theonomer Autonomie bei Franz Böckle und die Perspektive autonomer Moral bei Alfons Auer, um so die Spannung menschlicher Existenz zwischen Autonomie und Verwiesenheit auf Gemeinschaft im Horizont der Heilszusage Gottes deutlich zu machen. Dabei erläutert M.-A. auch Auers Überlegungen für ein christliches Konzept ethischen Lernens. Die Dimensionen der Beziehung und der Freiheit werden in einem weiteren Abschnitt durch die Dimension der Versöhnung ergänzt. Damit rückt die Erfahrung des Scheiterns im ethischen Lernprozess ins Blickfeld. M.-A. verweist dabei auf die Überlegungen zur Tragik des menschlichen Scheiterns von Eugen Drewermann, der das Gottesgeschenk der Gnade als Weg aus der Angst versteht und davor warnt, Gott darauf zu reduzieren, letzter Maßstab für Sittlichkeit zu sein. Die Gnade ermöglicht laut M.-A. letztlich die Autonomie und Freiheit des Menschen und gewährt Vergebung für den Fall ihres Scheiterns.

In seinem Resümee macht der Vf. noch einmal gut die Desiderate der von ihm im ersten Kap. beschriebenen Verstehensweisen des ethischen Lernens deutlich und fordert, eine „Kraftquelle zur Entwicklung zu erschließen, verschiedene Wege in den Blick zu nehmen und je nach situativem Kontext auszuwählen und integrierend zu beschreiten" (165). Der Religion schreibt der Vf. schließlich das Potential zu, Ganzheitlichkeit, die in allen humanwissenschaftlichen Konzepten als Desiderat aufscheint, zu stiften. Schließlich unterstreicht M.-A., dass der christliche Glaube sich als „hilfreicher Raum" für gegenwärtige Prozesse ethischen Lernens erweist. M.-A. zeigt sich davon überzeugt, dass der christliche Glaube „ausgezeichneter Gesprächspartner" „für die gegenwärtige Suche nach den Fundamenten der freiheitlichen Kultur und der Weitergabe ihrer moralischen Ressourcen" (167) ist.

Leserinnen und Lesern aus ganz unterschiedlichen Kontexten, die sich mit dem Prozess des ethischen Lernens und den dafür möglicherweise fruchtbar zu machenden religiösen Ressourcen beschäftigen wollen, sei M.-A.s Studie empfohlen. Das erste Kap. verschafft in kompakter Form einen fundierten Überblick über verschiedene Modelle ethischen Lernens und berücksichtigt dabei Entwürfe aus Philosophie, Pädagogik, Psychologie und Soziologie. Störend wirken in diesem Kap. – das sei nur ganz am Rande erwähnt – lediglich die z.T. sehr langen Zitate. Der zweite große Teil zeigt auf, was der christliche Glaube zum ethischen Lernprozess beitragen kann. Wünschenswert wäre eine methodisch bessere Verzahnung der beiden großen Teile der Studie gewesen. Es gelingt dem Vf. zwar, deutlich zu machen,

dass es ihm darum geht, die „Konvergenz" (115) zwischen Nachfrage (Suchbewegungen gegenwärtiger Kultur) und Angebot (Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil) aufzudecken. Allerdings fragt man sich, warum er dafür gerade diese vier Ansätze nachkonziliarer Moraltheologie (Rotter, Böckle, Auer, Drewermann) auswählt und nicht auch jüngere Entwürfe, von denen er einige bereits im ersten Kap. erwähnt hat, ins Gespräch bringt. Nichtsdestotrotz hat der Vf. mit seiner Studie überzeugend dargelegt, dass ethisches Lernen ein zentrales Anliegen theologischer Ethik darstellt. Zugleich hat er theologische Ethik als eine umsichtige und interdisziplinär reflektierende Gesprächspartnerin im aktuellen Bildungsdiskurs profiliert und wertvolle Impulse formuliert, wie sie sich an den Debatten um ethisches Lernen beteiligen kann und soll.

Münster Katharina Klöcker

Unerfüllter Kinderwunsch. Assistierte Fortpflanzung im Blickfeld von Medizin und Ethik, hg. v. Stephan E. Müller / Ingolf Schmid-Tannwald / Otto P. Hornstein. – Münster: LIT 2008. 153 S. (Glaube und Ethos. Theologie im interdisziplinären Dialog, 5), brosch. € 16,90 ISBN: 978–3–8258–0097–0

Der vorliegende Bd. ist das Ergebnis einer Tagung zum Thema Fortpflanzungsmedizin, die der Moraltheologe Stephan E. Müller an der Kath. Univ. Eichstätt in Zusammenarbeit mit den „Ärzten für das Leben" und dem „Netzwerk Leben" 2007 durchführte. Ziel der Veranstaltung war es, angesichts der Fragen nach Wert und Würde des Menschenlebens in den Anfängen seiner Entwicklung sowie nach der angemessenen Art der Weitergabe bzw. Fortpflanzung des menschlichen Lebens Perspektiven aus medizinischer, philosophischer und theologischer Sicht aufzuzeigen, die in den Beiträgen des vorliegenden Bd.es dokumentiert sind.

Ulrich Noss vom Zentrum für Reproduktionsmedizin BBN München zeigt eingangs Möglichkeiten und Grenzen der assistierten Reproduktionstechniken auf und bietet damit den Sachstand, auf dem die weiteren Reflexionen möglich sind. Seinen Einblick in die Praxis stellt er in den Kontext einer Analyse des Problems der Kinderlosigkeit. Dabei bezieht er sich sowohl auf Kinderlosigkeit als individuelles Schicksal als auch auf „das demographische Problem der allgemeinen Kinderlosigkeit, die sich in den letzten dreißig Jahren sozusagen verdoppelt und verdreifacht" habe (10). Zu unterscheiden seien vier verschiedene Formen der Kinderlosigkeit: partnerlose Kinderlosigkeit, gewollte Kinderlosigkeit, ambivalente Kinderlosigkeit („Aufschieber"), ungewollte Kinderlosigkeit (12/13). N. schließt aus den gezeigten Daten, die Zunahme der gesellschaftlichen Kinderlosigkeit sei signifikant durch den Anstieg von Partnerlosigkeit bedingt; ein Anstieg der ungewollten Kinderlosigkeit sei nicht belegbar (12). Außerdem weist er auf einen Zusammenhang zwischen dem Inkrafttreten des „Gesundheitsmodernisierungsgesetzes" 2004 und dem Absinken der Geburtenzahl in Deutschland um ca. 15.000 Kinder pro Jahr hin (39).

Es folgen Ausführungen über Fruchtbarkeitsstörungen bei Mann und Frau sowie eine Beschreibung des Vorgehens in der Behandlungspraxis über Optimierung der natürlichen Empfängnis bis hin zur assistierten Reproduktion. Detailliert werden In-vitro-Fertilisation (IVF), Embryotransfer, Intra-cytoplasmatische Spermien-Injektion (ICSI) und Kryokonservierung dargestellt und die Behandlungsresultate im Hinblick auf den Zusammenhang von Geburtenrate und „Embryoqualität" (30), auf die Geburtenrate insgesamt sowie „belastende ‚Begleiterscheinungen' der Fehl- und Mehrlingsgeburten" betrachtet (24). Als wesentlicher Faktor für die Geburtenrate wird das Alter der Frau genannt, aber auch die Entwicklung des extrakorporalen Embryos. Bzgl. des letzteren geht N. auf Präimplantationsdiagnostik (PID) und Polkörperdiagnostik sowie die Identifizierung eines entwicklungsfähigen Embryos aufgrund morphologischer Kriterien ein, die in unterschiedlichem Maße hilfreich seien, Fehlgeburten zu verhindern. Als gesundheitliche Risiken der Mutter werden abdominale Infektionen (0,5%), abdominale Blutungen (0,2%), Überstimulationssyndrom (1%) und Mehrlingsschwangerschaften (28%) genannt. Psychosoziale Probleme werden genannt, aber nicht im Einzelnen ausgeführt. Risiken für die Kinder bestehen nach Noss hauptsächlich durch die Frühgeburtlichkeiten bei Mehrlingen sowie aufgrund der gegebenen Missbildungsrate.

Während in den folgenden Beiträgen eher kritisch auf die IVF geschaut wird, betont N., man solle die ungewollt kinderlosen Paare „etwas mehr ermuntern, sich notwendigen Untersuchungen und Behandlungen zu unterziehen" (14). In seinem Ausblick beschreibt er die modernen Techniken als „sehr effektive Behandlungsform der ungewollten Kinderlosigkeit" (39). Verbesserte Analysemöglichkeiten würden in Zukunft dazu führen, den gesamten Chromosomenbestand einer Eizelle zu untersuchen und so Eizellen mit dem Entwicklungspotential zu einem entwicklungsfähigen Embryo zu identifizieren, was wiederum Mehrlingshäufigkeit sowie Fehlgeburtenrate zu verringern helfe. Besonders zwei Botschaften sind N. wichtig: Zum einen könne nicht oft genug auf die biologischen Grenzen der Fruchtbarkeit hingewiesen werden, sodass Paare mit Kinderwunsch diesen möglichst nicht zu weit nach hinten verschieben sollten. Zum anderen müsse eine Gesellschaft Paaren mit dringendem unerfülltem Kinderwunsch unabhängig von ihrer finanziellen Ausstattung Familiengründung durch assistierte Reproduktionstechniken ermöglichen.

Ein ganz anderer Zugriff auf das Thema zeigt sich in dem interessanten Beitrag von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, Religionsphilosophin an der TU Dresden, in welchem sie über das „Machen" eines Kindes zwischen Liebe und Labor nachdenkt. Eingeordnet in den Kontext der Postmoderne und die Möglichkeiten von Reproduktionstechniken sowie vorgeburtlicher Diagnostik beschreibt Gerl-Falkovitz Kinder als „mit großer Selbstverständlichkeit ‚gemacht'" (43): „Kinder ‚gibt es' nicht einfach mehr. ‚Es gibt' drückt ja eine Gabe und einen Geber, auch die Überraschung des Beschenkten aus." (42)

Unter der Überschrift der Scheu vor dem „Leidwesen Mensch" betrachtet sie die Konflikte, die sich im Umfeld der vorgeburtlichen Diagnostik und damit verbundenen Entscheidungssituationen finden, denen sie sich über das „nicht gesunde Kind und seinen verletzlichen Anfang, den nicht gesunden Embryo" (43) nähert. Den zuoberst liegenden Konflikt zwischen Lebensrecht des Kindes und Wunsch der Mutter nach einem gesunden Kind sieht sie verortet in einem zweiten, gesellschaftlichen Zwiespalt: „Was ‚alle' denken, überrollt sozusagen mentalitätsmäßig das Individuum, sofern es sich nicht ausdrücklich dagegen wappnet. Was aber heute ‚alle' zeitgeistig empfinden, ist der Konflikt [...] von gegensätzlichen menschlichen Haltungen: der Zwiespalt zwischen Annehmen und Verweigern des Ungeplanten, zwischen Austragen und Verändern des Unerträglichen, zwischen Erleiden und Abschaffen." (45) Im Weiteren beschreibt G.-F. die Struktur der in diesem Zusammenhang auftauchenden Mitleids-Argumentation, die „bedrängend" werde, wenn „unter Berufung auf das Mitleid nicht das Leiden, sondern der Leidende abgeschafft" werde (45).

Solche Fragen stellten sich aber jenseits des Mitleids auch für die Annahme von Kindern überhaupt. G.-F. stellt fest: „[...] ja vielleicht ist nichts so gefährdet wie ein ‚Wunschkind'" (47), wenn Eltern ihr Kind nach einem Modell formen wollen, das mehr ihren Wünschen als dem Wesen des Kindes entspricht, und hier ihre Macht ausnutzen, auch wenn dies unter dem Anschein von Sorge geschieht. Kinder aber erhalten, so G.-F., zwar leibliche und seelische Vorgaben von ihren Eltern. Aber „auch Eltern müssen das Kind in seiner ihm eigenen Lebendigkeit erst (unabschließbar) kennen lernen; es ist gerade nicht ihr gezieltes ‚Produkt'." (50) Auch das Kind selbst müsse später sich, seine Endlichkeit, seine Mitte und sein Können annehmen. Im Rekurs auf Heidegger formuliert sie, die Geburt sei ein „Vorlaufen in das Leben" (48). Und genau die Geburt, den Anfang beschreibt G.-F. als „nächtig", indem sie dem Menschen entzogen und nicht für ihn einholbar ist. Hier stellt sie Leben als gegebenes und dennoch selbstständiges dar. Es handle sich, woher das Leben auch immer komme, um eine Gabe des Selbstseins, eine Gabe der Autonomie (50). Ihre phänomenologischen Überlegungen überführt sie dann in theologisches Nachdenken über das Geheimnis des Anfangs, das sie als „Seligkeit, Verlorenheit, Neubeginn, Voll-Endung aus währender, unversieglicher göttlicher Anfangskraft" (55) ausfaltet. Diese Gedanken wiederum bilden den Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit dem Kind als Gabe und Aufgabe, an die G.-F. sich über Levinas, Montessori und Blochs Hoffnung annähert. Sie schließt: „Das Kind lebt jenseits der Arbeit und stammt nicht aus Arbeit; es ist aus seinem Dasein heraus gerechtfertigt, unbeschadet seiner möglichen Versehrtheit, die wir scheuen, obwohl sie durchgängiges Kennzeichen der jetzigen Existenz ist. So wird gerade der Umgang mit dem Kind zum Maßstab einer Kultur: Kennt sie, übernimmt sie dessen ‚allgerechtfertigtes' Dasein?" (58)

Vom Ursprung des Kindes spricht auch *Stephan E. Müller*, Moraltheologe an der Kath. Univ. Eichstätt, und nimmt für eine ethisch-theologische Betrachtung der IVF die Frage zum Ausgangspunkt, ob Kinder Frucht einer Schenkung oder Ergebnis eines technischen Eingriffs sein sollten. Der Beitrag ist im Wesentlichen eine Auseinandersetzung mit der Instruktion *Donum vitae* der Glaubenskongregation von 1987 und löst den Anspruch ein, angesichts der Würde menschlichen Lebens über die angemessene Form der Fortpflanzung nachzudenken, der im Vorwort des Bd.es formuliert ist. M. betont in einer kurzen Einführung in das dem Beitrag zugrunde liegende Verständnis von Ethik neben deren Aufgabe, Orientierung zu geben, ausdrücklich auch den Anspruch der Ethik, verbindliche normative Vorgaben zu formulieren. Zudem macht er deutlich, dass *Donum vitae* „sich nicht als Ausdruck einer Sondermoral versteht, sondern als Vorlage eines Ethos, das nicht allein mit Begründungen aus der Sicht des Glaubens, sondern ebenso mit Gründen aus der Vernunft argumentiert und insofern auch die Menschen weltweit erreichen möchte, die die Voraussetzungen des katholischen oder christlichen Glaubens nicht teilen" (64). Für den christlichen Kontext bezieht er die gemeinsamen Stellungnahmen der EKD und der DBK zu bioethischen Fragen mit in seine Überlegungen ein. Außerdem ist die Stellungnahme der Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz von 2005 Gegenstand der Untersuchung. Sie bildet den Gegenpol zur Instruktion.

Der Beitrag bietet einen guten Einblick in die Struktur, Argumentation und Hauptaussagen von *Donum vitae*. M. beginnt mit drei der Instruktion zugrunde liegenden anthropologischen Grunddaten: a) Der Mensch als substantielle Leib-Seele-Geist-Einheit: Da der Leib konstitutiver Teil der Person sei, nämlich deren sichtbare Gestalt, könne „der Leib nicht allein aus naturwissenschaftlicher Sicht als Gefüge von Geweben, Organen und Funktionen angesehen, bewertet und behandelt werden" (67); b) der Mensch als Person ist „jemand" und nicht „etwas": mit Bezug auf J. Ratzinger führt M. aus, den Fortpflanzungstechniken wohne eine Logik der „Produktion von Gegenständen" inne, die den, der produziere, über den stelle, der produziert werde. Dieses Verhältnis aber widerspreche der Würde der Person, die niemals nur als Objekt behandelt werden dürfe; c) Geschlechtlichkeit ist auf Ehe hin ausgerichtet: Die Ehe werde als Gemeinschaft von Mann und Frau verstanden, die auf gegenseitige Liebe und Erzeugung von Nachkommenschaft ausgerichtet sei. Als „der Ort der lebenslang treuen Liebe" stelle sie den „schützenden Umraum dar, in dem das ganzheit-

liche und vorbehaltlose gegenseitige Sich-Schenken in der leiblichen Vereinigung zum Ausdruck" (68) komme.

Diese Thesen führt M. näher aus und lässt sie in die Hauptaussagen der Instruktion münden: Schutz der menschlichen Person von Anfang an, d.h. vom Augenblick der Befruchtung der Eizelle an. Argumentiert wird mit Identitäts-, Kontinuitäts- und Potentialitätsargumenten. Daraus ergibt sich, dass weder verbrauchende Embryonenforschung noch die IVF erlaubt sind. Für die IVF wird argumentiert, dass die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung unlösbar miteinander verknüpft seien, was den Sinnausrichtungen der ehelichen Sexualität entspreche und verantwortliche Elternschaft begründe. In diesem Sinne soll das neue menschliche Leben Frucht der Liebe seiner Eltern und „Ergebnis einer Schenkung" (73) sein, nicht Produkt eines technischen Eingriffs. Letzteres erniedrige den Menschen zum Objekt einer wissenschaftlichen Technologie. M. würdigt die Instruktion in zwei Schritten. Zunächst die Instruktion selbst, dann, nach einem Exkurs zu den Ausführungen der Ethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz von 2005, die Aussagen der Instruktion im Kontext der weiteren Entwicklung. Der Exkurs bezieht sich auf die im Bericht der Ethik-Kommission ausgeführten Risiken der Reproduktionsmedizin sowie auf die darin enthaltene Forderung nach einer Revision des Embryonenschutzgesetzes und des Stammzellgesetzes. In beiden Schritten der Würdigung schließt sich der Autor der Instruktion an und mahnt für die berührten Fragen mit Ratzinger eine Zusammenarbeit von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie an, in der „die Frage nach dem Einzelnen nicht den Blick nach dem Ganzen verdrängt." (87)

Eher allgemeine Ausführungen zu den gesellschaftlichen Entwicklungen im Kontext der Bioethik finden sich bei *John M. Haas*, dem Präsidenten des *National Catholic Bioethics Center* in Philadelphia, wobei durchaus offen bleibt, was eigentlich unter Bioethik verstanden wird. Er geht aus von einer „Welt, in der der Mensch zur Ware wird", die „eine Welt ohne Embryonenschutzgesetz" und in den USA zu finden sei (91). Die Familie wird als der ursprüngliche Ort der Pflege der Menschlichkeit und des Geheimnisses beschrieben, an dem die Menschlichkeit heutzutage aber aufs Schlimmste angegriffen werde. Durch die künstliche Befruchtung werde das menschliche Leben, das einst als Geschenk betrachtet wurde und im den Blicken anderer entzogenen Schoß der Familie entstand, „zahllosen menschlichen Entscheidungen überlassen, die darüber urteilen, ob dieses oder jenes Leben erhaltenswert" sei. „Zudringliche Augen und Hände mischen sich in den ehrfürchtigsten Moment eines einzelnen Lebens ein, nämlich in den Moment, in dem ein neuer Mensch aus Nichts ins Leben gerufen wird. Die Kirche erlebt mit Schrecken, wie der den Menschen umgebende Schleier des Geheimnisses dem Schoß der Familie entrissen wird." (92/93)[1]

H. bezieht sich wie Müller auf *Donum Vitae* und schließt daraus: „Wenn im Labor ein neues Leben von Fachleuten mit Labortechniken gezeugt wird, entsteht das Kind aus einem manipulativen, unpersönlichen Akt und wird von Anfang an von anderen dominiert. Liebe wird durch Macht ersetzt." (93) Weiterhin rezipiert er das II. Vaticanum, Kant und Hippokrates, Ratzinger und Johannes Paul II., um seine Ausführungen in einen breiteren Kontext zu stellen. Er stellt den Zusammenhang zwischen medizinischen Möglichkeiten, gesellschaftlichen Wünschen und ökonomischen Folgeerscheinungen her, berichtet von Samenbanken, Eizellspender-Agenturen, Leihmüttern und einer Unternehmerin, die die Erzeugung von Embryonen mit besonders wünschenswerten Erbanlagen arrangiert, und zeichnet damit ein Szenario, das eigentlich niemand wollen kann. Viele der aufgezeigten Tendenzen und Probleme sind durchaus richtig beobachtet und wert, dargestellt zu werden. Insbes. ist der Blick in ein Land, in dem andere Regulierungen gültig sind, lohnend. Auch der Zusammenhang zwischen den neuen Möglichkeiten, dem Umgang damit und der Ökonomie ist für das Gesamtthema außerordentlich interessant. Allerdings ist schade, dass H. wenig argumentiert und differenziert klärt oder auch abwägt. Der Text bringt seine Empörung über das, was geschieht, zum Ausdruck und hat im Ganzen einen mahnenden Charakter. In einem sonst sachlich argumentierenden Bd. wirkt dieser Text eher fremd.

Otto P. Hornstein, emeritierter Prof. für Dermatologie und Venerologie, und *Stephan Rose*, Anästhesist, befassen sich in ihrem Beitrag mit einem Thema, das häufig als Gegenentwurf zur künstlichen Befruchtung bei unerfülltem oder risikobelastetem Kinderwunsch in die Diskussion eingebracht wird: mit der Adoption. Die beiden Autoren gehen davon aus, dass angesichts der Möglichkeiten der IVF kaum mehr auf die Alternative einer Adoption verwiesen werde, wenn Paare sich in eine Kinderwunschberatung begeben. Nach der Darstellung aktueller sozialer und rechtlicher Aspekte von Adoptionen unternehmen H. und R. einen historischen Blick auf Adoptionen und kommen zu dem Schluss, dass diese heute eher eine Ausnahme geworden seien. Gründe dafür sehen sie in der hohen Zahl von Schwangerschaftsabbrüchen, gesellschaftlichem Unverständnis für die Freigabe eines Kindes zur Adoption und der gesellschaftlichen Akzeptanz von Alleinerziehenden, wobei der letzte Punkt anders als die ersten beiden durchaus positiv gesehen wird. Auch die langen Wartezeiten für adoptionswillige Eltern sowie das bereits erwähnte angenommene Desinteresse von Ärzten, betroffene Eltern auf die Adoptionsmöglichkeiten hinzuweisen, werden als mögliche Gründe angeführt. Wichtig ist ihnen, dass die Grundfrage der Adoptionen der Grundfrage der IVF entgegengesetzt sei, da es darum gehe: „Wie kann ein hilfloses Kind möglichst verantwortungsbewusste Eltern bekommen?" (114) Es finden sich interessante Hinweise im Beitrag von H. und R. Allerdings gehen m. E. auch einige Punkte durcheinander, hinsichtlich derer es hilfreich gewesen wäre, jemanden aus der Adoptionsvermittlungspraxis hinzuzuziehen. Gerade weil es bei der Adoptionsvermittlung vornehmlich um das Kindeswohl geht, kommen Paare mit unerfülltem Kinderwunsch in der Praxis gar nicht unbedingt als annehmende Eltern infrage. Ebenso selten wird man tatsächlich den Fall finden, den die Autoren für ältere Paare vorschlagen: „etwa wenn beruflich erfolgreiche Ehepaare bzw. -frauen im 4. Lebensjahrzehnt ihre Ein-Kind-Familie durch ein Adoptivkind vergrößern möchten" (117). Auch wenn dies keine gesetzliche Regelung ist, so liegt die Altersgrenze für Adoptiveltern in der Praxis in der Regel bei etwa Mitte dreißig. Es gibt eine lange Warteliste adoptionswilliger Eltern, für die es in Deutschland gar nicht genug Kinder gibt. Insofern ist fraglich, ob die Adoption wirklich eine reale Alternative für viele Paare mit Kinderwunsch sein kann, selbst wenn alle Reproduktionsmediziner dahingehend beraten würden. Die Autoren verweisen im Hinblick darauf auf den Zusammenhang von steigenden Zahlen von Schwangerschaftsabbrüchen und sinkenden von Adoptionsfreigaben. Inwiefern dieser besteht, ist allerdings eine komplexe Frage, die erst noch genau zu untersuchen wäre.

Theresia Maria De Jong, Journalistin und Autorin, sucht in ihrem Beitrag einen ganz anderen Zugang zur Frage nach der Angemessenheit künstlicher Befruchtung. Ihre Betrachtung konzentriert sich auf die energetischen und emotionalen Umstände der Zeugung und deren Folgen für den Embryo, die entstehende Person. Der Blick auf das Ganze sei wichtig, der Blick darauf, dass der Embryo von Anfang an ein sich entwickelnder Organismus sei, dessen Erscheinungsbild, nicht aber sein Wesen sich verändere, und dass es eine Erinnerung an die Zeugung gebe, ein Gedächtnis der ersten Zellteilung, das die Zellen einander weitergeben und das bis in die Persönlichkeit des geborenen Menschen hineinreicht. Die künstliche Befruchtung ist dann im Gegensatz zum heroisch überstandenen langen und gefahrvollen Weg des Spermiums zur Eizelle, die dann das eine erwähle und einlasse, in verschiedener Hinsicht ein traumatisches Ereignis, das Psychotherapeuten heute bereits im Gespräch mit durch IVF und ICSI entstandenen Kindern erkennen könnten. Diesen Aspekt betont sie im Verbund mit naturwissenschaftlichen Befunden über Imprinting-Probleme und die Veränderung von Genen in künstlicher Umgebung als hochproblematisch. Sie berichtet außerdem den Traum eines durch ICSI gezeugten Mädchens von seinen eingefrorenen Geschwistern, denen geholfen werden müsse. D. J. bezieht sich auf eine phänomenologische Embryologie und auf Aussagen im Kontext vorgeburtlicher Psychologie und appelliert dazu, dem Verhältnis von Geist und Körper systematisch wieder mehr Aufmerksamkeit in der Medizin zu schenken.

Ingolf Schmidt-Tannwald, Prof. an der Frauenklinik der Univ.klinik München, stellt, ebenfalls auf der Grundlage phänomenologischer Betrachtungen, ein wissenschaftliches Modell vor, in dem die zwischenmenschliche und biologische Wirklichkeit des Menschen integriert werden sollen. Beide Wirklichkeiten seien im Menschen untrennbar verschränkt. Er bezieht die Systemtheorie ebenso wie die Semiotik und die Naturwissenschaft in seine Überlegungen zu einem integrativen Modell ein. Die Biologie könne die Seite des Menschen beschreiben, die er mit dem Tier gemeinsam hat. Darüber hinaus seien die Erkenntnisse der phänomenologischen Soziologie und der Mikrosoziologie von Bedeutung für eine wissenschaftliche Beschreibung der menschlichen Lebens- und Sozialwelt. Beide Modelle ließen sich „mit Hilfe der Systemtheorie und der Semiotik in die übergeordnete Wirklichkeit eines erweiterten wissenschaftlichen Systemmodells des Menschen integrieren und in ihren strukturellen und funktionellen Beziehungen durchgängig beschreiben" (151). Für das Entstehen eines Kindes sei bedeutsam, dass es in die zwischenmenschliche Welt des Paares hineinkomme, die bereits vor ihm da war, es aber in seinem einmaligen sozialen Subjektcharakter präge. Daher ist es keineswegs irrelevant, wenn es durch künstliche Befruchtung zur Welt kommt. Allerdings führt S.-T. die Konsequenzen seines Modells für eine Beurteilung der künstlichen Befruchtung nicht näher aus.

So unterschiedlich die einzelnen Autoren an das Thema herangehen, finden sich doch wesentliche Übereinstimmungen: In fast allen Beiträgen wird das Geheimnis des beginnenden Lebens betont sowie die einschneidenden Veränderungen, die sich durch die technischen Möglichkeiten in den verschiedenen Hinsichten ergeben. Insgesamt bietet die Tagungsdokumentation einen guten Einblick in verschiedene Herangehensweisen an Fragen des Lebensanfangs und die Möglichkeiten der modernen Fortpflanzungsmedizin, wobei die einzelnen Beiträge m. E. unterschiedlich hilfreich sind und eine Ergänzung durch eine philosophisch-ethische Betrachtungsweise sowie ein Blick auf die betroffenen Paare dem Bd. gut getan hätten. Obwohl es zahlreiche Aufsätze zum Thema gibt, ist es doch lohnend, die hier gesammelten Beiträge zur Kenntnis zu nehmen, da sie teilweise einen Weg neben dem Mainstream einschlagen. Angesichts der neueren Entwicklungen innerhalb der Reproduktionstechniken und des erst kürzlich gefällten Urteils des BGH zur PID und der damit verbundenen Wiederaufnahme der Diskussion um Embryonenschutz und Reproduktionsmedizin sowie der Vergabe des Nobelpreises an Robert Edwards hat der Bd. durchaus an Aktualität gewonnen.

Berlin Katrin Bentele

[1] Gerade über die Veränderungen der Fortpflanzung im Zeitalter der Reproduktionsmedizin, zu verschiedenen Liebesmodellen und einem Konzept verantwortlicher Elternschaft finden sich sehr gewinnbringend zu lesende Ausführungen bei Haker, Hille: Ethik der genetischen Frühdiagnostik, Paderborn 2002, insbes. 61–99 sowie 246–268, die mit weniger Entrüstung und mehr Sachlichkeit die Thematik aufgreifen, um die es H. an dieser Stelle geht.

Krause, Boris: **Solidarität in Zeiten privatisierter Kontingenz**. Anstöße Zygmunt Baumans für eine Christliche Sozialethik der Postmoderne. – Münster: LIT 2005. 131 S. (Forum Religion & Sozialkultur, Abteilung B: Profile und Projekte, 19), brosch. € 17,90 ISBN: 978–3–8258–8880–0

Die vorliegende Arbeit ist eine vom sprachlichen Niveau, Problembewusstsein und Hintergrundwissen her höchst ungewöhnliche Diplomarbeit, die im Wintersemester 2004/05 an der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster eingereicht wurde. Sie befasst sich mit den Chancen gelingender Solidarität in der Postmoderne. Deren Implikationen sollen „in den Dienst der Betrachtungsweise gestellt werden, die das postmoderne Denken als eine Art Korrektiv bzw. als Strategie zur Überwindung moderner Aporien explizieren kann" (1f). Insofern die Christliche Sozialethik wesentlich als eine Auseinandersetzung mit dem Projekt der Moderne aufgefasst werden kann, wird damit eine für das Fach höchst relevante Fragestellung aufgegriffen. Über Revisionen des Solidaritätsbegriffes hinaus zielt K. auch auf die Klärung methodischer Anforderungen an eine postmoderne Sozialethik. Seine Leitfrage ist die nach den Kriterien für ein Konzept von Solidarität, „das den Anforderungen postmodernen Denkens genügen und den Bedingungen postmoderner Lebenswelt gerecht werden kann" (23).

Auf der Suche nach alternativen Zugangsweisen zur sozialen Wirklichkeit, der sich auch die Theologie nicht verschließen könne (2), rekurriert K. auf den polnischen Soziologen Zygmunt Bauman, der seine kritischen, lebensnahen und damit überhaupt erst relevanten Problemstellungen selbst stets mit dem Prädikat „postmodern" versehen hat. Im Mittelpunkt steht dabei B.s Frage nach den Chancen von Solidarität unter den Bedingungen privatisierter Kontingenz, also den Vorzeichen der Individualisierung von Sinndeutungen und Lebensrisiken. Der Auflösung von Verbindlichkeiten und kollektiven Projekten in der flüchtigen Moderne sei durch das Herstellen einer neuen Landkarte der sozialen Situation zu begegnen. Diese reiche weit über die kompensatorische Suche nach einzelnen ethisch-moralischen Krisenlösungen hinaus und setze nichts Geringeres voraus, als dass die Moderne in ein reflexives Verhältnis zu sich selbst gebracht werde.

Der Aufbau der Diplomarbeit ist klar strukturiert und bietet durch prägnante Begriffsklärungen und methodische Reflexionen sowie durch zusammenfassende Zwischenbetrachtungen und kritische Würdigungen der jeweils dargestellten Argumentationsgänge auch fachfremden Lesern eine gut verständliche Lektüre.

In *Kap. I* wird das Konzept der Postmoderne in dem dafür notwendigen Zusammenhang mit den großen Hoffnungen und Erzählungen der Moderne skizziert. Mit Rekurs auf Descartes sowie Hegel versteht K. die Moderne weniger als Epoche denn als „Denktradition oder Mentalität" (5). Er charakterisiert sie als Ära der universellen Vernunft und des Subjektes als deren Träger (6). Postmoderne sei demgegenüber der Verlust dieser Gewissheiten, also die Erfahrung einer irreduziblen Pluralität von Perspektiven, Sprachspielen, Modellen und Verfahrensweisen sowie der grundlegenden Dialektik von Fortschritt und Ordnungsbildung (19). Mit diesen Hintergrundperspektiven, von denen aus auch Zygmunt Bauman seine Modernekritik entfaltet, ist ein hermeneutischer Rahmen für den weiteren Gang der Arbeit abgesteckt.

„Der Traum eines modernen Projektes und postmodernes Erwachen", so der Titel des *Kap.s II*, befasst sich primär mit B.s Modernekritik, auf der seine Gegenwartsbeschreibung sowie sein Ethikkonzept wesentlich aufbauen. Moderne sei Ordnungsherstellung durch Ambivalenzbeseitigung, was B. zugleich als einen „Gewaltakt, der an der Welt verübt wird" charakterisiert.[1] K. stellt die Prägung des B.schen Verständnisses der Moderne durch dessen eigene, vom Holocaust geprägte Geschichte heraus: „Der Holocaust wurde inmitten der modernen, rationalen Gesellschaft konzipiert und durchgeführt, in einer hochentwickelten Zivilisation und im Umfeld außergewöhnlicher kultureller Leistungen; er muss daher als Problem dieser Gesellschaft, Zivilisation und Kultur betrachtet werden."[2] Die Kausalbeziehung zwischen den Funktionsprinzipien eines modernen Staates und dem „Holocaust als eine der Moderne inhärente Möglichkeit" (25) wird von K. relativiert, indem er hinterfragt, ob „Baumans kritische Haltung die positiven Aspekte des modernen Staates im Besonderen und die Errungenschaften der Moderne im Ganzen nicht doch zu sehr überschattet" (10).

K. setzt sich insbes. mit B.s Kritik des modernen Nationalstaates sowie der Vorrangstellung der Ökonomie als Zentrum seiner Modernekritik auseinander. Heute sei die allmähliche Erosion des „panoptischen" Staates durch die ungezügelte Dynamik wirtschaftlicher Prozesse und damit einhergehend die Herausbildung einer Gesellschaft, die ihre Freiheit in der Konsumption verwirklicht sieht, zu beobachten (43ff). Solidarität müsse sich in ganz neuer Weise vor dem Hintergrund der Herausbildung „amoralisierend wirkender gesellschaftlicher Mechanismen" (61) sowie tiefer Ambivalenzen und Abgründe moderner Realität (41) bewähren. Diese seien nicht hinreichend mit ethischen Regelsystemen zu bewältigen, da solche Regeln als aufgezwungene die Bildung des moralischen Selbst negativ treffen können. K. liefert dazu einen detaillierten Aufriss von B.s Begriff des „moralischen Selbst" und dessen Ethikkonzept, das in der Grundstruktur dem von Emmanuel Levinas gleicht (65ff). „Mit dem Erblicken des Antlitzes des anderen und der Annahme des Gebots der Verantwortung ereignet sich die Geburt des Selbst. Dieses Selbst ist ein moralisches, denn Moral ist Begegnung mit dem Andern als Antlitz." (67)

Nur vorsichtig kritisiert K. das B.sche Konzept der dialektischen Opposition eines rein subjektiv verstandenen Begriffs von Moral einerseits und eines Ethikverständnisses, das er aufgrund des Anspruchs von Rationalität und Regelbarkeit menschlichen Verhaltens generell unter Repressionsverdacht stellt, andererseits (61–64). Gesellschaft erscheint in diesem Konzept als ein moralisch indifferenter „Raum des Dritten". Man könnte und sollte deutlicher sagen, dass mit einem solchen Konzept kein konsistenter Anschluss an christliche Sozialethik als ordnungsethisch ausgerichtete Strukturenethik möglich ist. K. bemerkt allerdings durchaus, dass das Ethikkonzept bei B. selbst zu Inkonsistenzen führt, insofern damit dessen späte „Wende" zu sozial- und ordnungspolitischen Postulaten im Leeren hängt (76–79). Ein rein individualethisches Konzept, wie es der frühe B. vertritt, lagert die Leistungen der Kontingenzbewältigung entgegen seiner eigenen Intention verstärkt auf den Einzelnen ab.

In *Kap. III* wird die B.sche Argumentation mit dem Konzept der christlichen Sozialethik sowie dem Begriff der Solidarität verknüpft. K. skizziert knapp, aber konsistent wesentliche Argumentationsmuster und Methoden gegenwärtiger Sozialethik. Im Kern orientiert er sich dabei an dem Entwurf von Arno Anzenbacher. Ausgehend vom Sozialprinzip der Solidarität sowie der christlichen Anerkennung der Andersheit des Anderen (die er anhand von Levinas vertieft) versucht er eine Synthese mit B.s Konzept einer gelungenen Solidarität in Zeiten radikaler Ambivalenz (65ff). Als verbindendes Glied beider Zugänge fungiert der Begriff des Mitleids, den K. u.a. anhand des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter (Lk 10) erläutert. So ist laut K. „nicht mehr danach zu fragen, wer unser *Nächster* ist, sondern wir müssen die Grundbedingungen für *mitmenschliche Nähe* kennen lernen. Diese scheinen weder in der Verwandtschaft noch in der Nationalität noch in physischer Nähe zu liegen, sondern in einem freien und unbegründeten Akt des Mitleids." (98, zit. nach: G. Franzoni: Die Einsamkeit des Samariters, Münster 2002, 46) Ob man mit einem solchen, emotional ausgerichteten Verständnis von Solidarität tatsächlich den heutigen strukturellen Herausforderungen gerecht werden kann, bleibt offen. „Bauman hinterlässt ein hohes Maß an Klärungsbedarf." (77)

Zu Recht bemängelt K., dass B.s Solidaritätskonzept recht unbestimmt bleibt. Es verweigert ein Konzept des Guten und verortet Moral fern von jeder gesellschaftlichen Ordnung (78). Die Makroethik im Sinne der sozialen Gestaltung von Gerechtigkeit tritt bei B. so sehr hinter der „Primärszene der (individuellen) Moral", die nicht strukturell gestaltbar oder gar verfügbar sei, zurück, dass es kaum möglich ist, in seinem ethischen Ansatz eine kohärente Basis der Sozialethik zu finden.

Zygmunt Bauman thematisiert den „Kampf um Ordnung"[3] als zentrales Thema der Moderne v. a. unter dem Aspekt der damit verbundenen Repressionen und Ausgrenzungen. Folglich scheint ein erheblicher Teil der bisherigen Ansätze christlicher Sozialethik eher auf der Seite dieses ambivalenten Projektes als auf der seiner postmodernen Alternativen zu verorten. Was K. etwas harmonisierend als Anschlussmöglichkeiten zwischen der B.schen Soziologie und den Konzepten christlicher Sozialethik apostrophiert, erweist sich bei näherem Hinsehen als eine bis an die Wurzeln reichende Infragestellung traditioneller Denkweisen und Konzepte. Sprengkraft hat dabei vor allem B.s kreative Weiterentwicklung des Ansatzes von Adorno und Horkheimer zur Dialektik der Aufklärung, den K. gut für seinen Argumentationsgang nutzt: Die Kritik der instrumentellen Vernunft und des damit verbundenen kulturellen Vorrangs der Ökonomie, die heute primär über die sanfte Gewalt der Konsumverführung einen Konformitätsdruck ausübe und einen gesellschaftlichen Atomismus erzeuge (14 und 60), erscheint als plausible Hintergrundanalyse für das Postulat neuer Formen von Solidarität. K. zeigt allerdings wenig Distanz zu den eher klassischen Topoi der Kapitalismuskritik.

Als Resümee aus seiner Arbeit nennt K. vier Kriterien, die eine christliche Sozialethik der Postmoderne zu berücksichtigen habe: Kontextualität, Selbstreflexivität, Perspektivoffenheit, Interdisziplinarität (114–117). Sein Konzept einer kontextualisierten Solidarität mit erhöhter Aufmerksamkeit für das Subjekt und seine unterschiedlichen Lebensräume bietet hilfreiche Differenzierungen für eine unter den Bedingungen der Postmoderne attraktive und dialogfähige Sozialethik. K. vertieft dies (u. a. auf Marianne Heimbach-Steins zurückgreifend) durch die Forderung, dass Fragen der Gerechtigkeit wieder stärker mit denen des guten Lebens zu verknüpfen, Begründungs- und Anwendungsfragen in ihrer wechselseitigen Rückkoppelung zu verstehen und das Bewusstsein der Ambivalenzverfassung von Moral durch ein vorsichtigeres Argumentieren zu berücksichtigen sind.

Sein Postulat des gezielten Eintretens für das Recht auf Differenz und Anderssein als Bedingung und Vollzugsform postmoderner Solidarität ist anschlussfähig an biblische Konzepte, die in besonderer Weise das Recht des Fremden und Ausgegrenzten betonen. Die Forderung, dass eine postmoderne Ethik stärker das nicht rational

[1] Z. Bauman: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 2002, 15.

[2] Z. Bauman: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg 2002, 10.

[3] Moderne und Ambivalenz, 18.

Fassbare als wesentliche Determinante menschlichen Handelns reflektieren solle, lässt sich konsistent mit einer Wiederentdeckung christlicher Traditionen moralischer Kommunikation durch Erzählungen, Symbole oder Riten verbinden. Solches Aufbrechen rationalistisch verkürzter Ethikkonzepte eröffnet ein weites Feld sozialethischer Forschung. Das Plädoyer für die Fähigkeit zur Selbstbegrenzung und Distanzierung (111f) kann unmittelbar an mystische, prophetische oder auch asketische Traditionen christlicher Ethik anknüpfen und gewinnt bspw. im Kontext der B.schen Konsumkritik hohe Aktualität.

Bei all dem hält K. in angenehmer Nüchternheit fest: Postmoderne Solidarität in multikulturellen Identitäten ist nicht planbar oder generierbar, sie entspringt der freien Wahl und wird in einer postmodernen Gesellschaft nach eigenen Bedürfnissen dosiert und gesteuert. Sie ist eine „Chance dritten Grades" (72), abhängig davon, dass Moderne in Postmoderne und Toleranz in positive Anerkennung von Differenz transformiert wird.

München Markus Vogt

Ahrens, Theodor: **Vom Charme der Gabe**. Theologie interkulturell. – Frankfurt a. M.: Otto Lembeck 2008. 292 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–87476–548–0

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Aufsatzsammlung, die als kleinsten gemeinsamen Nenner die Frage hat, wie die christliche Botschaft und Kirchen als Institutionen im globalen und interkulturellen Kontext ihre Alltagstauglichkeit und Relevanz erweisen können. In diesem Sinne könnte der Titel des Buches den interessierten Leser zunächst auf eine falsche Fährte führen. Wollen wir das Buch kennenlernen, kommen wir um einen kurzen Durchgang durch die sehr verschiedenen Beiträge nicht herum.

Theodor Ahrens beginnt mit einer ausführlichen (theologischen) Reflexion zur „Gabe" (7–41), die von der Beobachtung ausgeht, dass es in unserer hiesigen Gesellschaft im zivilgesellschaftlichen Diskurs eine Wiederkehr der „Gabe" gibt: „Der Tausch stößt an Grenzen seiner Leistungskraft. Die Gabe soll die Risse in den Netzen der Solidarität flicken. Mit der Bereitschaft der Geber, Gutes zu tun, verknüpft sich die Hoffnung auf eine andere Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen und gesellschaftlicher Bedingungen – jenseits des Kalküls, das den Tausch bestimmt." (7) Von hier aus durchforstet A. seine Erfahrungen als evangelischer Theologe, der viele Jahre in Ozeanien gelebt hat, als Missionswissenschaftler an der Universität in vielfältiger Weise interkulturelle Zusammenhänge erforscht und kirchliche Hilfswerke in ihrer Arbeit beraten hat. „Verdrängt also der Markt den Tausch? Wohl vollzieht sich in Ozeanien eine Entwicklung weg vom Tausch hin zum Warenverkauf. Doch ist es keineswegs so, dass Geld in seinem funktionalen Gebrauch den symbolischen Tausch völlig annullieren würde." (19f) Dies führt ihn zu einer theologischen Kritik des Tauschs: Wo Gaben eine Erwiderung fordern oder auslösen, bemächtigt sich die Ökonomie der Gabe (23). Er greift hier kenntnisreich und praxisrelevant aktuelle Arbeiten zu Tausch und Gabe (M. Godelier, M. Mauss, J. Milbank etc.) auf und unterzieht gleichzeitig die bestehenden Modelle (kirchlicher) Nord-Süd-Partnerschaften einer grundsätzlichen Kritik, v. a. diejenigen Konzepte, die im Rahmen der Entwicklungseuphorie der 70er und 80er Jahre in der Ökumene (Weltkirchenrat) entwickelt wurden (Systeme kirchlichen miteinander Teilens und gegenseitiger Rechenschaft). Hier bleibt aber kritisch anzumerken, dass es zwar richtig ist, dass es die Entwicklungseuphorie nicht mehr gibt, andererseits aber die kritisierten Modelle kirchlicher Partnerschaft nie wirklich in der Breite angenommen und ausprobiert worden sind. A. bleibt bei dem gängigen (Vor-)Urteil stehen, wonach sich „auf der Mikroebene mit wenig Geld oft vergleichsweise viel mehr bewirken lässt als auf der Makroebene" (38), ohne dass er hier Mikro- und Makroebene noch einmal genauer unterscheiden oder das „viel mehr", das zu erreichen wäre, benennen würde. Auch die Kritik an der „Kleinstaaterei" von Entwicklungsprojekten auf Gemeinde- und Gruppenebene greift er nicht auf.

Ein zweiter Beitrag befasst sich mit dem Problem „Wenn Gaben fehlgehen ... Korruption als Problem ökumenischer Beziehungen" (41–142). Der Autor stellt zunächst die fehlende Rezeption des (Anti-)Korruptionsdiskurses im Bereich kirchlicher Entwicklungspolitik fest. Durch die zunehmende Einbindung kirchlicher Hilfswerke in die staatliche Entwicklungspolitik entstehe nun ein Zugzwang, kirchliche Einrichtungen in das Bemühen um die Begrenzung von Korruption einzubinden. Mit einer umfassenden sozialwissenschaftlichen Erhebung (Befragung von Mitarbeiter/inne/n kirchlicher Hilfswerke mittels Fragebogen und Interviews) entwickelt A. eine detaillierte und spannende „Binnensicht" der verschiedenen Interessen auf verschiedenen Ebenen und Verantwortlichkeiten. Und er deckt Widersprüche auf: Auf der einen Seite steht das (theologische) Wissen darum, dass Korruption Sünde und Folge der Erbsünde sei (54f), andererseits gibt es eine scharfe Ablehnung der Einführung eines Begriffs wie „Gabe" in den Korruptionsdiskurs: „Das Wort Gabe lade die Vorgänge theologisch auf und sei zu idealistisch." (92) A. diagnostiziert zwei verschiedene Konzepte von Korruption bei den befragten Mitarbeiter/inne/n der Hilfswerke: „Korruption wird spontan vorwiegend als persönliche Vorteilsnahme oder Begünstigung Dritter aus öffentlichen Mitteln verstanden. Auf Nachfrage wird ein weiteres Verständnis von Korruption – Mittelverwendung außerhalb eines verabredeten Rahmens – nach vorn geschoben." (94) Er ermittelt zwei bei den Werken parallel laufende, wenn nicht gar konkurrierende Trends: „[...] zunächst ein starkes ordnungspolitisches Interesse, das durchaus auch unilateral von den Werken her vorangetrieben wird, sodann ein dialogisches Interesse. Über den Weg der Gelder und Gaben sollte geredet werden." (95)

A. plädiert als Ergebnis seiner fundierten Untersuchungen für die Einführung und Stärkung des Begriffs „Gabe" im Diskurs der kirchlichen Hilfswerke, um damit eine Kultur des Gebens zu pflegen und durch die Logik der Gabe „Unruhe" in die ordnungspolitischen und Verrechtlichungsinteressen zu bringen. Es bleibt die Frage, warum er an diesem Punkt seine eigene kritische Bemerkung aus dem Vorwort nicht weiterverfolgt, wonach die Gabe als Flickwerk für die Risse in den Netzen der Solidarität neu entdeckt wird. Damit wäre sofort die Frage nach den Existenzgründen kirchlicher Hilfswerke aufgeworfen. Und auch die Einsicht, dass der Glaube reine Gabe bleibt und damit das „Christentum den Kreislauf des Gebens, Nehmens und Erwiderns unterbricht und eine Perspektive für echte Freigiebigkeit schafft" (123), böte Anknüpfungspunkte für eine grundsätzlichere Kritik am Antikorruptionsdiskurs, als A. sie letztlich formuliert: Könnte es nicht sein, dass dieser Diskurs wie auch die Herausbildung zivilgesellschaftlicher Kräfte Teil eines (westlichen) Irrweges sind und nur dem Kontext „unseres" kapitalistischen Wirtschaftssystems geschuldet sind, das wir „den anderen" aufdrücken?

Der dritte Beitrag nimmt das Thema der „Gabe" opfertheologisch in den Blick: „Braucht Gott Opfer?" (143–160). Eine erste deutliche Antwort: „Gott benötigt keine Opfer [...]. Das Christliche ist eine Unterbrechung der Opferpraxis und der Sündenbockmechanismen, auf die Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten immer wieder zurückfallen." (145) Aber obwohl wir in einer Tradition der Opferkritik stehen, zeige sich, dass der Opfergedanke und die Opferpraxis in unserer Gesellschaft virulent geblieben seien. „Das Kreuz [...] war ein Justizmord." (156f) Soweit ist A. eindeutig. Ohne dass er die Bezüge selbst herstellt, kann man seine Ausführungen im Kontext aktueller christologischer und religionskritischer Diskussionen lateinamerikanischer und feministischer Theologinnen und Theologen lesen (J. Sobrino, F. J. Hinkelammert, M. Althaus-Reid u.a.). Von dort her ergibt sich aber auch eine Kritik an seinen Überlegungen. A. fragt nicht weiter, warum Jesus durch einen Justizmord umgebracht wurde. In seinen Überlegungen spielt die Frage, warum Jesus umgebracht wurde, keine Rolle. Wenn man aber weiß, warum dies geschah, kann man die Sünde, die ihn getötet hat, genauer bestimmen. A. fokussiert auf eine universale Sündenverstrickung: „Christus starb für unsere Sünden, dann wird die Unschuldsvermutung durchgestrichen, die alle Menschen für sich beanspruchen. [...] Die damaligen jüdischen Zeitgenossen Jesu waren nicht schuldiger als alle anderen am Tode Jesu." (157) Das ist so richtig wie unkonkret: So wie es zur Zeit Jesu Menschen gab, die mehr oder weniger in den „Justizmord" verwickelt waren, so gibt es heute Menschen, die mehr oder weniger verantwortlich sind für die Gekreuzigten unserer Zeit.

In „Wahrnehmungen des Bösen in der protestantischen Mission" (161–214) geht es um das Aufeinanderprallen von „religiösen Selbstverständlichkeiten" in der interkulturellen Begegnung der Mission: „Missionare und Indigene dachten und handelten aus eingeschliffenen Selbstverständlichkeiten und religiösen Gewissheiten unterschiedlicher Vorstellungswelten heraus. Diese sind, wie gesagt, in Bewegung geraten. Was war, was ist in der Beurteilung der Missionare, was in der Bewertung der Indigenen von Übel, böse, gar Sünde?" (207)

Die Missionare mit ihrem westlichen Weltbild haben dazu beigetragen, die soziale von der kosmischen Ordnung abzukoppeln. Krankheiten und soziale Missstände wurden in ihrer Perspektive auf natürliche Ursachen zurückgeführt, während das Böse mit einer tiefer liegenden, mit der *conditio humana* gegebenen Ursache verbunden wurde. Was A. hier auf dem Hintergrund seiner interkulturellen Erfahrung formuliert, findet aktuell in der Diskussion um Medizin und Theologie, Heil und Heilung (Stichwort: Salutogenese) seinen Niederschlag: Medizin und Theologie sind in Europa – anders als in Afrika oder in pentekostalen Christentümern – komplett voneinander getrennt. Letztlich bleibt mit A. die übergreifende Frage, „[...] mit welchen Mitteln ein Mensch unter dem Druck imaginierter oder tatsächlicher Anfeindungen sich in der sozialen Welt und im Kosmos behauptet. Inwiefern weist das Christentum angesichts der je aktuellen Erfahrungen von Todesbedrohtheit einen Weg zum Leben?" (211)

Das Kap. „Verfahren des In-Ordnung-Bringens" (215–238) bearbeitet, wie in Mission und Seelsorge mit „Volksreligion" in Bezug auf mythisch-ritualistisch geprägte Verfahren umgegangen wird. A. wendet sich gegen die „Frontstellung" von westlichem gesprächstherapeutischem Ansatz einerseits und rituell/symbolischem Handeln in pfingstlichen oder indigenen Zusammenhängen andererseits: „Die Alltagsreligion der Leute ist nicht schlechter, nicht primitiver, nicht naiver als die mit der Aufklärung mehr oder weniger versöhnte Religion der Bourgeoisie. Beide Dialekte des Christlichen sind erneuerungsbedürftig, und zwar vom Evangelium her. Es geht also nicht darum, die objektive Existenz von Geistern zu behaupten oder zu bestreiten. Es geht darum, mit den Betroffenen christliche Lösungen für ihre Probleme zu suchen oder zu finden." (229) Letztlich habe das Christentum mit seinem Einfluss die Riten „modifiziert", indem zwar an der sozialen Dimension von Erkrankungen bzw. Störungen festgehalten werde, gleichzeitig aber die Bedeutung des Einzelnen hervorgehoben und damit die Gruppe vom „Richteramt" erlöst werde, was zu einem Freiheitsgewinn für das Individuum geführt habe. Ritualisierte Verfahren des In-Ordnung-Bringens seien Orte, in denen eine Kultur der Anteilnahme und Aufmerksamkeit füreinander gepflegt werde.

Diesen Zusammenhang führt A. in „Mission und Seelsorge" (239–262) auf der Ebene missionarischer Praxis weiter. Wenn Menschen andere als Fremde wahrnehmen, sehen sie sie durch die Brille ihrer eigenen kulturellen Traditionen. Dies geschieht in unserer globalisierten Welt zunehmend häufiger und „überall". Diese Einsichten haben zu Veränderungen im Missionsbegriff geführt. „Mission" wurde lange Zeit als Bewegung (von ... nach, ... bis an die Grenzen der Erde) verstanden, ist heute aber eher vom Wissen um durchlässige kulturelle Grenzen geprägt, von räumlich und kulturell weniger deutlich abgegrenzten Milieus. In der Situation der Begegnung steht das eigene Selbstverständnis ebenso zur Disposition wie das fremde. „Beide Seiten werden genötigt, sich zu fragen, was sie von sich selbst wissen, und überprüfen die Notwendigkeit der eigenen Sichtweisen und Werte [...]. Beide Seiten treten in ein Gespräch über ihre Wirklichkeitsdeutungen ein. In der Reflexivität, die dabei freigesetzt wird, lebt die Frage nach der Notwendigkeit unserer Sichtweisen, der Sendungsverständnisse, der Wertvorstellungen aller Beteiligten auf." (259)

Im letzten Beitrag, „Versöhnung als Horizont christlicher Mission" (263–282), konstatiert der Autor, dass sich in den 90er Jahren die „Versöhnung" im theologischen Diskurs in den Vordergrund geschoben hat. Nach einem exemplarischen Durchgang durch den Versöhnungsbegriff in den Theologien von Karl Barth und Gerhard Ebeling stellt A. fest, dass in beiden so unterschiedlichen Positionen konkrete Handlungsanweisungen fehlten, und zwar deshalb, weil „beide Theologen die Einseitigkeit der von Gott her erfolgten Versöhnung betonen, während Versöhnung zwischen Menschen die Beteiligung mehrerer Parteien fordert" (273). Wie ist also Versöhnung theologisch zu fassen, ohne dass sie über die Köpfe der Opfer hinweggeht? A. entwickelt einen Vorschlag aus der paulinischen Verbindung von Versöhnung und Rechtfertigung: „Der im Glauben an Jesus mit Gott versöhnte Mensch wird freigestellt für eine eigenverantwortliche Gestaltung seiner sozialen Bezüge." (273) Nach exemplarischer Durchsicht gesellschaftlicher Konflikte (Südafrika, Ruanda, Nigeria) heißt es: „In den wirtschaftlichen Zusammenhängen und in der großen Politik hat das Verzeihen keinen eigenen Ort. In der Kirche, wie verkommen oder wie glaubwürdig sie uns erscheinen mag, hat es seinen eigenen Ort. Die Kirchen stellen Orte bereit, an denen das unersetzliche Wort von der Versöhnung in seiner Sperrigkeit und Gefährlichkeit, nicht zuletzt für die Kirchen selbst, aufbewahrt, ausgelotet, gefeiert und weitergegeben wird. Das macht die Besonderheit der Kirche als Institution aus." (282)

Wenn man dieses Schlusswort des Buches nicht als Realitätsbeschreibung, sondern als normative Aussage liest, impliziert dies, dass eine Relevanz von Kirchen und Glauben nicht automatisch und selbstverständlich – quasi metaphysisch – gegeben ist, sondern immer wieder neu gesucht und erarbeitet werden muss, in unserem Fall in einer globalisierten, multikulturell geprägten Welt, in der „Mission" nicht in der Ferne, sondern überall stattfindet.

Münster Ludger Weckel

Religion und Gesellschaft

Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, hg. v. Heiner Bielefeldt u. a. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag 2008. 293 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–205–78190–5

Religionsfreiheit gilt einerseits als eines der wichtigsten und selbstverständlichsten Menschenrechte, ist andererseits aber selbst dort, wo Menschenrechte grundsätzlich anerkannt werden, in ihrer Reichweite und Interpretation besonders umstritten. Einige der großen gesellschaftlichen und politischen Konflikte der Gegenwart – um Kreuze in Klassenzimmern, um den Bau von Minaretten, um den Umgang mit Sonn- und Feiertagen, um die Kleidung (v. a. muslimischer Frauen) – betreffen die Religionsfreiheit in ihrer positiven und/oder negativen Ausprägung. Das „Jahrbuch Menschenrechte 2009" ist dem Thema Religionsfreiheit gewidmet und setzt Schwerpunkte auf „Historische und systematische Grundlagen der Religionsfreiheit", auf die „Religionsfreiheit im Kontext anderer Menschenrechte" und „Aktuelle Kontroversen" und bietet „Exemplarische Regionalperspektiven auf die Religionsfreiheit" sowie Beiträge „Zur institutionellen Entwicklung des Menschenrechtsschutzes" – so die Überschriften der die 20 Beiträge des Bd.es gliedernden Abschnitte.

Norbert Brieskorn beschreibt in seinem historischen Überblick den „Kampf um die Religionsfreiheit" in sieben Thesen, die sich auf die Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Politik beziehen, sich aber auch aktuellen Fragen annähern. Die vierte These (20f) besagt bspw., dass Religionsfreiheit nur „gegenüber dem Staat", keineswegs aber *innerhalb* einer Religion gelte, und die fünfte These (21f), dass „das Abwehrrecht Züge eines Leistungsrechts" erhalte, insofern es den Menschen ermögliche, „ihre Religion geschützt leben [zu] können" – doch „auch den Religionsgemeinschaften obliegen Pflichten" (21). In der sechsten These (22f) münden die historischen schließlich in auf die Gegenwart bezogene Überlegungen. Vor dem Hintergrund, dass „[u]m das Gemeinwesen besorgte Stimmen [...] in den letzten Jahrzehnten darauf verwiesen [haben], dass ein jedes Gemeinwesen Kräfte nötig habe, welche es in seinem Betrieb und Funktionieren dringend benötige, aber nicht zu erzeugen vermöge" (22, es folgt natürlich ein Böckenförde-Zitat), wird der Begriff des Gemeinwohls ins Spiel gebracht: „6. These: Eine in den pluralen Gesellschaften dringlich gewordene Aufgabe ist es, für jene Homogenität zu sorgen, welche zum Erreichen des Gemeinwohls benötigt wird." (22) Die siebte These bringt als „Schlussthese" einen Überblick über „Gewährleistungsinhalte des Menschenrechts auf Religionsfreiheit" und eine Reihe von Beispielen (23–27). Interessant sind v. a. die Bezüge zu „Einschränkungen und Konflikte[n]" (25–27). Es geht dabei nicht nur um unmittelbare Rechtekollisionen, sondern auch um Fälle, in denen das „Grundrecht mit wichtigen Interessen der politischen Gemeinschaft in Konflikt geraten" kann (26): „Eine religiöse Prozession hat Verkehrsvorschriften zu beachten" (hat der Rez. bei Prozessionen allerdings noch nie erlebt), „die Einehe ist als Institution aufrechtzuerhalten" (warum eigentlich sollte das ein ‚wichtiges Interesse' einer politischen Gemeinschaft sein, die sich ganz selbstverständlich mit der seriellen Vielehe arrangiert hat und damit ja anscheinend ganz zufrieden ist?). Der Aufsatz zeigt an weiteren Beispielen, wie ein moderater Abwägungsprozess stattzufinden hat, der die unterschiedlichen vorhandenen Interessen berücksichtigt. Dabei wird freilich deutlich, dass es nicht selten um ein pragmatisches Abwägen geht und dass der schlichte Hinweis darauf, dass Religionsfreiheit als Menschenrecht gelte, in den meisten *fraglichen* Fällen so gut wie gar nichts austrägt: Denn die Frage, was jeweils von diesem Menschenrecht gedeckt ist und was nicht, erfordert eben einen sorgfältigen Abwägungsprozess, mithin einen Prozess der *Interpretation* des Rechts auf Religionsfreiheit. Damit dieser Prozess gelingen kann, „hat der Staat Bedingungen für ein tolerantes [der Toleranzbegriff wird allerdings in einem ziemlich ähnlichen Zusammenhang (22) noch zurückgewiesen, weil er Missverständnisse evoziere, C.S.] Miteinanderumgehen zu gewährleisten. [...] Darf er erst eingreifen, wenn der öffentliche Friede massiv gestört ist? Dies scheint eine zu starke Zurückhaltung zu sein." (27) Entscheidend sind vielmehr die Kriterien des staatlichen Eingriffs: „Strikte Neutralität, Gleichbehandlungsgrundsatz, Verhältnismäßigkeit des Eingriffs und Suche nach der für alle Beteiligten schonendsten Regelung." (ebd.)

Tine Stein befasst sich in ihrem Beitrag mit den religiösen Wurzeln bzw. religiösen Begründungen der Menschenrechte; diesbezüglich scheint ein „Spannungsverhältnis von Universalitätsanspruch und partikularen Traditionen" vorzuliegen (29). Ein besonders markantes Beispiel stellt die Autorin eingangs mit der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vor, in der „im Kern eine religiöse Begründung der Menschenrechte zu finden" sei (ebd.). Diese Begründung führe zum Schöpfergott zurück, an den aber keineswegs alle Menschen glaubten. „Das Ziel der Aussage mag daher universal sein, [...] aber der Weg dorthin ist partikular." (30) Hinzu komme umgekehrt, dass die Unabhängigkeitserklärung keineswegs typisch für das Verhältnis von Religion und Menschenrechten im westlichen Kulturkreis sei – vielmehr mussten Menschenrechte bekanntlich gegen den Widerstand von Religionsgemeinschaften erkämpft werden, die ihrerseits teilweise lange und verbissen gegen die Menschenrechte und die Vorstellung vom autonomen Individuum stritten. Aber die „biblische Botschaft kann hinsichtlich der Genealogie der Menschenrechte als ein wesentlicher ideeller Impuls rekonstruiert werden" (34), was Stein in ihrem Beitrag anschaulich vorführt. Das eigentliche Problem der partikularen Begründung einer normativen Konzeption mit universellem Anspruch gilt für die Autorin freilich nicht nur für den religiösen Begründungsweg, sondern auch für bereits mit universellem Anspruch in den Begründungsdiskurs eintretende philosophische Traditionen: „Auch philosophische Begründungen sind in dieser Hinsicht nicht neutral und gleichsam automatisch inklusiv." (38) Die Lösung des Problems scheint Stein in einem „Menschenrechtsdialog" (37; vgl. 37–39) zu sehen, den sie vom Projekt Weltethos auf der einen Seite bis zu Habermas' Anforderungen an die „gläubigen Dialogbeteiligten" (Übersetzungsleistungen etc.) auf der anderen Seite weit ausgreifend skizziert.

Marianne Heimbach-Steins' Überlegungen zur „Tiefendimension" der Diskussion über religionspolitische Fragen münden in „‚Ordnungsrufe' in unübersichtlichem Gelände" (42). Näherhin zur Ordnung gerufen werden die ehemalige Bundesjustizministerin Brigitte Zypries sowie die beiden Rechtswissenschaftler Karl-Heinz Ladeur und Ino Augsberg: die Ministerin, weil sie „Religionsausübung als bloße Privatangelegenheit zu limitieren" versuche, die beiden Juristen, weil sie Religionsfreiheit durch Toleranz zu ersetzen versuchten, Religionsfreiheit aber gerade „mehr als Toleranz" sei (so der Titel des Beitrags). Den Einwand, dass es nicht um die „Suspendierung" des Rechts auf Religionsfreiheit „durch das Prinzip der Toleranz" (55) geht, sondern um das Toleranzprinzip als „*Interpretationsbasis* der Religionsfreiheit" (47), lässt Heimbach-Steins nicht bzw. nur als Verschleierungsstrategie (vgl. 46f) gelten. Dieser Vorschlag, dem Toleranzprinzip eine interpretierende Funktion gegenüber dem Grundrecht auf Religionsfreiheit zuzuweisen, sei ein „Kategorienfehler; Toleranz als Staatsprinzip und Religionsfreiheit als Abwehrrecht gegenüber dem Staat lassen sich nicht in dieser Weise aufeinander beziehen." (47) Dennoch gebe es Angelegenheiten (genannt wird das Beispiel des Anspruchs auf Religionsunterricht in staatlichen Schulen), „die in Abhängigkeit von dem jeweiligen Staat-Kirche/Religion-Verhältnis politisch zu klären" seien (ebd.). In einer „kontextorientierte[n] Betrachtungsweise [...] Aspekte der historischen Entwicklung und der Inkulturation bestimmter religiöser Traditionen in religionspolitischen Aushandlungsprozessen [zu] berücksichtigen", sei aber etwas anderes als das Plädoyer, „die freiheitsrechtliche Grundlage, das Grundrecht auf Religionsfreiheit, auszuhebeln und durch Toleranz als Staatsprinzip zu ersetzen" (48).

Ähnlich argumentiert *Heiner Bielefeldt* in seinem Beitrag „Religionsfreiheit als Menschenrecht". Allerdings bezieht er sich im Unterschied zu Heimbach-

Steins (wenn auch unter der gleich lautenden Überschrift „Religionsfreiheit – mehr als Toleranz"; 62) nicht auf den gegenwärtigen Toleranzdiskurs, sondern auf traditionelle religiöse Toleranz (62f) einerseits und auf den historischen Toleranzbegriff „der weiter reichenden aufgeklärten Toleranzpolitik, wie sie im berühmten Ausspruch Friedrichs des Großen zum Ausdruck kommt, wonach ‚jeder nach seiner Fasson selig' werden dürfe" (63f), andererseits. (*Welche* „Staatsrechtler" *wo* „neuerdings" „expressis verbis" für eine „vormoderne [...] Toleranzpolitik" „eintreten" [67], wäre aber unbedingt einen Hinweis wert gewesen.) Bielefeldt sieht die Menschenrechte in der „Würde des Menschen" verankert, die „dadurch politisch-rechtliche Anerkennung finden [soll], dass man dem Menschen *freie Selbstbestimmung* zuerkennt" (65; vgl. 72). Wichtig sei, dass Menschenrechte und mithin das Grundrecht auf Religionsfreiheit ‚diskriminierungsfrei' gewährleistet werden (69; vgl. 67). Glockenläuten dürfe gegenüber dem Ruf des Muezzins nicht privilegiert werden (68); Staatsreligionen seien – auch bei nur mehr symbolischer Bedeutung – nicht zu legitimieren, weil der Staat „zumindest symbolisch den Angehörigen dieser Staatsreligion einen Vorrang zuerkennen und damit gegen das Gebot der Nichtdiskriminierung verstoßen" werde (69). Die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit stelle sich „[n]ach den Erfahrungen der letzten Jahre mit religiös motiviertem Terrorismus [...] mit neuer Dringlichkeit" (67). Bielefeldt scheint zu einer denkbar weiten Auslegung v. a. der positiven Religionsfreiheit zu neigen, wenn er darauf verweist, dass nach „überwiegender juristischer Auffassung [...] Einschränkungen der Religionsfreiheit daher nur möglich [sind], wenn diese unmittelbar dem Schutz anderer Grundrechte bzw. ähnlich hoher Rechtsgüter dienen" (67; vgl. 69). Dies lässt er offenbar als einziges Kriterium für die Ausgestaltung der Religionsfreiheit in allen möglichen konkreten Kontexten gelten (69). Als dieser Auffassung entsprechende Abwägungsentscheidungen nennt er beispielhaft: Befreiungen vom koedukativen Sport- und Schwimmunterricht können legitimiert werden, das Verbot des Kopftuchs der muslimischen Lehrerin im Schuldienst erscheint ihm „unverhältnismäßig" (68). An die Religionsgemeinschaften richtet der Autor die extrem weit reichende Forderung, „die Religionsfreiheit – also eine zunächst politisch-rechtliche Kategorie – auch theologisch zu akzeptieren und zu würdigen" (was bspw. die katholische Kirche mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer strikten Unterscheidung von politisch-rechtlicher und theologischer Betrachtung der Religionsfreiheit entschieden zurückweist; vgl. etwa die Erklärung des II. Vatikanums zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*). Gerade an der *theologischen* Akzeptanz der Religionsfreiheit durch die Religionsgemeinschaften erweise sich aber deren „Gesprächsfähigkeit und Gestaltungskraft [...] in der modernen, pluralistischen Gesellschaft" (73).

Kathrin Groh reflektiert aus rechtswissenschaftlicher Perspektive die Bestimmung des Religionsbegriffs und die Frage, welche religiösen Praktiken Schutz genießen sollen und welche nicht: Der gesellschaftliche Konsens könne für „denjenigen Begriff und diejenigen Inhalte von Religion, die den Schutz des Rechts genießen sollen", nicht maßgeblich sein, weil die Religionsfreiheit als „Menschen- und vor allem: Minderheitenschutzrecht ihre Stoßkraft verlöre" (82). Auch die fachwissenschaftliche Sicht („der Theologie, der Philosophie und der Religionssoziologie"; 82) führe in die Irre, weil „die genannten Wissenschaften das Phänomen ‚Religion' partiell und aus verschiedenen Blickwinkeln zu verschiedenen wissenschaftlichen Zwecken untersuchen", weshalb sie „naturgemäß" keinen „Begriff von Religion" entwickeln könnten, „der in der Lage ist, deren unterschiedlichste Ausprägungen umgreifend zu erfassen" (83). Dem Staat dagegen obliege „zumindest eine definitorische Grenzziehungskompetenz" – und zwar nach Auffassung der Autorin, die nicht zwischen funktionalem und substantiellem, sondern zwischen formalem und materialem bzw. inhaltlichem Religionsbegriff unterscheidet, auf der Grundlage eines (dann allerdings doch ziemlich voraussetzungsreichen) Religionsbegriffs, den sie *als formalen Religionsbegriff* wie folgt bestimmt: „Als rechtlicher Mantelbegriff verlangt der Verfassungsbegriff ‚Religion' in der ein oder anderen sprachlichen Wendung letztlich deshalb nur ein einheitliches und normatives Konzept, das eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz beinhaltet, die Beziehung des Menschen zu höheren Mächten und tieferen Seinsschichten beleuchtet, wesentliche Lebensprinzipien und -maximen bereithält sowie letzte Fragen thematisiert. Mit anderen Worten umschreibt Religion als Rechtsbegriff eine den Menschen umgreifende transzendente Wirklichkeit, die dieser als ein seiner Disponibilität entzogenes, sein irdisches Dasein lenkendes Gegenüber für wahr nimmt." (85) Dies betrachtet die Autorin als „staatliche [...] Definition", innerhalb derer „dann die Religionsgemeinschaften den Ton [angeben]" und den Religionsbegriff inhaltlich näher bestimmen (ebd.). Allerdings ist die Frage, was eine Religion ist und welche religiösen Praktiken Schutz verdienen, damit noch nicht gelöst, denn: „Den Gerichten mit ihrer objektiven Rechtsschutzaufgabe obliegt zuletzt [...] die Entscheidung darüber, ob ein Lehrgebäude oder Gedankensystem eine Religion oder ein als religiös behauptetes Verhalten tatsächlich eine Religionsausübung darstellt." (87)

Christoph Grabenwarter gibt einen aufschlussreichen Überblick über die „Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte" (89–101). Auf das teilweise spannungsreiche Verhältnis von „Religionsfreiheit und Gleichberechtigung" (der Geschlechter) geht *Susanne Baer* in ihrem Aufsatz ein (105–115). *Asma Jahangirs* Beitrag zu „Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit" ist das Referat der Sonderbeauftragten für die Freiheit der Religion und der Weltanschauung vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom Oktober 2006 anlässlich der Vorlage ihres Tätigkeitsberichts (117–122). *Reinhard Marx* untersucht den besonderen Aspekt der Frage nach dem Umgang mit Religionsfreiheit im deutschen Asylrecht und europäischen Flüchtlingsrecht (123–136), wobei er im zweiten Teil seines Aufsatzes v. a. auf die Frage eingeht, welche Einschränkungen der Religionsfreiheit zulässig sind (130–135). Neben der „Binsenweisheit, dass nicht jede Einschränkung der Religionsfreiheit Verfolgung darstellen kann" (131; genannt wird ebd. als allerdings ziemlich spektakuläres Beispiel die strafrechtliche Verfolgung von „rituelle[n] Tötungen, Witwenverbrennungen", aber auch Maßnahmen zur Verhinderung „gesundheitsschädlicher traditioneller Bräuche und/oder Einschränkungen religiöser Praktiken, die nach völkerrechtlichen Maßstäben dem Kindeswohl abträglich sind"), bietet der Aufsatz eine relativ umfassende Übersicht über Aspekte des rechtlichen Umgangs mit verschiedenen Aspekten der Religionsausübung.

In der Rubrik „Exemplarische Regionalperspektiven auf die Religionsfreiheit" bietet *Jeanette Schade* einen Einblick in die Gemengelage von „Religionsfreiheit, evangelikale[r] Lobby und US-Außenpolitik" (der G. W. Bush-Administration; 139–151). *Joachim Willems* erläutert das sehr schwierige Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Menschenrechten, wobei v. a. die Einblicke in die Sozialdoktrin (die im Jahr 2000 in ein Dokument zusammengefasst wurde) und deren (‚kirchenamtliche') Interpretation sehr interessant sind (152–165). *Regina Spöttl* erläutert die Lage der Religionsfreiheit in den Staaten des Nahen Ostens und des Maghreb (166–180), was v. a. deshalb interessant ist, weil – abgesehen von Israel – islamisch geprägte Länder im Blickpunkt stehen und der Umgang mit islamischen Ansprüchen auch stark die deutschsprachige und ‚westliche' Debatte um die Realisierung der Religionsfreiheit prägt. (Eine gute und hilfreiche Idee ist ein Glossar der wichtigsten religiösen Minderheiten im Nahen Osten; 178–180). *Georg Evers* schildert die Religionsfreiheit in der Volksrepublik China (181–191). Alle diese „Regionalperspektiven" sind außerordentlich interessant zu lesen und zeigen, wie unterschiedlich Religionsfreiheit interpretiert und in die Tat bzw. in das Recht umgesetzt wird (oder eben auch nicht umgesetzt wird). Dabei irritiert die Vielfalt der z. T. doch deutlich von einer ‚westlichen' Perspektive (wie sie etwa in den systematischen Aufsätzen des Bd.es vertreten wird) unterschiedenen Interpretationen der Religionsfreiheit durchaus im positiven Sinne.

Zur Sektion „Aktuelle Kontroversen" werden die folgenden Aufsätze gebündelt: „Religionsfreiheit im Kampf der Kulturen" (195–208) von *Margit Ammer, Barbara Liegl* und *Katrin Wladasch*, im Wesentlichen mit der weithin üblichen Kritik an Huntingtons *Clash of Civilizations* und der dazugehörigen Mahnung, die Differenzen *innerhalb* von Religionen oder Kulturen, insbes. innerhalb des Islam, genügend zu würdigen; gerade diese Differenzen (und erst recht individuelle Interpretationen darüber, was aus religiösen Gründen ‚gefordert' ist) lässt dann *Rosemarie Will* in ihrem Aufsatz (der auch gut in den systematischen Teil gepasst hätte) über die „Gefährdung der Menschenrechte durch Religionen" (209–220) nur sehr eingeschränkt gelten, wenn sie feststellt, dass „glaubensgeleitetes Verhalten [...] nur da geschützt werden [wird], wo es vom Glauben [sic!] tatsächlich gefordert wird. [...] Wenn die Religion z. B. das Tragen des Schleiers oder eines Kopftuches freistellt und es kein religiöses Gebot ist, sondern man es ebenso tun wie lassen kann, dann ist auch das Verbot kein Problem der Religionsfreiheit." (218; vgl. 216–219) Gegen „Islamophobie" wendet sich *Eberhard Seidel* mit Vehemenz (221–230); den Konflikt um den EU-Beitritt „islamisch geprägter Staaten" erläutert *Richard Potz* (231–244) und schließt mit der Feststellung, dass die „spezifische Herausforderung für Staaten mit islamischer Prägung [...] darin [besteht], dass Europa ein religiös neutrales säkulares Projekt ist, und nicht darin, dass die Europäische Union ein Christenklub wäre" (243). Zumindest bei einigen der genannten Kontroversen hätte es sich angeboten, sie auch als Kontroversen auszutragen, also jeweils Aufsätze mit kontroversen Positionen zu den einzelnen thematisierten Kontroversen einander gegenüberzustellen.

In den drei Aufsätzen des letzten Abschnitts des Bd.es geht es um die institutionelle Entwicklung des Menschenrechtsschutzes, nämlich insbes. um den Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen (von *Theodor Rathgeber*, 247–261), um aktuelle Entwicklungen internationaler Strafgerichte (von *Frank Höpfel* und *Madalena Pampalk*, 262–273) und um „Die ersten Schritte der UN-Grundrechteagentur in Wien" (von *Gabriel N. Toggenburg*, 274–285).

Der Bd. bietet damit eine Fülle von Ansichten und Informationen zum Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Teile der Aufsätze und auch ganze Aufsätze kann man von den gleichen Autorinnen und Autoren an anderer Stelle in ähnlicher oder auch nahezu identischer Form lesen. Insgesamt ähneln sich die Positionen der Autorinnen und Autoren fast durchgängig auffallend stark bzw. unterscheiden sich eher in Nuancen als in grundsätzlichen Überlegungen. Bei einem – in juristischer, politisch-philosophischer, ethischer, religionssoziologischer etc. Hinsicht – derartig kontroversen Thema wie der Auslegung und Realisierung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit ist dieser weitgehende Verzicht auf die Gegenüberstellung von in systematischer und in praktisch-religionspolitischer Hinsicht kontroversen Positionen überraschend. So wirkt der Bd. eher wie eine Sammlung, die im Dienst einer ganz bestimmten Position steht, die für eine möglichst weite Auslegung der positiven Religionsfreiheit und für möglichst viel Verständnis v. a. für den Islam werben möchte. Dagegen ist natürlich nicht viel einzuwenden, aber als Plattform für Kontroversen ist der Bd. eindeutig nicht konzipiert. Die Aufsätze wird man mit Gewinn lesen; vielen Beiträgen wird man dankbar reichhaltige Informationen entnehmen.

Berlin/Münster Christian Spieß

Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus (Bd. 1), hg. v. Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 854 S., kt € 59,00 ISBN: 978–3–8252–3206–1

‚Europäische Religionsgeschichte' (ER) ist nicht nur die Bezeichnung für ein geografisch oder kulturell abgegrenztes Feld der historischen Religionsforschung, sondern vielmehr der Name für ein neues religionshistorisches Programm, welches von der (deutschsprachigen) Religionswissenschaft seit zwei Jahrzehnten zunehmend verfolgt wird: die Erforschung der Religionsgeschichte Europas – jenseits der Perspektive der klassischen Kirchengeschichte – im Lichte des Paradigmas des Religionspluralismus. Mit dieser Perspektive soll es ermöglicht werden, ‚blinde Flecken' in der akademischen Betrachtung der religiösen und kulturellen Entwicklung Europas auszumachen und zu bearbeiten: die durchgehende Pluralität in der religiösen Landschaft (entgegen der Imagination einer christlichen Einheitskultur) und die Verlagerung religiöser Themen in andere kulturelle Systeme, v.a. der Transfer in die Wissenschaft. Angefangen mit dem als Initialzündung zu bezeichnenden Vortrag Burkhard Gladigows auf der Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft 1993 in Bremen, können der vorliegende Sammelbd. und das (ebenfalls von Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad herausgegebene) *Journal of Religion in Europe*, welches seit 2008 erscheint, als vorläufige Höhepunkte der Entwicklung angesehen werden. Der Titel des zweibändigen Sammelbd.es mag die falsche Erwartung erwecken, dass die Leser hier nun einen historischen Überblick vorfinden, der in Abgrenzung zur Kirchengeschichte die von Gladigow geforderte Programmatik in eine umfassende Religionsgeschichtsschreibung Europas umsetzt. Der Sammelbd. bleibt jedoch auf systematische Überlegungen konzentriert und die religionsgeschichtlichen Beiträge werden nicht nach chronologischen oder regionalen Gesichtspunkten geordnet, sondern dienen eher zur exemplarischen Veranschaulichung der systematischen Forderungen. Ein umfassendes Geschichtsbuch zur europäischen Religionsgeschichte ist dieser Sammelbd. dementsprechend nicht und hätte deshalb besser mit einem weniger irreführenden Titel, wie z.B. „Perspektiven einer europäischen Religionsgeschichte" versehen werden sollen. Nichtsdestotrotz ist der Bd. als erster groß angelegter Versuch einer exemplarischen Umsetzung der Gladigow'schen Programmatik eine gehaltvolle und interessante Fundgrube unterschiedlicher historischer Themen- und Betrachtungsfelder zur Religionsgeschichte Europas.

Vorbereitet wurde der Bd. durch zwei Tagungen am Max-Weber-Kolleg in Erfurt und das Ergebnis ist mit 28 Artikeln von namhaften Autoren sowohl quantitativ als auch qualitativ beeindruckend. Die Hg. stellten sich bei diesem Pionierprojekt die Aufgabe, eine Auswahl an Beiträgen zu treffen, die sowohl die programmatischen Leitlinien des Forschungsansatzes systematisch herausarbeitet, reflektiert und kontextualisiert, sich aber v. a. exemplarisch an einigen historischen Themenfeldern im Sinne des Programms abarbeitet.

Der Bd. wurde in vier Abschnitte eingeteilt, welche die Beiträge jeweils unterschiedlichen thematischen Gesichtspunkten zuordnen. Am Ende jedes Einzelbeitrages ist nicht nur die Bibliografie, sondern auch ein kurzer Fließtext-Abschnitt zu weiterführender Literatur zu finden, wodurch die einzelnen Artikel durchaus als einführende Beispiele in bestimmte Themenbereiche einer ER verstanden werden können. Im Folgenden werden die Stoßrichtungen der einzelnen Teile anhand ausgewählter Artikel vorgestellt – auf eine umfassende Besprechung aller Beiträge des Sammelbd.es wird zugunsten der Übersichtlichkeit verzichtet.

Der erste Teil *Das Problem einer Europäischen Religionsgeschichte* ist am programmatischsten. Unter den Beiträgen findet sich an zweiter Stelle auch eine aktuelle Überarbeitung des ‚Initialvortrags' von *Burkhard Gladigow* („Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit"), der das Programm, aber auch den Gegenstand der ER als Phänomen der Neuzeit zuordnet. Die Charakteristika, welche die Religionsgeschichte Europas von anderen Räumen unterscheiden, seien erstens die hohe Komplexität religiösen Lebens und religiöser Erfahrungsräume, zweitens die Dynamik durch Kopräsenz von Christentum, Judentum und Islam sowie durch die Verdrängung der indigenen Religionen und drittens Anachronismen, die dadurch entstehen, dass verdrängte Religionen im Medium der neuzeitlichen Wissenschaften im Sinne eines horizontalen Pluralismus bewahrt und revitalisiert werden (16). In diesem Sinne muss sich die ER als Wissenschaftsprogramm gleichzeitig als Teil dieser kulturellen und religiösen Sonderentwicklung, zu der die Verwissenschaftlichung von Religion gehört, betrachten. Der erste Artikel von *Jörg Rüpke* („Europa und die europäische Religionsgeschichte") stellt allen Überlegungen die Frage voraus, wie denn ‚Europa' überhaupt zu verstehen sei, und kommt nach einer sehr guten historischen Reflexion zu der Ansicht, dass eine europäische Identität noch nie an einem geografischen Charakteristikum, auch nicht an einer (imaginierten) monolithisch christlichen Prägung festgemacht werden konnte. Europas kulturelles Einheitsbewusstsein speise sich aus Hellenismus und Hebraismus, sodass die wichtigen Grundlagen der europäischen Identität seit der Antike von außen kommen („exzentrische Identität" Europas nach Rémi Brague). Diese kulturelle Grundlegung des Europa-Begriffs wird übersetzt in die programmatische Forderung der ER nach einem regionalgeschichtlichen Ansatz und einem integrativen Beschreibungsmodell, also der Berücksichtigung der immer mitlaufenden Auseinandersetzung mit außerhalb existierenden, eingewanderten oder verdrängten religiösen und kulturellen Identitätsmustern sowie devianten Strömungen. Darin sollte die ER die konfessionell geprägte Kirchengeschichtsschreibung mit ihrem Fokus auf die Christianitas als ‚master narrative' überschreiten. Als weitere Europa betreffende ‚master narrative' wird in zwei Beiträgen das Phänomen der Säkularisierung reflektiert (*Hartmut Lehmann*: „Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion"; *Detlef Pollack*: „Säkularisierung – Konzept und empirische Befunde").

Der zweite Teil fasst neun Artikel unter dem Fokus *Entwicklungspfade des Pluralismus* zusammen. Ziel des Abschnitts ist es, den „europäischen Sonderweg" der religiösen Pluralisierung, der seit der Antike zu finden sei, auf zivilisatorischer Ebene zu untersuchen. Laut *Hans G. Kippenberg* („Religion als Gemeinschaftsgut: Religiöse Zusammenkünfte und Rituale als rechtliche Tatbestände") ist schon die bis heute durchgehaltene Prägung des Religionsbegriffs durch das römische Vereinsrecht von fundamentaler Bedeutung für die Herausbildung des spezifischen pluralen religiösen Feldes Europas. Mit fünf Beiträgen liegt der Schwerpunkt des Abschnitts auf der Dekonstruktion der Vorstellung einer Einheitskultur des Mittelalters. Hier wird das Gladigowsche Programm der ER der Neuzeit durch den Blick auf den schon zuvor existierenden Pluralismus religiöser Strömungen erweitert. Trotz weitgehend christlicher Prägung der mittelalterlichen Gesellschaft entwickelt sich doch aus der inhärenten Gruppenfreundlichkeit des Christentums (Stände, Zünfte, Gemeinden, Orden, Laiengemeinschaften …) und der Begegnung mit anderen Religionen im Inneren und an den Grenzen (v. a. Orthodoxie, Islam und Judentum, aber auch Katharer und andere sogenannte Ketzer) interne und externe Pluralisierung, wodurch die Moderne schon in dieser Zeit vorbereitet wurde – so die vier sehr interessanten religionshistorischen Artikel (*Otto Gerhard Oexle*: „Dauer und Wandel religiöser Denkformen, Praktiken und Sozialformen im mittelalterlichen Europa"; *Christoph Auffarth*: „Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit"; *Daniela Müller*: „Häresie und Orthodoxie im mittelalterlichen Languedoc und die Entstehung des Ketzerprozesses"; *Günter Jerouschek*: „Für und Wider die Hexenverfolgung: Zu Heinrich Kramers *Malleus Maleficarum* und Friedrich Spees *Cautio Criminalis*"). Mit dem Blick auf die Konfessionalisierung und die damit verbundene Herausbildung des modernen Staates und der modernen Bürger- und Wirtschaftsgesellschaft wird die Brücke zur Neuzeit geschlagen (*Heinz Schilling*: „Das konfessionelle Europa"). *Ulrike Brunotte* zeichnet anhand mehrerer kolonialer Kontaktzonen nach, welche Rolle der Kolonialismus für die religiöse Pluralisierung Europas und die sich in dieser Zeit etablierende Religionsforschung als Teilgebiet dieses typisch europäischen Religions-Pluralismus gespielt hat („Religion und Kolonialismus"). Die beiden Beiträge von *Astrid Reuter* („Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie: Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert") und von *Darius Zifonun* und *Miranda Jakisa* („Religiöse Vielfalt und religiöser Konflikt: Der Fall Bosnien und Herzegowina") zeigen zwei Beispiele für aktuellen religiösen Pluralismus und seinen Folgen in Europa.

Im dritten Teil *Religion und Gesellschaft: Transfers zwischen kulturellen Systemen* werden in sieben Artikeln die Interaktionen zwischen religiösen und anderen gesellschaftlichen Systemen untersucht. Dieser Systempluralismus sei kennzeichnender Bestandteil der europäischen Religionsgeschichte, wobei in der Moderne ein vertikaler Transfer zwischen dem religiösen und anderen gesellschaftlichen Systemen beobachtet werden kann. Neben einigen eher auf das politische und rechtliche System konzentrierten Artikeln (*Christian Walter*: „Verfassungsdiskurse: Religionen im säkularen Staat"; *Dieter Langewiesche*: „Nation und Religion"; *Vasilios N. Makrides*: „Die gesellschaftliche Etablierung des Säkularismus: Säkulare Kulte und politische Religionen") gibt es auch einen sehr guten Beitrag, der sich mit den Austauschprozessen zwischen Naturwissenschaft und Religion beschäftigt (*Kocku von Stuckrad*: „Naturwissenschaft und Religion: Interferenzen und diskursive Transfers") und Beiträge, welche eher die geistesgeschichtlichen und -wissenschaftlichen Kontaktzonen beleuchten (*Jan N. Bremmer*: „Die Karriere der Seele: Vom antiken Griechenland ins moderne Europa"; *Jürgen Manemann*: „Philosophendiskurse"; *Volkhard Krech*: „Die Historisierung heiliger Schriften").

Im letzten Teil *Religiöse Kommunikation: Repräsentations- und Vermittlungsformen* wird der Transfer religiöser Semantiken in andere gesellschaftliche Systeme als Form der öffentlichen Kommunikation analysiert. Die sieben Beiträge folgen dabei alle mehr oder weniger der Methode einer kulturwissenschaftlichen Zeichenanalyse, die nicht nur sprachliche Zeichen, sondern auch andere Formen der Repräsentation umfasst, z. B. Architektur und Festzeiten (*Jörg Rüpke*: „Inszenierung von Religionen in Raum und Zeit") oder ikonische Zeichen, welche im Rahmen der ‚Bilderfrage' schon immer eine große Rolle in der Religionsgeschichte Europas gespielt haben (*Peter J. Bräunlein*: „Ikonische Repräsentation von Religion"). Einen eher semantischen Ansatz verfolgen zwei Beiträge, welche die begriffs- und kulturgeschichtliche Entwicklung bestimmter religiöser Phänomene untersuchen (*Lucian Hölscher*: „Religiöse Begriffsgeschichte: Zum Wandel der religiösen Semantik in Deutschland seit der Aufklärung"; *Bernhard Lang*: „Persönliche Frömmigkeit: Ein Typus von Laienreligiosität in Geschichte und Gegenwart"). In seinem Artikel zur Literarisierung von Religion untersucht *Bernd Schipper* den Vorgang der Ästhetisierung religiöser Semantiken („Literarisierung von Religion – fiktionale Literatur und Apoka-

lyptik"). Die weiteren Beiträge dieses Abschnitts setzen sich u.a. mit den von Gladigow als „Anachronismen" bezeichneten pluralen Traditionen der paganen Antike auseinander, die spätestens seit der Renaissance in Kunst und Wissenschaft das religiöse Feld diversifizieren (*Hubert Cancik*: „Orte der Antike in einer europäischen Religionsgeschichte"; *Michael Stausberg*: „Renaissancen: Vermittlungsformen des Paganen").

Der Sammelbd. bietet ein sehr breites Spektrum an unterschiedlichen Themenfeldern, historischen Beispielen und systematischen Ansätzen und weniger eine historische Gesamtperspektive zur ER. Auffällig ist die Konzentration auf das römisch-christlich geprägte Europa mit einem Schwerpunkt auf das südliche und mittlere Kontinentaleuropa. Die vorchristliche Zeit wird nicht in den Blick genommen. Auch wird der Pluralismus, der z.B. durch die indigenen nord- und ost-europäischen Religionen, die sich noch aus vorchristlicher Zeit in verschiedenen Formen erhalten haben, nur in Randbemerkungen thematisiert. Ebenso werden moderne Spiritualitätsformen nicht in einem eigenen Beitrag in den Blick genommen – obwohl sie ja zum hier proklamierten „europäischen Sonderweg" gehören.

Die einzelnen Beiträge sind interessant und in Qualität und Relevanz überwiegend hervorragend. Allerdings scheint das ‚Neue' an den Artikeln in manchem Fall nur der Kontext des Buches zu sein, in dem sie erscheinen – einige Ansätze kennt man schon aus postkolonialen Diskursen, religionssoziologischen Diskussionen (Säkularisierungsdebatte), dem *iconic turn* und dem religionsästhetischen Ansatz in der Religionswissenschaft sowie dem von Kippenberg und von Stuckrad geprägten Programm der diskursiven Religionswissenschaft (u.a. Kippenberg / von Stuckrad 2003) bzw. der Entdeckung der Religionsgeschichte (Kippenberg 2001). In dem vorliegenden Sammelbd. werden diese wichtigen Ansätze über den Betrachtungsgegenstand ‚Europa' in einer übergreifenden Systematik des Programms der ER vereinigt. In kurzen systematischen Einleitungen (auf je einer Seite) vor jedem der vier Abschnitte des Buches wird auf erhellende Weise der jeweilige systematische Fokus erläutert und der Zusammenhang der einzelnen Beiträge zum Gesamtprogramm hergestellt. Diese einleitenden Texte können zusammengefasst sehr gut als erster Schritt zu einer methodischen Anleitung zur Umsetzung des Programms der ER verstanden werden. Der Leser verliert diese systematische Klammer jedoch leicht aus dem Blick angesichts des quantitativen Schwerpunkts auf den einzelnen Artikeln, welche die systematischen Überlegungen und inhaltlichen Impulse der Einleitungen nicht unbedingt explizit widerspiegeln. Im Gesamtblick wird es eher dem Leser selbst überantwortet, das Spezifische an der Forschungsperspektive der ER für sich herauszufiltern. Wem dies bewusst ist, für den ist der Sammelbd. eine interessante und gehaltvolle Fundgrube an Beiträgen, die sich im Modus der Kulturwissenschaft mit der Geschichte europäischer Religiosität auseinandersetzen.

Münster Lucia Traut / Annette Wilke

Religionskonflikte im Verfassungsstaat, hg. v. Astrid Reuter / Hans G. Kippenberg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 428 S., kt € 59,00 ISBN: 978–3–525–54008–4

Der von Astrid Reuter und Hans G. Kippenberg publizierte Sammelbd. beinhaltet 15 Artikel, die sich historisch, systematisch oder einzelfallanalytisch mit der Situation von Religionen im Verfassungsstaat auseinandersetzen. Hintergrund des Sammelbd.es ist die Tagung „Religionskontroversen im Verfassungsstaat", die 2008 am Max-Weber-Kolleg in Erfurt stattgefunden hat. Die Autoren waren in der Mehrzahl Teilnehmer der Tagung, an der Historiker, Philosophen, Rechtswissenschaftler, Religionswissenschaftler und Soziologen teilgenommen haben. So ist der vorliegende Bd. multidisziplinär angelegt. Er beschäftigt sich mit der grundlegenden „Frage nach der Rolle des Rechts in der Entstehung, Bearbeitung und Lösung oder auch der Eskalation von Konflikten um Religion" (Klappentext). Die Thematik wird von der Beobachtung geleitet, dass Religion zwar wieder stärker als gestaltende Kraft von Geschichte und Gesellschaft wahrgenommen werde, aber die verstärkte Wahrnehmung nicht konflikt- und kontroversenfrei vonstatten gehe. Ebenso habe die öffentliche Kommunikation über Religion zugenommen, was sich nicht zuletzt in der Berichterstattung über Religionen und der Selbstrepräsentation von Religionen in den Medien zeige (Einleitung, 11). Weiter gehen die Hg. davon aus, dass der Streit wie auch die gezielte Verdrängung von der Präsentation religiöser Motive und Affiliationen im öffentlichen Raum auf eine Ambivalenz verweist, „die sich historisch in das Verhältnis freiheitlich verfasster Gesellschaften ‚westlicher' Prägung zur Religion eingeschrieben" (Einleitung, 12) habe. Diese Ambivalenz resultiere einerseits aus der ‚Befreiung' der Religion von staatlichem Handeln und der ‚Befreiung' der Öffentlichkeit von Religion. Andererseits müsse die spezifisch ‚jüdisch-christliche' historische Prägung der Staaten berücksichtigt werden (Einleitung, 12f). Auch sei in konkreten Aushandlungsszenarien zu beobachten, dass das Recht zunehmend als Verhandlungsraum wahrgenommen werde und die Erwartungen an die regulierende Funktion des Rechts hoch seien (Einleitung, 14). Aus diesen Annahmen resultiert die Leitfrage des Sammelbd.es: „Kann das Recht als solches überhaupt integrative Verfahren der Konfliktvermeidung bzw. -bewältigung bereitstellen und als Garant der Freiheits- und Gleichheitsordnung auftreten? Oder ist es selbst ein Konflikte auslösender Faktor?" (ebd.)

Der Sammelbd. gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil befasst sich aus einer religions- und rechtshistorischen oder religions- und rechtssoziologischen Perspektive mit der Thematik. Der zweite Teil behandelt exemplarische Analysen aktueller Religionsrechtskonflikte und -kontroversen.

Im ersten Teil beschäftigt sich *Christopher Clark* aus religionshistorischer Sicht mit dem Verhältnis von Prozessen der Säkularisierung zu den katholischen Erneuerungsbewegungen und vertritt die These, dass die katholischen Erneuerungsbewegungen die Moderne entscheidend geprägt und gefördert haben. Rechtshistorisch-vergleichend ist die Studie von *Fabian Wittreck* angelegt, indem Parallelen zwischen den staatskirchenrechtlichen Debatten von 1919 und 1949 analysiert werden, um die These zu bekräftigen, dass die Frage um die Auslegung geltender Bestimmungen immer auch eine Frage nach der Genese des Staatskirchenrechts ist (67). Eine staatskirchenrechtliche Perspektive haben die Studien von *Hans Michael Heinig* und *Winfried Brugger*. Während Heinig anhand der Entwicklung des Staatskirchenrechts darlegt, dass der Körperschaftsstatus öffentlichen Rechts für Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften Ausdruck gleichberechtigter Freiheitlichkeit aller Religionen ist (95), analysiert Brugger drei Staat-Kirche-Modelle, um „eine informiertere Basis für die Reflexion auf das ‚richtige' Staats-Kirche-Verhältnis" (120) zu schaffen. Religionssoziologisch setzt sich *Volkhard Krech* mit den Formen des religiösen Konflikts auseinander (u.a. Simmel, Dahrendorf und Hierschman), um dessen integrative Funktion aufzugreifen und „die vergesellschaftende Kraft, die Konflikten als einer Form der Vergesellschaftung inhärent ist […] aufzuzeigen" (167). *Matthias Koenig* skizziert aus einer rechtssoziologischen Beobachterperspektive Überlegungen zu Gerichten als „Arenen religiöser Anerkennungskämpfe", um untersuchen zu können, „ob Pluralisierung institutionellen Wandel, eine Deregulierung und eine Entmonopolisierung des religiösen Feldes hervorruft" (145).

Im umfangreicheren zweiten Teil (6:9) werden historische Studien zur Geschichtstheologie Papst Benedikts XVI. (*David Nirenberg*), zum aktuellen Rechtsdiskurs über Blasphemie (*Hans G. Kippenberg*) und zur rituellen Tierschlachtung in Deutschland nach 1945 (*Shai Lavi*) vorgestellt. In einer systematisch-religionswissenschaftlichen Studie befasst sich *Steffen Rink* mit den Verfahren der Körperschaftsrechte der Zeugen Jehovas, um aufzuzeigen, dass sich die Privilegierung von Religionsgemeinschaften trotz verfassungsmäßigem Religionsfreiheits- und Gleichheitsgebot nicht nur durch zugewanderte Religionsgemeinschaften wie den Islam ergibt, sondern auch durch Veränderungen in etablierten, in diesem Kontext bislang aber eher staatsfernen Gemeinschaften erwachsen kann (358). Die soziologisch angelegten Studien befassen sich mit der Präambeldebatte der europäischen Verfassung vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Verständnisse in Religionspolitik, Staats- und Öffentlichkeitsverständnis in Frankreich und Deutschland (*Nikola Tietze*), der Frage Böckenfördes nach Voraussetzungen des freiheitlich säkularen Staates anhand des Werte- und Ethikunterrichts in Deutschland und Frankreich (*Astrid Reuter*), einer Metaphernanalyse religionspolitischer Diskurse anhand des Karikaturenstreits und der Idomeneo-Kontroverse (*Hannes Langbein*), der Stellung der römisch-katholischen Kirche in der polnischen Umbruchsgesellschaft anhand der Untersuchung von Radio Maryja (*Hella Dietz*) sowie dem rechtlichen Umgang mit dem muslimischen Kopftuch als religiösem Symbol im öffentlichen Dienst in unterschiedlichen europäischen Verfassungsstaaten (*Michael Wrase*).

Bezogen auf die Ausgangsfrage nach der integrativen Kraft des Rechts kommen die einzelnen Autoren zu unterschiedlichen Ergebnissen. In der Mehrheit wird das Verhältnis des „Staates" zu den Religionsgemeinschaften als konfliktträchtig beschrieben. Daher sticht der Beitrag von Krech hervor, in dem er diskutiert, inwiefern Konflikte auch integrierend wirken können. Ähnlich verweist Nirenberg darauf, dass eine dialogische Haltung in Absicht und Konsequenz nicht grundsätzlich integrativ sein muss. Für die Ausgangsfrage sind besonders die Konklusionen der Artikel von Heinig und Rink interessant. Während Heinig von seiner staatskirchenrechtlichen Position her erklärt, dass der Körperschaftsstatus de facto Gleichberechtigung bedeutet und „freiheitlich-paritätisch" offen ist, verweist Rink im Hinblick auf den Rechtsstreit der Zeugen Jehovas um die Anerkennung des Status auf die Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften im Verfassungsstaat.

Generell wird deutlich, dass es bei der Bewertung des Verhältnisses zwischen Staat und Religionsgemeinschaften insbes. auf die Perspektive und den Kontext ankommt. Dies wird v. a. bei den Beiträgen

des zweiten Teils offensichtlich, in dem unterschiedliche historische und regionale Kontexte sowie einzelne Religionsgemeinschaften behandelt werden. Dadurch wirkt er inhaltlich, aber auch systematisch stärker. Besonders der Beitrag von Reuter besticht durch die Behandlung der grundsätzlichen Unterscheidung von Grundwerten und Grundrechten im Streit um den Ethik- und Werteunterricht. Diese scheinbar banale Anmerkung ist essentiell bei der Betrachtung der titulierten Konfliktsituation und hätte eine ausführlichere Darstellung im ersten Teil verdient. Ebenfalls vermisst werden systematische Auseinandersetzungen zum Konflikt- und Rechtsverständnis wie auch zur Verfassungs- und Verwaltungsgerichtsbarkeit. Während die Beiträge von Wittreck, Heinig und Brugger einführenden Lehrbuchcharakter zu den klassischen Themen haben, werden diese grundlegenden Topoi unbeachtet gelassen. Dabei sind sie essentiell für den Titel des Sammelbd.es, der sich „Religionskonflikte im *Verfassungs*staat" (Hervorh. S. J.) nennt. Diese Kritik lässt sich jedoch generell für die gegenwärtige Beschäftigung mit dieser Thematik konstatieren. Während der Rechtswissenschaft oftmals die Perspektive über die Rechtssprechung und -verwaltung hinaus fehlt, ist in den Sozialwissenschaften häufig der Blick auf das Rechtssystem nicht ausreichend genug ausgeprägt, um bestimmte Entwicklungen und Sachverhalte sachlich richtig einordnen zu können. Erfrischend und positiv anzumerken ist hingegen die Beschäftigung mit aktuellen Fällen und der Analyse der Rolle der Medien und der Medienberichterstattung.

Allgemein kann resümiert werden, dass der Sammelbd. durch seine Themenvielfalt besticht, die in ihrer Auswahl sowohl den kundigen als auch den unkundigen Leser informiert. Besonders hervorzuheben sind das gut angelegte Abkürzungsverzeichnis am Ende und die Literaturverzeichnisse, die jedem einzelnen Beitrag nachgestellt sind. Bis auf wenige Ausnahmen bestehen die Bibliographien aus einer Fülle von aktueller Literatur aus vielen unterschiedlichen Fachdisziplinen und Sprachen (teilweise sechsseitig!) sowie aus einer gut sortierten Darstellung der Medienberichterstattung. Ebenfalls positiv zu erwähnen ist, dass sich einzelne Beiträge in Fußnoten aufeinander beziehen.

Gerade im Hinblick auf die sehr gute Gesamtkomposition des Bd.es ist zu bemängeln, dass es keinen übergreifenden Beitrag zu der in der Einleitung gestellten Kernfrage gibt. Wünschenswert wäre ein umfangreicherer Beitrag der Hg. oder die punktuelle Abbildung der geführten Debatten aus der vorhergehenden Tagung gewesen. An den Verlag geht der Kritikpunkt des Preises. Unabhängig vom anvisierten Leserkreis erscheinen 59,00 € für ein Paperback (428 S.) als unverhältnismäßig, v. a. wenn das ebenfalls von Kippenberg (et al.) im selben Verlag erschienene zweibändige Buch „Europäische Religionsgeschichte" (854 S.) ebenfalls 59,00 € kostet.

Münster Sarah Jahn

Shore, Megan: **Religion and Conflict Resolution**. Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission. – Farnham: Ashgate Publishing 2009. (XVIII) 211 S., geb. £ 50,00 ISBN: 978–0–7546–6759–9

The potential role religion can play in generating peace and justice stands to be examined. The case study under review analyses the "ambiguous" role that Christianity played in South Africa's Truth and Reconciliation Commission (TRC) and highlights some aspects that hopefully might be "instructive to those who engage in international conflict resolution theory".

Megan Shore, a Canadian scholar of Religious Studies, Social Justice and Peace Studies, observed that studies in *international conflict resolution* had generally excluded religion as a source of peace-building on the reason that religion is often involved in fuelling conflict, seldom, if at all, in conflict-resolving initiatives. Since her encounter with Scott Appleby's elements of a typology of religious conflict-transformation in 2000, research on the intersection between religion and conflict resolution has for her become a major concern.

The author is of the opinion that, if religion had played a significant role in the lives of the people and in fuelling the conflict at stake, any attempt to resolve that conflict must at least account for the role of religion. Without this consideration, the resolution would fail to deal with the reality of the conflict and, furthermore, often miss the peace-building resources within the religious traditions themselves.

The five chapters of this case study are grouped in two parts – one dealing with setting the context of the study and the other evaluating the role Christianity played in the South African TRC. They are entitled "Religious Conflict Resolution and the Case of the South African TRC", "Apartheid & Christianity", "The Role of Christianity in the Implementation of the TRC", "Truth and Truth-telling", "Reconciliation" and "Justice". Each chapter ends with a summary of contents.

Prior to giving an account of how the South African TRC was established and constituted, the author outlines in the first chapter the international conflict resolution theory as well as a historical introduction to *religious conflict resolution* and traces a short history of transitional justice mechanisms, including criminal trials, amnesty provisions and truth commissions.

In the overview stretching from the colonial period since 1652 to the institutionalisation of apartheid in 1948 the author focuses on the role Christianity played in supporting discrimination, injustice and state violence. She calls to mind that Christian support of apartheid was rooted in a neo-Calvinist doctrine of *predestination*, which held that the Boer minority among the colonists' and settlers' community were God's 'chosen race', while the 'non-white' native majority had been determined for a life in servitude and enslavement without salvation. Megan Shore points out that particularly after the Sharpeville Massacre in 1960 church organisations started more and more becoming part of the resistance against apartheid. She recalls that, as the oppression and state violence became more brutal in the 1970s and 1980s, church organisations and some congregations often provided cover and infrastructure for the resistance movement and anti-apartheid activists. The author draws the conclusion that Christianity therefore had inevitably had to play a role in the TRC, for it was one of the few institutions that had the organisational capacity and the leadership – i. e. leadership that could bridge various communities – to assist in conducting a truth commission.

The various roles Christianity played in the implementation of the TRC and the roles Christian actors played in the shaping of the mandate and functioning of the TRC come under scrutiny. Church congregations and institutions like the South African Council of Churches (SACC) provided the facilities needed for statement-taking, hearings and office-space as well as a ready-made communications network. Megan Shore reports of how *Christian ritual* entered into the process in the form of church-like services, the lighting of symbolic candles and the singing of religious songs. The inclusion of 'Christian' practices, the author claims, was primarily due to Desmond Tutu's spontaneous responses at the first hearings of the Human Rights Violations Committee (HRVC). Whether intentional or not, this dimension of ritual worked to bring many South Africans together as a nation. S. notes that the inclusion of 'Christianity' in the Commission challenged assumptions that some shapers and observers of the TRC had regarding the role 'Christianity' should play in the process.

Examining the *concepts of truth and truth-telling* in the TRC, the author notes that the TRC had no working definition of either truth or truth-telling – and it was only in the *Final Report* that the Commission identified four types of truth that were in operation in the process. She then presents this chapter's central argument; that is, the two public hearings, the Human Rights' Violation Commission (HRVC) and the Amnesty Commission (AC) hearings, fostered two distinct versions of truth.

The paradoxical nature of truth-telling in the TRC comes under scrutiny: On the one hand, the HRVC hearings empowered victims and survivors by legitimising their personal, and in many cases religious, narratives. "This Christian discourse enabled their voices to become part of South Africa's collective memory" the author points out (104). On the other hand, the AC hearings not only functioned as a means of granting legal amnesty and a new status to perpetrators, but it also helped restore a number of perpetrators to moral community and thus to the moral debate about the future of the country.

By drawing attention to the importance of accounting for religion in international conflict-resolution, Megan Shore makes an invaluable contribution towards an ecumenical venture for redress and "doing peace" in a global perspective and simultaneously poses a challenge to the field of interdisciplinary research on the *intersection between religion and conflict-resolution*. Consideration of religiously motivated approaches and efforts in promoting peace and enhancing justice becomes indispensable. "Some of the traditional values of religion – including honesty, justice, fair play, tolerance and respect for others –" in the words of Mark Juergensmeyer in the Foreword to this case-study, "are necessary for the maintenance of any society, perhaps even more so for a globalised society that has no single cultural tradition." (x)

Contending that peace-building has often been "superficial and unsustainable", Megan Shore is of the opinion that conventional theories of conflict-resolution too often fail to account for the variety of roles played by religion in a country's history. She undertakes to contribute towards some understanding of "the role that Christianity played in the history of apartheid and the religious resources that were at the disposal of the TRC" (33). The language and line of argument in the chapter on "Apartheid and Christianity", however, turn out to be at best too compromising, biased and inaccurate to help meet that goal at all. One population group, for example, is termed "Afrikaner", another "black" – each in a historical context in which the term either was not yet in use or was then used in a totally different sense.

Furthermore, what the author means by "religion", "Christianity" or "church" – that remains largely an open question throughout. Con-

sequently, the effort to analyse the "ambiguous role that Christianity played" unfolds under a membrane of notions that would mean or be understood in a number of different ways. Even the contentions by some "insider-outsiders" about the one or the other type of piety among the key actors in South Africa's TRC are referred to more or less in passing. These could most probably have provided a helpful bridge to some definition or worthwhile precision of the pivotal terms "religion", "Christianity" and "church", had they been taken heed of.

The range of convictions, perceptions and options on "truth and reconciliation" in post-apartheid Christian discourse articulated, amongst others, by theologians and believers like Tinyiko Sam Maluleke, Gerald West, Dirkie Smit remains out of sight owing to the too narrow focussing mainly on the "high-profile Christian actors", Archbishop Desmond Tutu and Alex Boraine. This applies also with regard to pre-colonial and non-Christian religious "insider-outsiders" and the supporters of the neo-Calvinistic doctrine of predestination formerly used to justify white-supremacy and apartheid.

Impressively the author differentiates between a "moral-religious" and a "legal-political" stream of reconciliation concepts and efforts and demonstrates the paradoxical nature of truth-telling in the TRC, contending that both the Interim Constitution of 1993 and the Act of 1995, which established the TRC, provided little guidance when it came to defining reconciliation. She recalls factors that complicated an understanding of "reconciliation" in the life of the TRC and calls to mind that it was on the whole much easier for the "legal-judicial" version of truth-telling to translate into amnesty as well as financial and political reparations, than it was for a "religious-personal" version of truth-telling to translate into criminal, social or economic justice for victims.

Megan Shore argues convincingly in response to one of the "four primary criticisms of the Commission and its ability to generate justice" (171), which finds that the TRC denied local African forms of retributive justice in favour of 'Christian' and Western concepts of forgiveness and reconciliation: She admits that the TRC did, indeed, reject some of those local systems of justice that had taken shape in resistance to apartheid in recent decades, such as the *imbizo,* the reason being that these systems actually fostered anti-democratic politics, sexism and arbitrary, often brutal vengeance – in other words, the decision to exclude these mechanisms was rooted in principles of *participatory justice.* Accordingly, the author rejects the conclusion that the TRC's rejection of 'local courts' was simply a strategy of power-politics aimed at legitimising the government-policy of the ruling party.

Megan Shore delves into the complex reconciliation-process in post-apartheid South Africa, scrutinizes the factors at play and exemplifies in a comprehensible way how a transitional mechanism can, despite the various contentions and inconsistencies involved, maintain religion as one of its central components. Conflict-resolution efforts and projects in varying contexts stand to benefit immensely from the insights brought to light by this case-study.

Oldenburg Ben Khumalo-Seegelken

Erli, Peter: **„Nachtwächterstaat" oder „Praktisches Christentum"?** Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008. 417 S. (Religiöse Kulturen der Moderne, 14), geb. € 58,00 (jetzt: € 19,95) ISBN: 978–3–579–05802–3

Peter Erlis an der Philos. Fak. der TU Dresden eingereichte Diss. hat das Zeug zu einem kommenden Standardwerk. Wer nach einem verlässlichen Überblick über die sozialethischen Ideen und die sozialpolitischen Konzepte des 19. Jh.s sucht, ohne die sich die deutsche Tradition einer jenseits von Markt und Staat angesiedelten Sozialversicherungsstaatlichkeit nicht verstehen lässt, war bisher v. a. auf das von Helga Grebing herausgegebene Handbuch zur ‚Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland' (2. Aufl., Wiesbaden 2005) verwiesen. Jetzt kann er darüber hinaus – und eher noch! – zum Erli greifen; hier wird er ebenso kompakte wie umfassende Informationen finden, die andernorts in ähnlich souverän aufbereiteter Form, in vergleichbarer Dichte und Prägnanz kaum zu finden sind.

Dabei lockt der Autor seine Leser zunächst auf eine falsche Fährte, wenn er im Untertitel den Eindruck erweckt, es gehe ihm nur um Reichstagsdebatten der 1880er Jahre, also gewissermaßen um eine Spezialuntersuchung, die sich nur an einen engen Kreis von Fachleuten richtet. Diese Debatten untersucht E. nämlich erst im Schlussteil seiner großen Studie (Teil IV: 254–352). Zuvor gibt er einen – in dieser Form m. W. konkurrenzlosen – Überblick über die sozialen Ideen und die Sozialpolitik im Deutschland der Mitte des 19. Jh.s (Teil II: 17–143) und einen detaillierten – sich aber nie in die Details verlierenden – historisch-systematischen Abriss zur Entstehung, Formierung und Entfaltung der deutschen Sozialversicherungsgesetzgebung der 1880er Jahre (Teil III: 145–244).

Im ersten großen Abschnitt, der sich in die Kap. „Soziale Frage und sozialreformerische Ideen" (18–131) und „Staatliche Sozialpolitik bis zur Sozialversicherungsgesetzgebung" (132–143) unterteilt, rekonstruiert E. die zentralen Antwortversuche auf die ‚Soziale Frage' des aufkommenden Industriezeitalters, wie sie sich in den Wahrnehmungsmustern und Mentalitätslagen der vier großen Sozialmilieus des späteren Kaiserreichs entwickelt hatten.

E. unterscheidet hier neben dem katholischen und dem sozialistischen ein protestantisch-konservatives und ein protestantisch-liberales Milieu, da sich der „gespaltene Protestantismus" (vgl. 27ff) gerade auch in seinen ‚sozialen Ideen' durch erhebliche Unterschiede kennzeichnete. Er rekonstruiert am Beispiel von jeweils drei ausgewählten Repräsentanten charakteristische Standard-Antworten auf die soziale Frage, die im Vorfeld der 1880er Jahre in diesen vier Milieus anzutreffen sind. Dabei wird deutlich, dass nicht nur die beiden protestantischen, sondern auch die Milieus der Katholiken und der Sozialisten durchaus plurale, mitunter sogar widersprüchliche Perspektiven zum Umgang mit der sozialen Frage ausgebildet hatten. Für das katholische Milieu lässt E. Franz Josef Buß, Wilhelm Emmanuel von Ketteler und Peter Reichensperger auftreten; für das protestantisch-konservative Milieu präsentiert er Johann Hinrich Wichern, Victor Aimé Huber und Rudolf Todt; für das protestantisch-liberale Milieu Hermann Schulze-Delitzsch, Victor Böhmert und den „Manchesterliberalismus" (v. a. John Prince-Smith); und für das sozialistische Milieu schließlich so unterschiedliche Autoren wie Johann Karl Rodbertus-Jagetzow, Wilhelm Weitling und Ferdinand Lassalle, bevor er dieses Kap. mit einem Blick auf die sog. Kathedersozialisten (neben Gustav Schmoller v. a. Adolph Wagner) abschließt.

E. gelingen hier vorzügliche Überblicke und glänzende Einzelportraits, die nie ins Biografische abgleiten, sondern ihr historisch-systematisches Erkenntnisinteresse stringent durchhalten. Der Autor beherrscht die kaum überschaubare Fülle des Stoffes souverän und verarbeitet eine Unmenge an zum Teil schwer zugänglicher Originalliteratur, die er am Ende seines Bd.es in einer Aufstellung der „Quellen und Literatur bis 1945" (371–380) penibel verzeichnet und damit für weitere Forschungsarbeiten zugänglich macht.

Das zweite Kap. des ersten Teils beschäftigt sich dann knapp mit der „staatlichen Sozialpolitik bis zur Sozialversicherung" (132–143). Im Blick auf die institutionellen Voraussetzungen für den „Durchbruch" zum Sozialversicherungsprojekt der 1880er Jahre beschreibt E. die Herausforderungen auf den Feldern des Arbeiterschutzes und der Armenfürsorge, der Haftung bei industriellen Arbeitsunfällen und der freiwilligen Hilfskassen, auf denen sich in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s allenthalben – wenn auch in unterschiedlicher Form – abzeichnete, dass ohne eine klug gewählte Form staatlich verantworteter Sozialgesetzgebung keine dauerhafte Besserung der sozialen Problemlagen der modernen Industriegesellschaft zu erwarten war. Interessant ist hier v. a. der Hinweis darauf, dass man im Hinblick auf die ‚Schadensregulierung' bei den häufigen Fabrik- und Bergwerksunfällen nicht nur von der Verschuldens- auf die Gefährdungshaftung umstellen musste, sondern auch den Weg zu einer nicht mehr am Schuld- und Haftungsprinzip, sondern an der Logik statistischer Unfallwahrscheinlichkeiten ansetzenden kollektiven Risikoversicherung einzuschlagen hatte, wenn man die immanenten Problemlagen der Arbeits- und Produktionsbedingungen der Industriegesellschaft wirklich ‚bewältigen' wollte.

Den zweiten großen Abschnitt seiner Diss. widmet E. einer ausführlichen Rekonstruktion der Diskussionen und Debatten, der Ideen und Konzepte, der Personen und Interessen, der taktischen Winkelzüge und politischen Strategien, die am Prozess der mühsamen Durchsetzung und des dann recht zügig erfolgten Ausbaus der Sozialversicherungsgesetzgebung beteiligt waren. Er wirft dabei die Frage auf, warum gerade die Sozialversicherungsidee, mit der man „über weite Strecken sozialpolitisches Neuland betreten" (241) sollte, in diesem Prozess so erfolgreich werden konnte, obwohl keines der sozialreformerischen Konzepte des 19. Jh.s „die Einführung einer obligatorischen staatlichen oder öffentlich-rechtlichen Sozialversicherung als Patentrezept zur Lösung der sozialen Frage empfohlen" (145) hatte. Als Ursache für die „überraschende Karriere" dieses sozialpolitischen Großprojekts identifiziert er v. a. die hohe „integrative Potenz" dieses Modells, in dem sich „widerstreitende Positionen treffen konnten, an dem Verständigung möglich war" (243), denn in den schließlich verabschiedeten Gesetze der Sozialversicherung lassen sich obrigkeitlich-zentralistische ebenso wie föderal-partikularistische, liberal-eigenverantwortliche ebenso wie genossenschaftlich-korporatistische Elemente wiederfinden. Insofern sei die „Basisinnovation" der Sozialversicherung, die „nicht nur einen veritablen legislatorischen Kraftakt", sondern auch „einen Meilenstein in der Geschichte staatlicher Sozialpolitik" (338) darstelle, nicht allein das Werk Bismarcks, sondern „ein typischer politischer Kompromiss, der am Ende von den Bismarckschen Vorstellungen doch recht weit entfernt war" (243).

Erst im vierten Abschnitt seiner Diss. wendet sich der Autor dann seinem ‚eigentlichen' Untersuchungsgegenstand zu: den Reichstagsdebatten um die Sozialversicherung der 1880er Jahre. Hier präsentiert er klug ausgewählte und in der nötigen Ausführlichkeit wiedergegebene Textpassagen, die einen lebendigen Eindruck von den Themen und Motiven vermitteln, die seinerzeit die Wahr-

nehmungen dominierten. Dabei fällt auf, dass es weniger um versicherungstechnische Organisations- als um sozialethisch-normative Grundsatzfragen ging; v. a. um die angemessenen Orte, Formen und Akteure christlicher Nächstenliebe und karitativer Wohltätigkeit, die man mehrheitlich nicht beim Staat, sondern bei den Individuen und den Familien, bei den Kirchen und Kommunen, bei den freiwilligen Genossenschaften und Hilfskassen suchte und suchen wollte.

Die Legitimität eines „staatssozialistischen" Wohlfahrtsstaates als „praktisches Christenthum in gesetzlicher Bethätigung" (Bismarck 1881; vgl. 258 u. ö.) stieß lange Zeit nicht nur bei den Liberalen, die unverblümt für einen reinen ‚Nachtwächterstaat' (Bamberger 1881, vgl. 223) plädierten, sondern auch bei den Konservativen und den Katholiken der Zentrumspartei auf breite Ablehnung, denn es verhalte sich nun einmal so, „daß die christliche Charitas es dringend räth und empfiehlt, freiwilliges Geben eintreten zu lassen, daß sie aber das zwangsweise Nehmen perhorreszirt und verurtheilt" (Reichensperger 1881, vgl. 272). Außerdem könne es nicht angehen, „das deutsche Volk einstweilen an den allfürsorgenden Staat zu gewöhnen" (Lieber 1881; vgl. 294), da dadurch „in den Kreisen der zunächst Betheiligten, in den Kreisen der Industriellen, in den Kreisen der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer, das Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit herabgedrückt würde" (Hertling 1883, vgl. 297). Vielmehr habe man, so der Zentrumspolitiker Hertling noch im März 1889, eine Sozialgesetzgebung zu verhindern, die die sittliche Pflicht zur Hilfe „von denen, denen sie naturgemäß zukommt", abwälzt „auf die breiten Schultern des Staates", was dann auf die individuellen Hilfebereitschaften der Familien geradezu zwangsläufig „auflösend" wirken müsse. Hertling erklärte deshalb: „ich sehe das praktische Christenthum in der Familie darin, daß die Familie selbst für ihre ergrauten Dienstboten Sorge trägt, und ich will nicht, daß der Staat sich zwischen Familie und Gesinde hineindrängt." (307) Allerdings sollte er hier von konservativer Seite heftigen Widerspruch ernten, da die von Hertling beschriebenen Zustände nach Einführung der Gewerbefreiheit und der Freizügigkeit längst keinen Bestand mehr hätten: „ich habe eine große Sympathie für die patriarchalischen Verhältnisse gehabt [...]; nachdem aber unsere Gesetzgebung durch Dutzende von Gesetzen [...] das Verhältniß zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeitnehmer lediglich auf den freien Arbeitsvertrag gestellt hat, halte ich es nicht für richtig, wenn man die Fürsorge für den alten invaliden Arbeiter auf patriarchalische Verhältnisse basiren zu können glaubt." (Hahn 1889, vgl. 308) Und auch von sozialdemokratischer Seite wurde im Blick auf die von Hertling favorisierten familial-patriarchalen Hilfepflichten darauf aufmerksam gemacht, dass in den Bauerndörfern „auch jetzt, wo ein derartiger gesetzlicher Zwang nicht ausgeübt wird, vielfach von den Dienstherrschaften diese sittliche Pflicht arg vernachlässigt wird [...]; besuchen Sie doch einmal in derartigen Gegenden die Armenhäuser [...] und fragen Sie, wer die Armenhäusler sind, so werden Sie hören, daß es alt und grau gewordene Dienstboten sind, an denen in dieser Weise die so sehr betonte ‚sittliche Pflicht' erfüllt wird. Meine Herren, um der Möglichkeit solcher Zustände ein Ende zu bereiten, ist es dringend nöthig, daß die Versicherungspflicht auch auf derartige Leute ausgedehnt werde." (Grillenberger 1889, 308)

Im Verlauf der sich über acht Jahre hinziehenden Parlamentsdebatte zur Sozialversicherung haben sich in den Köpfen und Herzen vieler Abgeordneter also offensichtlich einige wesentliche Lernerfahrungen mit der modernen Industriegesellschaft sedimentiert, die dem eigentlich ungeliebten Sozial(versicherungs)staat zum historischen Durchbruch verhelfen sollten. Die von E. angeführten Belegstellen aus den Parlamentsdebatten der damaligen Zeit liefern hier eindrucksvolle Illustrationen und Belege, auch wenn E.s Forschungsinteresse nicht direkt auf derartige sozialpolitische Lernprozesse, sondern eher auf die Dimensionen und Funktionen der in diesen Debatten überraschend breit anzutreffenden religiösen Semantik gerichtet ist. E. vermutet nämlich, dass die hohe Relevanz religiöser Topoi wie praktisches Christentum, christlicher Staat, christliche Nächstenliebe etc. v. a. dazu diente, „die Sozialversicherungsdiskussion zu strukturieren, ihr eine Basis und eine Richtung zu geben und sie damit letztlich erst zu ermöglichen" (355), auch wenn er am Ende konstatiert, dass die religiöse Semantik „für das Zustandekommen der Sozialversicherung förderlich und hinderlich zugleich" war, denn „durch ihre Deutungsoffenheit bei gleichzeitiger (oft nur scheinbarer) allgemeiner Verständlichkeit war sie hervorragend als Diskussionsbasis geeignet, konnte dadurch aber auch allzu leicht von den Sozialversicherungsgegnern für ihre Zwecke besetzt und benutzt werden" (357).

Wie auch immer man die Rolle und Funktion, die bewussten und unbewussten Interessen und Motive der seinerzeit breit in Anspruch genommenen religiösen Semantik beurteilen mag, interessant ist jedenfalls eine doppelte Beobachtung, auf die E. ebenfalls explizit hinweist (vgl. 358): Zum einen gibt es in den dominanten Wahrnehmungs- und Argumentationsmustern der sozialpolitischen Grundsatzdebatten Ende des 19. und Anfang des 21. Jh.s frappierende Ähnlichkeiten (und man ist geneigt zu fragen, ob es hier in der Zwischenzeit keinerlei allgemein anerkannten Erkenntnisfortschritt gegeben haben sollte); zum anderen scheinen diese Debatten heute jedoch vollständig ohne religiöse Bezüge auskommen zu können (und man ist geneigt zu fragen, ob in der ‚Religionsfreiheit' der heutigen Sozialpolitikdebatten nicht dieselben Wahrnehmungen und Motive ‚im säkularen Gewande' auftreten, die seinerzeit noch ganz selbstverständlich im Rahmen christlicher Terminologie artikuliert wurden, ohne sich in ihrer politisch-moralischen Substanz nennenswert verändert zu haben). Insofern bietet E.s gründliche Studie zum Sozialversicherungsprojekt des späten 19. Jh.s und seiner damaligen ‚religiösen Kommunikation' auch heute noch zahlreiche Anregungen für weitere Forschungsfragen zum Verhältnis von Religion und Sozialpolitik; gerade auch unter den Bedingungen fortgesetzter Säkularisierungsprozesse.

Man sollte sich von dem irritierend enggeführten Untertitel dieses Buches also nicht täuschen lassen. Peter Erli hat ein großes Werk vorgelegt, das in den Kanon der Handbuchliteratur zur Sozialpolitik und zu den sozialen Ideen im Deutschland des 19. Jh.s gehört, auch wenn der Verlag dieses Buch unverständlicherweise schon im Herbst 2009 in die Rubrik ‚Sonderverkauf von Restbeständen zur Lagerräumung' einsortiert hat. E.s Diss. ist nicht nur wegen ihres überzeugenden Inhalts, sondern auch wegen ihrer detaillierten Hinweise auf historische Quellen und Personen unbedingt eine weite Verbreitung – und eine bleibende Lieferbarkeit – zu wünschen.

Darmstadt Hermann-Josef Große Kracht

Theologie und Kultur

Handbuch Theologie und Populärer Film, hg. v. Thomas Bohrmann / Werner Veith / Stephan Zöller. 2 Bd.e. – Paderborn: Schöningh 2007/2009. 376/406 S., kt. je € 39,90 ISBN: 978–3–506–72963–7 u. 978–3–506–76733–2

Während sich Theologen früher für das Kino eines Ingmar Bergman, Luis Buñuel oder Robert Bresson, eines Pier Paolo Pasolini, Andrej Tarkovskij oder Eric Rohmer interessiert hatten, also für eine Filmkunst, die ungeachtet oder vielmehr eher wegen ihres hohen künstlerischen Anspruchs nicht immer die großen Massen ins Kino locken konnte, so hat sich hier seit geraumer Zeit ein Fokuswechsel hin zum populären Unterhaltungskino vollzogen. Vereinzelt finden zwar nach wie vor wichtige Vertreter des sog. Arthouse-Kinos Aufmerksamkeit von theologischer Seite, Regisseure wie Wim Wenders, Bruno Dumont oder Luc und Jean-Pierre Dardenne, aber der Slogan der Stunde lautet eher ‚Theology goes Hollywood'. Im angloamerikanischen Raum hat dieser Trend schon etliche einschlägige Titel, vorab Sammelbd.e, hervorgebracht,[1] wogegen im deutschen Sprachraum trotz wichtiger Pionierarbeiten[2] hier noch ein gewisser Nachholbedarf besteht, zumal was Überblicke über das weitgefächerte Feld angeht. Diese Lücke will das auf drei Bd.e konzipierte „Handbuch Theologie und Populärer Film" schließen, dessen dritter Bd. für Herbst 2011 angekündigt ist. Es ist sicher kein Zufall, dass mit Thomas Bohrmann und Werner Veith zwei der drei Hg. von der christlichen Sozialethik herkommen, ist diese doch heute ohne eine besondere Aufmerksamkeit für Prozesse der massenmedialen Kommunikation nicht mehr denkbar. Die Interessen dieses Fachs haben sich auch der Konzeption des Handbuchs eingeschrieben, das sich aufgrund der unterschiedlichen konfessionellen Zugehörigkeit seiner Autorinnen und Autoren als ökumenisches Projekt versteht, ohne dass sich damit allerdings entsprechende Fragestellungen und Perspektiven verbinden würden.

Das Interesse des „filmwissenschaftlich-theologischen" (Bd. I, 10) Unternehmens gilt dem „fiktionalen Unterhaltungsfilm in Form des populären Hollywoodstreifens", dem cineastischen „Mainstream", also Filmen mit einer „klaren Narration" und „leichtverständlichen Erzählkomposition" (ebd.). Angesichts der Überfülle an populären Kinofilmen, die „religiös relevante Motive" aufweisen, „ohne dass allerdings Religiosität explizit thematisiert wird" (I, 9), kann selbstredend kein „Anspruch auf Vollständigkeit" (I, 11; II, 12) erhoben werden. Ob dann freilich unbedingt der „weltweite Erfolg [...] an den Kinokassen" (I, 12) das entscheidende Auswahlkriterium sein sollte, mag dahingestellt sein. Statt mit Bibelverfilmungen, Bearbeitungen von Heiligenviten oder Stoffen aus der Kirchengeschichte beschäftigt sich das Handbuch mit Filmen, die insofern in religiöse Dimensionen weisen, als sie „grundlegende Fragen der menschlichen Existenz" (I,10) thematisieren. In der Einleitung des zweiten Bd.es unterstreichen die Hg. vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion um ein „Schwinden von Religion aus dem öffentlichen Leben heutiger moderner Gesellschaften" (II, 9): „Die Adaptionen existentieller und religiöser Themen in aktuellen Kinofilmen sind derart vielfältig und zahlreich (man

[1] Vgl. meine Sammelrezension: Religionsersatz oder locus theologicus? Neue Annäherungen an das Kino aus theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, in: *Theologische Revue* 100 (2004), Sp. 441–462.

[2] Vgl. bes. **Herrmann**, Jörg: **Sinnmaschine Kino**. Sinndeutung und Religion im populären Film (Praktische Theologie und Kultur, 4), Gütersloh 2001; hinsichtlich der Analysetiefe ‚flacher' konzipiert ist **Schramm**, Michael: **Der unterhaltsame Gott**. Theologie populärer Filme, Paderborn 2008.

denke nur an zentrale Themen wie Leid, Krankheit, Vergänglichkeit, Tod, Verbrechen, Schuld, Sühne, Hass, Liebe oder Freundschaft), dass man auch der gegenwärtigen Filmkultur zumindest implizite Bezüge zum Religiösen nicht absprechen kann." (ebd.)

Das Handbuch, das sich im ersten Bd. ungeachtet vergleichbarer Unternehmungen im englischen Sprachraum selbstbewusst als „innovatives Projekt" (I, 12) vorstellt und für den zweiten Bd. „weitere innovative Zugänge zum populären Film" (ebd.) ankündigt, will „erstmalig den Versuch [unternehmen], den bisherigen Wissensstand systematisch zu ordnen" (I, 11). Diese Zielsetzung unterbietet freilich die Qualität mancher Beiträge, die für ihr jeweiliges Thema durchaus neue, weiterführende Perspektiven entwickeln. Konzeptionell sind die beiden vorliegenden Bd.e weithin parallel organisiert, nur dass Bd. I ein Teil „A. Grundlegung" vor- und Bd. II ein Teil „B. Der populäre Film in der Schule" nachgeschaltet ist. Beide Extra-Teile bestehen allerdings nur jeweils aus einem einzigen Beitrag, der das, was die Sektionsüberschriften ankündigen, nicht einzulösen vermag: Im ersten Bd. skizziert *Th. Bohrmann* eine „Dramaturgie des populären Films" (15–39), indem er einige ‚basics' nochmals Revue passieren lässt: so u.a. das in den populären Handbüchern des Drehbuchschreibens stets wiederkehrende Drei-Akte-Schema, sodann die von Joseph Campbell erarbeitete elementare mythische Struktur von der Reise des Helden, die Christoph Vogler in seinem vielgelesenen Buch „Die Odyssee des Drehbuchschreibers"[3] auf die Filmdramaturgie übertragen und die v. a. der Filmpublizist Georg Seeßlen in vielen Variationen popularisiert hat, und schließlich einige Zugänge zur Filmanalyse, wobei nur die Fragestellungen zur narrativen Ebene etwas weiter ausdifferenziert sind, die zur visuellen und auditiven Ebene hingegen sehr blass bleiben. Den „Schul"-Aspekt in Bd. 2 bestreitet allein *Thomas vom Scheidt* mit einem knappen Beitrag zum Religionsunterricht (311–322), der abgesehen von den originellen „10 Geboten zum Einsatz von Filmen" (322) nur einige knappe Skizzen von Vorschlägen zur Arbeit mit ausgewählten Lang- und Kurzspielfilmen, aber kaum etwas zur systematischen Grundlegung dieser Arbeit bietet, wie man das eigentlich in einem Handbuch erwarten würde.

Der Kernteil der beiden Bd.e, jeweils überschrieben mit „Analysen", gliedert sich in Bd. I in die Kap.: I. Genres, II. Figuren, III. Regisseure, IV. Themen (in Bd. II ist die Abfolge von II. und III. vertauscht und statt von „Themen" von „Motiven" die Rede). Dem folgt jeweils als Teil C. ein umfänglicher, in seinem Gebrauchswert allerdings eingeschränkter „Anhang" mit einer „Bibliografie", die nur die bereits in den Artikeln aufgeführten Titel nochmals zusammenstellt, und einer ausführlichen „Filmografie" der zuvor diskutierten Titel (337–363), deren Daten heute i. d. R. bequemer und umfassender über Online-Datenbanken (wie www.imdb.com) abgerufen werden. Hilfreich sind hingegen die „kommentierten Internetadressen" und in Bd. 2 die Register der in beiden Bd.en zitierten Filme und Regisseure.

Die „Analysen" bearbeiten ein weites Spektrum, wobei in Bd. 1 aufgrund von deren weltweitem Erfolg eine gewisse Präferenz auf den Genres „Fantasy" (vgl. „Herr der Ringe"; „Harry Potter") und „Science Fiction" (stark im Fokus hier: „Matrix") liegt. Unter den *„Genres"* kommen im Bd. I daneben in den Blick – jeweils in der genannten Reihenfolge: Liebe, Horror und Krieg (in Bd. II: Western, Comicverfilmungen, Filmmusical, Sportfilm, Komödie); unter den *„Figuren"*: Erlöserinnen und Erlöser, Engel, Märtyrer, Teufel, Priester (Bd. II: Göttlicher König, Kinder, Luther, Superhelden, Protestantische Pfarrer); unter *„Regisseure"*: Steven Spielberg, David Fincher, John Woo, Peter Weir, Gebrüder Wachowski (Bd. II: Stanley Kubrick, Ridley Scott, Guillermo del Toro, Luc Besson, Sam Raimi); unter *„Themen"*: Künstliche Intelligenz, Tod, nochmals das Genre Horrorfilm, der Film „Matrix" und das Thema „Selbstentfremdung" (unter *„Motive"* in Bd. II: Familie, Schuld und Sühne, Apokalypse, Auferstehung, Passionsgeschichte).

Das ‚Bunte', nur sehr ‚locker' Organisierte im Aufbau der Bücher, das allein diese Themenübersicht sinnfällig macht, will nicht so recht zum Charakter eines Handbuches passen, von dem man sich eine durchgreifende konzeptionelle Systematik erwartet. Nach dem hier verfolgten, sehr offenen Konzept könnten immer neue Bd.e erscheinen, da die Genres in Bewegung sind und neue Kreuzungen eingehen, da immer neue relevante Regisseure auf den Plan treten und das Spektrum der irgendwie einschlägigen Themen und Motive ohnedies unüberschaubar ist. Desweiteren vermisst man Beiträge systematischeren Zuschnitts, die die einzelnen Kap. übergreifend begleiten und formatieren könnten, etwa gründliche Reflexionen auf die Methodologie und – als Gegengewicht zu den vielfach stark inhaltlich zentrierten Ausführungen – auf die Filmästhetik. Die einzelnen Beiträge, deren Autoren aus einem weiten Spektrum von Tätigkeitsfeldern (vorab im Bereich Hochschule und Bildungsarbeit) kommen, sind gleichwohl weithin auf ansprechendem bis hohem Niveau gearbeitet und geben interessierten Lesern, die sich etwa mit einem bestimmten Genre oder Regisseur beschäftigen möchten, wertvolle Impulse zur Weiterarbeit. Für ein Handbuch sind die Beiträge allerdings viel zu heterogen gestaltet, allenthalben vermisst man die ordnende und durch entsprechende Vorgaben strukturierende Hand der Hg. Das haben diese offensichtlich selbst gespürt, verteidigen es aber als Perspektivenvielfalt und Gewährung von „Freiräumen" (I, 12). So sind manche Beiträge essayistisch gehalten und ohne jedwede Fußnote oder Angabe weiterführender Literatur gearbeitet, andere präsentieren sich als solide fachwissenschaftliche Abhandlungen; einige versuchen einen systematisch-ordnenden Zugriff und Überblick, andere konzentrieren sich bei ihrem Thema auf lediglich zwei oder drei exemplarisch diskutierte Filmbeispiele. Die Mehrzahl der Beiträge ist auf Augenhöhe mit dem Status quaestionis, einige wenige erarbeiten auch neue, filmwissenschaftlich und theologisch anregende Perspektiven, so z. B. *Thomas Hausmanninger* bei seiner Analyse des Horrorfilms als Kritik an der „Verabsolutierung der Immanenz" (I, 285–300) oder *Charles Martig* bei seinem Versuch einer Relecture der Filme von David Fincher als „negative Theologie der Offenbarung" (I, 201–211). Durchgehend vermisst man aber gerade bei einem Handbuch, dass nicht versucht worden ist, die jeweiligen Artikel mit einer weiterführenden Auswahlbibliografie auszurüsten (wobei dann auch die fremdsprachige Literatur mehr Berücksichtigung hätte finden können). – Einige der genannten Desiderate will der angekündigte dritte Bd. angehen und damit nachholen, was man sich von Anfang an gewünscht hätte: Er soll das Generalthema „stärker unter einer theologischen Systematik" (II, 12) bearbeiten, wobei u. a. die bisher praktizierte „Unterscheidung von expliziter und impliziter Religiosität [...] aus der Perspektive unterschiedlicher theologischer Disziplinen systematisch aufgegriffen und eingehend diskutiert werden soll" (II, 12f). Daneben soll danach gefragt werden, „was die Inhalte gegenwärtiger populärer Filmkultur über Zustand und Befindlichkeit unserer Gesellschaft aussagen möchten". (Ebd.; – haben sie nicht auch etwas zu sagen, selbst wenn sie es nicht dezidiert „möchten"?) Da aber im dritten Bd. zudem noch die kirchliche Filmarbeit in Deutschland, Österreich und der Schweiz vorgestellt werden soll und zu guter Letzt „ausgewählte (theologische) Einzelanalysen der erfolgreichsten Kinofilme" inkorporiert werden sollen, ist sicher abermals einige ‚Buntheit' garantiert.

So spannend zu lesen, so anregend und hilfreich viele, ja die meisten der Beiträge für sich genommen sind: von einem „Handbuch" hätte man sich doch mehr erwartet, mehr an Konsistenz hinsichtlich der Gestaltung der Beiträge und mehr an konzeptioneller Systematik.

Münster Reinhold Zwick

[3] Untertitel: Über die mythologischen Grundmuster des amerikanischen Erfolgskinos, Frankfurt a. M., ^{5}2004.

Knauß, Stefanie: **Transcendental Bodies.** Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und religiöse Erfahrungen. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008. 256 S. (ratio fidei, 36), kt € 34,90 ISBN: 978–3–7917–2118–7

‚Transcendental Bodies', eine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz, bearbeitet die These, „dass Körper transcendental sind, weil sie einerseits Bedingung des Bewusstseins der Menschen von sich selbst in ihrer körperlich-geistigen Konstitution und Geschöpflichkeit sind, für ihr Verhältnis zu Welt und Mitmenschen, und andererseits im Körper die (der mystischen vergleichbare) Erfahrung des Transzendenten, der Überschreitung der Gegenwart, möglich werden kann. Dahinter steht die fundamentaltheologische Frage nach dem Subjekt der Offenbarung, ihrem Ort und den Formen ihren Ergehens." (17)

Es ergibt sich eine doppelte Zielrichtung: Eine neue Grundlegung der vernachlässigten Betrachtung der Rolle des Körpers, denn die „Präsenz des Körpers in der ästhetisierten und medialisierten Gesellschaft weist darauf hin, dass er für den Umgang mit Erfahrungen und ihre Deutung heute besonders wichtig ist" (16). Zum anderen wird diese Frage insbes. mit Hilfe des Mediums Film angegangen, denn nicht nur das Kino, die Kunst in allen ihren Formen übernehme in der Welt der Bilder und der Ästhetisierung immer mehr Funktionen von Religion (15). „Die Relation zwischen Kunst und Theologie muss unter den veränderten Bedingungen der Mediengesellschaft und Postmoderne neu bestimmt werden." (16) Die religiöse Funktion der Filmrezeption verlange, die Körperlichkeit der Rezipierenden miteinzubeziehen und den möglichen spirituellen ‚Mehrwert' des Kinos aufzuweisen, das Ziel ist „ein wirklicher Dialog zwischen Film(wissenschaft) und Theologie über die Rolle der menschlichen Körperlichkeit" (17).

Um dieser doppelten Zielsetzung gerecht zu werden, behandelt K. – nach einleitenden Definitionen von Körper/Leib (19/20), Religion (20/21), Erfahrung/Religiöse Erfahrung (21/22) und Kunst (22/23) – in Kap. 1 das Verhältnis von Kunst und Theologie (24–54) und in Kap. 2 von ihr so genannte „Körper-Bau-Steine" (55–130). Kap. 3 fasst die bisherigen Erkenntnisse zu einer „Typologie" zusammen, welche in den Filmanalysen Anwendung findet: Das vierte Kap. (158–215) enthält Sequenzanalysen von sechs Filmen aus dem Zeitraum 1986 bis 2004. Die Filmographie (233–235) weist 78 Filmtitel auf, diese werden aber oft nur kurz in einzelnen Sätzen erwähnt. Die „Abschließenden Überlegungen" in Kap. 5 (216–232) fassen Ergebnisse zusammen und enthalten einen Aus-

blick auf Weiterführungen des Ansatzes. Insgesamt wird ein weiter Bogen im Anschluss an die Ästhetik-Diskussionen (Gerhard Larcher, Alex Stock, Wilhelm Gräb, George Steiner, Albrecht Grözinger und Clive Marsh) über den v. a. englischsprachigen Diskurs zum Körper (u.a. Maurice Merleau-Ponty, Vivian Sobchack und Antonio Damasio) bis hin zu einigen Filmtheoretikern (Rudolf Arnheim, Christian Metz und Siegfried Kracauer) geschlagen, um die erfahrungstheoretische Bedeutung des Körpers für die Religion bzw. die religiöse Dimension des Filmerlebnisses in der Körperlichkeit zu entfalten.

Nach der Vorstellung eines funktionalen Religionsbegriffes (zurückgehend auf Klaus Müllers Artikel im Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie) und eines Erfahrungsbegriffes als „Dialog mit der Wirklichkeit" (R. Schaeffler) in der Einleitung legt K. den Schwerpunkt auf die ästhetische Erfahrung, die analoge Strukturen und Elemente der Transzendenzerfahrung aufweise (31) und zugleich auf ‚Absenz' hindeute. Das damit einhergehende „Sinn-Erlebnis" sei wie die Selbstoffenbarung Gottes unverfügbar (34), insbes. in dieser ‚Entrückung' liege eine Parallele zum Filmerlebnis. Dies gehe soweit, dass zwischen Kunstwerk und Rezipient eine ähnliche Beziehung entstehe wie in der Offenbarung, in der das ‚Ich' einem ‚Du' antworten solle (36). Der Kunst komme nicht nur eine kritische, sondern auch eine wirklichkeitskonstruktive Kraft zu, was in religiöser Perspektive auch die Durchbrechung der gewohnten Wahrnehmung bedeute und damit als ein „Aspekt der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und des Glaubens an eine Vollendung der Schöpfung im Reich Gottes" (41) gesehen werden könne.

Im Kino bzw. im Film werden in diesem Zusammenhang religiöse Züge erkannt, jedoch stelle das Kino aufgrund bestehender lebensweltlicher Einbindung weder einen Sonderbereich noch eine Ersatzreligion dar. Die referierten Ansätze müssten allerdings, so K. weiter, durch „eine systematische Erarbeitung des körperlichen Aspektes der ästhetischen Erfahrung samt seiner Konsequenzen für das Menschsein des Menschen in der Welt" (49) ergänzt werden, denn die körperliche Reaktion liefere Deutungsmuster für die spätere, rational-reflektierte Deutung, insofern sei Körperlichkeit unverzichtbar und biete einen Ansatzpunkt für religiöse Deutung ästhetischer Erfahrung im Dialog zwischen Kunst und Theologie (54).

Die angesprochene Körperlichkeit wird im darauffolgenden zweiten Kap. entfaltet: Das Wissen um die Geschichte des eigenen Körpers sei Voraussetzung, um „einen Film zum eigenen Leben in Beziehung zu setzen […]. [Es] ist aber auch Voraussetzung für eine Gottesbeziehung" (72), denn der Körper sei „aktiv an der Formung unserer Weltwahrnehmung, der Bildung von Beziehungen, neuen Erkenntnisses beteiligt" (81). Hier sei auch an den jüdisch-christlichen Gedanken der Geschöpflichkeit zu erinnern. Trotz seiner Ambivalenz biete das christliche Körperbild viele Anregungen, so sei der Körper „die Schnittstelle zwischen Ich, Gott, anderen, Welt" (110) und ein „wichtiger Ansatzpunkt für das Christentum, sich kritisch-konstruktiv mit der säkularen Gesellschaft oder anderen Religionen auseinanderzusetzen" (110).

In Bezug auf die Medien bilde der Körper die Voraussetzung für die Verarbeitung der gelieferten Reize, zugleich hätten die körperlichen Reaktionen positive Auswirkungen auf das Selbst-Bild der Rezipierenden (128). „Besonders im Begriff der Mimesis, der nachahmenden Einfühlung in die Filmwelt und -figuren, kann eine Verbindung zum Glauben hergestellt werden, der als ‚Mimesis der ganzen Existenz' die aneignende Einprägung der Offenbarung bedeutet." (130) Hier muss kritisch gefragt werden, ob die angesprochene Mimesis auch wieder analog zu verstehen ist, oder ob es sich auch um inhaltliche Glaubensbezüge handelt.

Im nachfolgenden dritten Kap. wird das Verhältnis von Körper, Film und Religion in ein zusammenhängendes Konzept überführt, um den angestrebten Dialog zwischen Theologie und Kunst (Film) in den Analysen umzusetzen: „Der Film erweckt sinnliche Lust und das Bewusstsein für die Reaktionsmöglichkeiten des Körpers, während umgekehrt körperliche Reaktionen die Verarbeitung der filmischen Erzählung prägen. Die Religion liefert dem Film Themen, Motive und Symbole, auf deren Verständlichkeit und Kommunikabilität sich die Filmemacherinnen und -macher verlassen können. […] Der Körper schließlich kann Ort der Gotteserfahrung und des Heils sowie Mittel zur Kommunikation dieser Erfahrungen sein." (132) Durch die Körperlichkeit sei die konkrete Wirklichkeit immer mit angesprochen, „und der Blick wird durch die Teilnahme an der Welt des Films für die unvollkommenen Seiten der Welt und ihre Vollendungsmöglichkeiten geschärft" (153). Es gebe Parallelen zwischen der filmischen und der mystischen Erfahrung: „In beiden Fällen wird ein rational Unbegreifbares in der körperlichen Erfahrung greifbar und bleibt in seinem letzten Sinn und seiner unfassbaren Gegenwart doch dauernd entzogen." (154) Kinoerfahrungen seien „religiöse Erfahrungen von eigener Bedeutung, die in wesentlichen Merkmalen einen Bezug zur jüdischen und christlichen Tradition aufweisen (Personalität der Gottesbeziehung, Schöpfungsbezug, Inkarnation, Rückwirkung der Transzendenzerfahrung auf die konkrete Wirklichkeit, mystische Erfahrung der Fülle des Seienden)" (157). An dieser wichtigen Stelle bleibt sowohl die Rationalität des Glaubens als auch der tatsächliche inhaltliche Bezug der Kinoerfahrungen zum Glauben als Frage offen. Handelt es sich nur um eine (allgemein-religiöse) Haltung oder um einen tatsächlichen Glaubensakt oder um etwas dazwischen?

Die im vierten Kap. analysierten Filmbeispiele sind wegen ihrer körperlichen Wirkung ausgesucht worden. Obwohl K. zugesteht, dass „es sich um höchst subjektive Erfahrungen handelt" (158) und sich die Frage stellen ließe, „ob es überhaupt möglich ist, ein so subjektives Erleben intersubjektiv vermittelbar zu machen" (159), werde „durch die Verwendung einer wahrnehmungspsychologisch-kognitiven Methode, die den Einsatz bestimmter filmischer Codes […] analysiert, eine gewisse Objektivität erreicht, die die Untersuchungsergebnisse nachvollziehbar macht. Wichtig sind hier vor allem der Einsatz von Farben, Licht, Schnitt, Kameraführung, Bildaufbau und Ton […]." (159f) Es handele sich aber nicht um ein einfaches „Reiz-Reaktions-Schema", sondern entscheidend sei das Zusammenwirken einzelner Codes im Film als Ganzes, „also die Rückbindung der formalen Mittel an den narrativen Kontext" (160).

Die Geschichte der Filme wird jeweils in einer kurzen Nacherzählung dargeboten, um dann einzelne Szenen unter den oben genannten Gesichtspunkten herauszuheben. Es handelt sich um unterschiedliche Genres (Drama, Thriller, Kriegsfilm und Erotik) und Mainstream- wie Autorenfilme ohne explizit religiöse oder gar theologische Thematik. Kommentierend oder vergleichend fließen noch weitere Filme ein.

Die Beispiele werden jeweils zu Paaren von Themenbereichen zusammengefasst: die sinnliche Wahrnehmung (*Erbsen auf halb 6* und *Strange days*), Gewalt im Krieg (*Platoon* und *Apocalypse Now*) und Bedeutung von Sexualität (*Basic Instinct* und *9 Songs*). Während die sinnliche Wahrnehmung in *Erbsen auf halb 6* durch die blinden Hauptpersonen mit dem Schwerpunkt auf Hören, Fühlen und Riechen filmisch umgesetzt wird, geht es um authentische Erfahrung im Rahmen virtueller Realität in *Strange days*. Die beiden Kriegsfilme unterscheiden sich durch die Wirkung körperlich-unangenehmer Ablehnung von Gewalt in *Platoon* und der ästhetisch überhöhten und daher erst noch zu reflektierenden Gewaltdarstellung in *Apocalypse Now*. Sexualität ist wiederum einmal Mittel, um Manipulation und Macht zu verdeutlichen (*Basic Instinct*), ein anderes Mal Spiegelbild für menschliche Beziehung in Nähe und Distanz (*9 Songs*). Die verschiedenen körperlichen Reaktionen der Rezipierenden könnten auch als Transzendenzerfahrungen gesehen werden: „Die Verknüpfung von sinnlichem Erleben und dem Verweischarakter des Gegenwärtigen und Konkreten auf das Jenseitige hin, die Verbindung von konkretem Diesseits-Bezug und seiner Überschreitung charakterisiert die Filmerfahrung, wenn man sie von ihrer körperlichen Dimension her betrachtet. Mit dieser Erfahrung erfüllt der Film menschlich-existentielle und religiöse Funktionen […]." (215) Die Stärke der Film(-Sequenz)-Analysen liegt in der Heraushebung der filmischen Mittel und der Schärfung des Blicks für die besondere Sprache der Bildgestaltung. Die ebenso große Schwäche liegt in der Vernachlässigung der erzählten Geschichten und einer fehlenden Analyse der Dramaturgie. Die Klischeehaftigkeit einer zweiten Filmhälfte von *Erbsen auf halb 6* bleibt so unbeachtet und dem Film wird die „expliziteste Ermöglichung einer Transzendenzerfahrung (im Sinne einer Jenseits- und Gotteserfahrung)" (213) unterstellt, ausgerechnet an besonders konstruierten, Klischee-beladenen und dramaturgisch misslungenen Punkten. Dies ist weniger ein Vorwurf an die gemachten Analysen, weist aber deren Begrenzung auf und fordert, die von K. selbst angesprochene Ganzheit des Films (160) stärker zu beachten.

Die „Abschließenden Überlegungen" resümieren die zu Beginn aufgestellte These: Die Körpervergessenheit, z.T. sogar Körperfeindlichkeit des neuzeitlichen Christentums könne durch das filmisch geweckte Körperbewusstsein überwunden und die Theologie in die Lage versetzt werden, „diese Dimension des Menschseins verstärkt in die Reflexion über die Situation des Subjekts des Glaubens einzubeziehen" (228). So sei die körperliche Identifikation mit dem Film ein „Akt der (Selbst-)Transzendenz" (228), lasse Analogien zur Reich-Gottes-Erfahrung im Schon und Noch-Nicht erkennen. Schließlich sei es die „Spannung aus Immanenz und Transzendenz, die den christlichen Gottesbegriff und die Erfahrung mit Gott ausmacht, den eigenen Körper und seine Erfahrungen ebenso wie den Film als Medium [prägt]" (229). Körper seien also in zweifacher Hinsicht „transcendental" zu nennen: „Als Bedingung der Möglichkeit von Ich-Sein, Weltbezug, zwischenmenschlicher Beziehung und Gotteserfahrung, und als Ort der Begegnung mit Gott und Vermittler der Transzendenz gerade in seiner Endlichkeit und Immanenz" (229).

Insgesamt handelt es sich um einen in sich geschlossenen Entwurf zu einem wenig beachteten Thema, welcher bewusst als Aufforderung zum Dialog zwischen Theologie und Kunst bzw. Film verstanden werden will. Als nicht behandeltes Desiderat ist die Rolle des Körpers *im* Film zu nennen. Zu denken wäre an fast alle Filme von David Cronenberg, z.B. *The Fly*, aber auch Filme wie *Memento* oder *Spiderman*; dies ist aber keine wirkungsästhetische Fragestellung mehr. Ebenso muss die theologische Position von K. angefragt werden, denn diese schwankt zwischen einem stark funktionalen Religionsbegriff und einer eher substantiellen Transzendenz- bzw. Gotteserfahrung, sodass die angesprochene religiös-spirituelle Dimension des Films etwas diffus wirkt. Zudem unterliegt die angesprochene „religiöse Erfahrung" auch dem Verdacht, rational nicht überprüfbar zu sein.

Dies sind Anfragen zur Weiterführung und Ergänzung, sie widersprechen aber nicht dem anregenden Ansatz von K. im Feld von Wirkungsästhetik, religiöser Erfahrung und (glaubender) Subjektivität im Medienzeitalter.

Eichstätt Martin Ostermann

Sakrileg – Eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen, hg. v. Joachim Valentin. – Münster: Aschendorff 2007. 170 S., kt € 12,80 ISBN: 978–3–402–11785–9

„Im Rahmen eines Dies Academicus, der paritätisch von der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, der Fachschaft katholische Theologie und dem Fachbereich der Johann Wolfgang Goethe-Universität

im Juni 2006 veranstaltet wurde, ist der Grundbestand der Texte dieses Bandes entstanden. Unter großer Beteiligung der Studierenden wurden einen Tag lang die Thesen Dan Browns vor allem unter historischer, kunsthistorischer, literaturwissenschaftlicher und theologischer Perspektive kritisch gegen den Strich gelesen." (5) Der Roman „The da Vinci Code", welcher den deutschen – etwas reißerischen – Titel „Sakrileg" trägt, war also der Anlass, einige zentrale Fragen zu thematisieren, wie z.B. Dogmenkritik, die Rolle gnostischer Evangelien, oder die Beschäftigung mit der Figur der Maria Magdalena unter theologischer und kunsthistorischer Perspektive. Der Roman und die anschließende Verfilmung (USA 2006, Regie: Ron Howard) werden auch als Seismograph für aktuelle gesellschaftliche bzw. populäre Denkmodelle verstanden, welche Religiosität, esoterische Verstehens- und Glaubensmodelle und Verschwörungstheorien nach dem 11. September 2001 zum Inhalt haben.

Die Beiträge dieses sehr lesenswerten Buches geben mit den unterschiedlichen Themen Einblick in die Vielfalt theologischer Fächer und Handlungsfelder: Exegese des NT, Fundamentaltheologie, Moraltheologie und Sozialethik, Kunst- und Kirchengeschichte, Religionswissenschaft, Weltanschauungsfragen und Interreligiöser Dialog. Die Diskussion um einen Roman bzw. einen Film wird zum Anlass genommen, als wissenschaftliche Disziplin Theologie in den gesellschaftlichen Diskurs über Fragen der Zeit eintreten zu lassen, festgemacht an exemplarisch-speziellen Themen, aber mit dem Blick für Grundsätzliches: Auf welchen Wegen wird die katholische Kirche wahrgenommen und wie entwickeln sich gesellschaftliche Positionen? Wie kritisch oder unkritisch gehen Menschen heute mit Traditionsgut um – sei es kirchliche, literarische oder kunsthistorische Überlieferung?

Der einleitende Beitrag des Hg.s *Joachim Valentin* „Scharlatanerie oder neue Religion?" nähert sich dem Phänomen der Romane Dan Browns auf grundsätzliche Art und Weise und versteht dessen Werk als „Herausforderung für Kirche und Theologie" (9). Nach ersten Ausführungen über das „katholische Echo" (9), die „gewandelte Lesekultur" (10) und „Dan Browns Erfolgsrezept" (11) setzt V. in kurzen Inhaltsbeschreibungen die beiden Erfolgsbücher „Illuminati" und „Sakrileg" miteinander in Beziehung und macht deutlich, dass der hermeneutische Schlüssel beider Romane in der „Adaption des von Umberto Eco entwickelten Verfahrens [liegt], unter Verwendung nachprüfbarer historischer, architektonischer und kunstgeschichtlicher Fakten eine fiktionale Handlung zu konstruieren" (13). Im Gegensatz zu Eco, der das Zueinander von Realität und Fiktion auch in den Romanen selbst reflektiere, falle „eben jenes reflexive Element bei Dan Brown weitgehend aus" (14). Die geringen Kenntnisse vieler Leser im Bereich der Religion und die Neigung zur Heilssuche außerhalb der Kirchen bei gleichzeitigem Misstrauen gegenüber organisierter staatskirchenähnlicher Religion bilden den Nährboden für die Faszination der Romane Browns. Das Verborgene werde mit dem Bekannten (dem Allgemeinwissen über Kunst, Architektur und Religion) vermischt und wesentlich auf den Diskursfeldern von Sexualität und Macht ausgetragen. Dan Brown gelinge es, so V. in den Schlussfolgerungen, „ernsthafte Fragestellungen aus dem Kontext des Konfliktes zwischen naturwissenschaftlichen und religiösen Paradigmen zu operationalisieren, die er nicht ohne gute Gründe als konstitutiv für die aktuelle Situation von Kirche und Glauben in Europa hält" (19).

Claus Arnold thematisiert „Dogmenkritik und Antikatholizismus bei Dan Brown" (21) und fragt in diesem Zusammenhang, „warum die Verschwörungsthese von Sakrileg eine so hohe kulturelle Plausibilität für viele Menschen auf der ganzen Welt hat" (22). Als Aufgabenstellung seines Beitrages formuliert A. deshalb: „Eine umfassend-kritische kirchenhistorische Analyse sollte also nicht bei den historischen Einzelirrtümern des Buches oder bei einer vermeintlichen Häresie des Autors ansetzen, sondern bei der Frage, wieso ein solches Buch einen solchen Erfolg erreichen konnte." (22) Unter den Zwischentiteln „Dogmenkritik" und „Antikatholizismus" entfaltet A. die Methode Dan Browns, bestimmte, oft klischeehafte Deutungen der Kirchengeschichte im Allgemeinen und der päpstlich geleiteten katholischen Kirche im Speziellen für sich zu nutzen, indem er sie mit populären Meinungen der Gegenwart vermischt. Abschließend formuliert A. nach der rhetorischen Frage, ob man denn nun mit Kanonen auf Spatzen geschossen habe, den positiven Appell: „Als Theologen und Kirchenhistoriker sollten wir [...] nicht dem Reflex reiner Apologetik verfallen, sondern weiterhin die Geschichte der eigenen Kirche differenziert und kritisch betrachten." (32)

In ihrem Beitrag „Literatur und Ethik" geht *Hille Haker* der Frage nach, inwiefern Bücher moralisch gefährlich sein können bzw. inwiefern Bücher Wahrheit zum Ausdruck bringen. Zur Klärung unterzieht H. daher den Roman „Sakrileg" einer Analyse durch das von Paul Ricoeur übernommene Modell der dreifachen Mimesis. Die Lesenden nehmen bereits mit einem von der individuellen Gegenwart geprägten Vorverständnis die Lektüre auf (Mimesis I), um dann die Konfiguration der Erzählung nachzuvollziehen (Mimesis II). Schließlich aktualisiert jeder Lesende sein Verständnis des Gelesenen (Mimesis III). „Der Erfolg des Romans ergibt sich [...] aus seiner Markttauglichkeit in einer kirchlichen, politischen und kulturellen Atmosphäre, einer Öffentlichkeit, die Gefallen an Geschichten hat, die Geschichten weitererzählen und weiterspinnen will, und die sich bereitwillig den Werbestrategien der Kulturindustrie unterwirft." (41) Das Spiel mit Dichtung und Wahrheit als Teil des Rezeptionsprozesses ist einkalkuliert und möchte den überwiegenden Teil der Lesererwartungen bestätigen – und hat dies offensichtlich auch erreicht. „Wir sind wohl Teilnehmer an einer medial vermittelten Wirklichkeit, die in der Weise einer Soap Opera auch von uns mitinszeniert wird." (48)

Reinhold Zwick beschäftigt sich mit der im Roman vorgestellten These, dass Jesus mit Maria von Magdala Nachkommen gezeugt habe. Diese These stützt sich v.a. auf eine bestimmte Auslegung verschiedener gnostischer bzw. apokrypher Texte: Des Evangeliums Philippi, des Evangeliums der Maria und der Nag Hammadi-Texte. Z. weist daraufhin nicht nur nach, dass Dan Brown sich auf ein Gemisch von allgemeinen Vorstellungen der Magdalenen-Tradition gnostischer Provenienz mit einer populären Deutung der Gralslegende stützt, sondern zeigt auch auf, dass der Umgang mit den apokryphen Texten keinesfalls heutigen wissenschaftlichen Standards genügt. Die Aufschlüsselung gnostischen Denkens, insbes. der valentinianischen Gnosis, und die Lektüre der oben genannten Texte führen Z. bzgl. der Vorgehensweise Dan Browns und seiner Quellen zu folgendem Fazit: „Keine einzige der von ihnen angeführten Stellen leistet das, wofür sie von ihnen beansprucht wird: nämlich einen Beleg zu liefern für das Kind aus Fleisch und Blut, das aus der Verbindung von Magdalena und Jesus hervorgegangen sein soll. [...] In durchaus ärgerlich zu nennender Weise wird die differenzierte und hochbedeutsame Rolle Magdalenas innerhalb des Jüngerkreises verflacht." (75)

Die Figur der Maria Magdalena steht auch im Zentrum des Beitrages von *Iris Gniosdorsch*. Ausgehend von den biblischen Grundlagen werden verschiedene Darstellungen der Maria von Magdala kunsthistorischen Analysen unterzogen. Mit dem Hinweis auf die „landläufige Vorstellung eines ‚Normalchristen'" (77), dass Maria Magdalena „eine geläuterte Prostituierte [war], die Jesus in aller Bescheidenheit folgte, an seinem Grab weinte und die Jünger über die Auferstehung informierte" (ebd.), zeigt G. an Beispielen von Kunstwerken vom 12. bis zum 20. Jh., die Maria Magdalena darstellen, dass sich „der Fokus von der Bibel- und Traditionstreue hin zu einer jeweils zeitgeistorientierten Darstellung verschob" (80). Ziel sei aber kein Plädoyer für eine bibeltreue Kunst, sondern die Suche nach Gründen für andere Auslegungstraditionen. Als Ergebnis der kunstgeschichtlichen Betrachtungen kann festgehalten werden, dass Dan Brown wie weite Teile der Rezeptionsgeschichte nicht an der realen Maria Magdalena, sondern an tradierten legendären Versatzstücken interessiert ist. Die Vorgehensweise Dan Browns sei dabei von einem starken antikirchlichen Affekt geprägt, sodass die differenzierte Sicht auf die Kirche als Institution, die die christliche Traditionsgeschichte zeige, bei ihm keine Rolle spiele. Im Gegensatz zu seiner eindimensionalen Traditionsverwendung eröffne die Kunst „Möglichkeitswelten" (109).

Kornelia Siedlaczek erweitert dann in ihrem Beitrag „Männerphantasien" den Kreis um verschiedene Frauengestalten in Dan Browns Roman und kommt zu dem Schluss, dass das eigentliche Sakrileg des Autors in der übersteigerten „Festschreibung eines patriarchalen Frauenbildes" (115) liege.

Unter dem Titel „Zur esoterischen Vorgeschichte von ‚The Da Vinci Code'" widmet sich *Theresia Heimerl* den Katharern, den Templern und der Gralslegende. Zu Beginn betont sie erklärend: „Wenn daher unter der Kapitelüberschrift ‚zentrale esoterische Traditionen' die Templer und Katharer behandelt werden, dann nicht, weil sie unbedingt – historisch betrachtet – esoterisch sind, sondern weil sie in ihrer Wirkungsgeschichte als esoterisch betrachtet wurden." (119) So lässt sich bezüglich Dan Browns sagen, dass alle „von ihm präsentierten ‚Thesen' schon seit Jahrzehnten in der einschlägigen pseudowissenschaftlichen Literatur [kursieren]" (131). Seine „Leistung" bestehe nach dem Ende der großen Erzählung v.a. darin, einen Neo-Mythos zu kreieren, der zu einer eigenwilligen relecture der europäischen Geschichte führt. Das sich ergebende „sinnvolle" Ganze wird als Geheimlehre präsentiert. Die esoterische Vorgeschichte selbst erweist sich aber als (künstlerisch freie) Erfindung der Romangeschichte. „Ihr Erfolg gründet in der gesellschaftlichen und religiösen Situation der (Post)Moderne, welche ein Bedürfnis nach leicht fasslicher, prä- bzw. postrationaler Welterklärung und ebenfalls prä- bzw. postdemokratischer Exklusivität aufkommen lässt." (133)

Lutz Lemhöfer analysiert „Verschwörungstheorien als Typus von Welterklärung" (135), indem er das Muster aufzeigt: 1. Einer ist an allem schuld (135). 2. Alles, was dieser eine tut, ist Plan (136). 3. Es gibt keine Zufälle, und 4. der Feind hat einen Namen (138). Anschließend entfaltet L. die Übertragung des Verschwörungsgedankens auf den kirchlichen Kontext und zieht u. a. die Schlussfolgerung: „Geradezu klassisch zelebriert Dan Brown die jeder Verschwörungstheorie innewohnende Personalisierung des Weltgeschehens oder hier der Kirchengeschichte." (140)

Den Bd. schließt der Beitrag von *Peter Hasenberg* ab, der die Verfilmung von „The Da Vinci Code – Sakrileg" in das „Filmgenre des religiösen Thrillers" (143) einordnet. Neben der Anwendung zentraler Erklärungsmuster der Vorgängerbeiträge auf das Medium Film zeigt er auf, dass es eine ganze Reihe von filmischen Vorbildern für ‚Sakrileg' gibt und dieser Film weniger ein eigenständiges Kunstwerk als ein weiteres Glied in der Verwertungskette ist. Auch die (häufig medial bedingten) Veränderungen gegenüber dem Roman werden geschildert (159ff). Abschließend gesteht H. zu, dass man den „Film als Chance für eine verstärkte Diskussion über die im Roman angestoßenen Fragen in Schule und Bildungsarbeit" (167) nutzen könne, aber das Interesse der Kinozuschauer beziehe sich nur sehr begrenzt auf wissenschaftliche Erkenntnisse über apokryphe Evangelien und das Konzil von Nizäa.

Alle Beiträge fassen – wie es der Untertitel des einleitenden Aufsatzes ankündigt – den Roman / die Romane Dan Browns als Heraus-

forderung auf, sich im Rahmen ihres Fachgebietes bestimmten Fragen zu widmen und diese mit einem Aktualitätsbezug zu behandeln. Eine Hermeneutik, die Literatur, die Dogmen-, Kirchen- und Kunstgeschichte und ganz allgemein die Weltdeutung betreffend, wird Schritt für Schritt befragt und entworfen. Die Bedeutung der Analysen reicht auf diese Weise sowohl über theologieinterne Diskussionen als auch über reine Reaktionen auf Roman und Film hinaus und nimmt an kulturellen und gesellschaftstheoretischen Debatten teil.

Zuletzt war dies in ähnlicher Form mit dem von Reinhold Zwick und Thomas Lentes herausgegebenen Buch „Die Passion Christi" (Münster: Aschendorff 2004) umgesetzt worden. Auch hier gehen die Beiträge des Bd.es auf ein im Mai 2004 veranstaltetes Symposium an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster zurück. Zentrale Fragestellungen der Diskussion um Mel Gibsons Spielfilm „Die Passion Christi" (USA 2004) wurden aufgegriffen und in die entsprechenden Kontexte eingeordnet.

Im Jahr 2009 folgte die Kinopremiere der Verfilmung des Vorgängerwerkes von Dan Brown, „Angels & Demons" (dt. „Illuminati"). Das vorliegende Buch „Sakrileg. Eine Blasphemie?" ist in der überwiegenden Anzahl der Grundaussagen leicht auf diesen Roman/Film übertragbar. Das liegt zum einen sicher daran, dass das Grundmuster der Gestaltung einer Geschichte bei Dan Brown sich ständig wiederholt, zum anderen aber behandeln alle Analysen in ihrer Grundaussage Phänomene, die weit über die Bedeutung des Romans hinausreichen.

Es sind der theologischen Forschung und (öffentlichen) Diskussion mehr solcher Auseinandersetzungen zu wünschen, um die Weite und gesellschaftliche Bedeutung theologischen Denkens und Fragens immer wieder neu aktuell zu erweisen.

Eichstätt Martin Ostermann

Goes, Albrecht: **Gedichte**. – Frankfurt a. M.: Fischer 2008. 200 S., ln € 14,00 ISBN: 978–3–10–026523–4

Ders.: **Was wird morgen sein?** Erzählungen. – Frankfurt a. M.: Fischer 2008. 367 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–596–17849–0

Albrecht Goes (1908–2000), in einem schwäbischen Pfarrhaus geboren, war evangelischer Pfarrer und im Zweiten Weltkrieg Lazarett- und Gefängnispfarrer. Er ist ein Meister der kleinen Form – in Gedichten und Erzählungen, Essays und Vorträgen. Immer hat er Erfahrungen des Glaubens, seiner Jugendzeit in Theologie und Kirche, der Vorkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit, auch Erfahrungen des Sterbens und des Todes in kleine literarische Formen gebracht. Nach dem Krieg ließ sich G. vom Kirchendienst beurlauben – zur Literatur hin. Aber er blieb Prediger.

G. schreibt bewegende Gedichte. Sein Denken wird deutlich in dem Gedicht „Fecisti nos ad te. Augustinus, ‚Confessiones'": „Im Haus des Willkomms und der flüchtgen Dauer, / Im Haus des Abschieds, steht es rein und groß, / Wie einst auf Vaters Schreibtisch, Augustinus – / Mein erstes Wort Latein: ‚fecisti nos.' // Durch achtzig Jahre hin bin ich gelaufen, / Und lief durch beide, lief durch Wohl und Weh, / Nun les ich neu, was Kinderaugen lasen, / Und, anders wissend nun, dies: ‚Nos ad Te'." (185) Das ist eine tiefe Erfahrung – weg von einer vergesslichen Gegenwart und von zerstreutem Denken: zu Gott hin. G. redet Gott an: DU.

Es sind Erfahrungen im Pfarramt, wenn G. in einem Gedicht „Glockensegen" schreibt: „Komm in diesem Glockensegen, / Herr, uns allen du entgegen, / Daß wir gehn in deiner Gnad, / Eh der finstre Abend naht. // Tu dein Licht zu unsern Händen, / Daß wir treu das Werk vollenden, / Bis du, der du ewig wachst, / Bei uns allen Abend machst." (168) G.s Liebe gehört dem sehnsucht- und phantasieerweckenden Bruchstück. Im Fragment erkennt er das Ganze.

In Glaubensheiterkeit, wie sie in der Theologie Karl Barths aufleuchtet, wirft G. einen Blick in „Karl Barths Altersbrief": „Wenn dies das Altern ist: so weit, so frei sein, / So immer noch in Ja und Nein dabei sein, / So herzlich lachen, so getröstet schweigen, / So sich zum Großen, so zum Kleinen neigen, / So nah dem Zeiten-Ton, den Ewig-Psaltern – // Wenn dies das Altern ist: komm, laß uns altern." (183) G. gewährt Blicke in Zeit und Ewigkeit, wie sie konkret werden.

Auch der Bd. mit Erzählungen stimmt die Leserinnen und Leser in Begegnungen ein. Die Erzählung „Erstes Sterben" beginnt wie folgt: „Der Vikar ist das Kind der Gemeinde – das will sagen: ihm, der seine ersten pfarramtlichen Gänge in die Dörfer hinaus tut, sonntags die Predigt hält, ein wenig stockend und ein wenig mutig, werktags den Kindern biblische Geschichten erzählt und nach den Kranken sieht, ihm kommen sie alle entgegen, einen Schritt, drei Schritte und viele Schritte, wie man einem Kind entgegenkommt: in der Liebe." (35) Dann erzählt G. sein erstes Erlebnis mit dem Sterben einer alten Frau.

G. wägt die Worte, um den Sätzen weiten Raum zu geben, und er gibt den Augenblicken eine Größe, die den Meister zeigt. Er verschwendet kein Wort an vordergründige Erregtheiten. Im wahrhaftigen Wort liegt Hoffnung. Hier ist es vom Wort Gottes bestimmt. Man kann bei G. von christlich inspirierter Literatur sprechen. Es ist ein eigenes Vergnügen, Glauben und Theologie in kurzen Texten zu finden. G. lebt in vielfältigem Dialog. Alle Texte zeugen von geistiger (und geistlicher!) Prägnanz.

Münster Karl-Friedrich Wiggermann

Grünewald, Erika: **Kunstgeschichte und Kirchenpädagogik**. Ungelöste Spannungen. – Berlin: EB-Verlag 2010. 366 S. (Kirche in der Stadt, 15), kt € 19,80 ISBN: 3–936912–98–2

Die Vf.in geht in der vorliegenden Arbeit, einer am Department Kulturgeschichte und Kulturkunde der Univ. Hamburg verfassten Diss., von der Beobachtung aus, dass bei den meisten kirchenpädagogischen (kp) Aktivitäten kunstgeschichtliche Aspekte keine bzw. eine randständige Bedeutung besitzen. Vielmehr treten liturgische, spirituelle oder katechetische Elemente und Interessen in den Vordergrund (17). Die Vf.in, die seit vielen Jahren in der kp Praxis tätig ist, will diese Beobachtung wissenschaftlich fundieren und eine Kunstgeschichte für die Kirchenpädagogik (KP) entwerfen.

Hierzu geht sie in fünf Schritten vor. In einem einleitenden Problemaufriss (17–33) weist sie auf die noch junge Geschichte der KP hin, die v.a. in den letzten Jahren große Beachtung findet. G. problematisiert, dass „KP" als Begriff inflationär verwendet wird und das Arbeitsfeld KP keine präzise Abgrenzung z.B. gegenüber Kirchenführungen, spirituellen oder katechetischen Angeboten erfährt. G. selbst definiert KP im Schnittfeld zwischen Kunstgeschichte, Theologie und Pädagogik, wobei keiner der drei Bereiche fehlen dürfe. Ziel der KP sei es, „sowohl die kunsthistorischen als auch die theologischen Aussagen eines Kunstwerkes oder der Architektur für den Betrachter verständlich zu machen und sie in einen persönlichen Bezug zum Betrachter zu stellen" (22). Anhand einer offenen Umfrage bei 80 Kirchenpädagogen erhebt die Vf.in, dass lediglich ca. 40% auf Kunstgeschichte zurückgreifen (25–27), wobei in diesem Rückgriff ein veraltetes Kunstgeschichtsverständnis leitend sei. Daher benötige die KP eine eigene Kunstgeschichte. „Welche Kunstgeschichte braucht die Kirchenpädagogik?" (27) wird zur Leitfrage der Arbeit.

Im zweiten Hauptteil widmet sich die Vf.in einem kp Beispiel (34–114) der Ansgar-Kirche in Hamburg-Langenhorst, einem architekturhistorisch interessanten, aber gegenwärtig wenig beachteten Kirchenbau. G. stellt ausführlich die Entstehung sowie Gestaltung der Kirche dar und ordnet sie umfassend in die Geschichte der Sakralarchitektur der Weimarer Zeit ein (34–94). Anschließend erschließt sie anhand der Theologie Karl Barths, des Magdeburger Kirchbauprogramms sowie eines phänomenologischen Zugangs die Kirche theologisch (95–107). Das Kap. mündet in kurzen Bemerkungen zu einer „Pädagogik einer Führung" (107–114), die locker an die Ansgar-Kirche anknüpfen. Die Vf.in charakterisiert hierbei KP durch die aktive Mitgestaltung der Teilnehmenden und problematisiert die schwierige kp Arbeit in Kirchen des 20. Jh.s, wobei sie keine weiterführenden Alternativen anführt. Ob für diese kp Bemerkungen die Ansgar-Kirche so ausführlich vorgestellt werden muss, ist allerdings fraglich.

Im dritten Teil wendet G. sich der Entstehung und Entwicklung der KP zu (115–194), die bislang noch nicht aufgearbeitet wurde und daher zu einem teils verengten westdeutschen Blick auf die KP führte. Hierbei nimmt sie sowohl die Wurzeln der KP in der DDR seit 1975, den museumspädagogischen Einfluss aus England sowie kp Projekte in Westdeutschland seit den 1980er Jahren in den Blick. Sie greift auf (rare) Veröffentlichungen, nicht veröffentlichte kirchliche Schriften, kp Materialien sowie Briefe und Gespräche mit Initiatoren kp Projekte zurück. Die Vf.in stellt heraus, dass die Anfänge der KP in der DDR von der Spannung zwischen kulturellem Interesse der (atheistischen) Besucher und den christlichen Vermittlern aus den Gemeinden geprägt waren. KP in der DDR entwickelte sich aus der Spannung zwischen Kirchen als Museen und als Orten der Verkündigung, zwischen der Vermittlung kulturellen Wissens und dem Reden über den Glauben. In den 1980er Jahren stellt G. eine zunehmende Funktionalisierung der Kirchenräume fest. Sie sollten „als kulturpolitische Stütze der sonst von Verfall und Verarmung bedrohten christlichen Kultur dienen" (140). In der evangelischen Kirche in Westdeutschland besitzt die KP laut der Vf.in von Beginn an missionarische Wurzeln (166–172) und entwickelt sich aus Einzelprojekten, die seit Mitte der 1990er Jahre breit rezipiert werden (189–191).

Der vierte Hauptteil untersucht den Einfluss von Symboldidaktik sowie liturgischen und katechetischen Interessen auf KP (195–266). Anhand einer Umfrage unter Kirchenpädagogen erhebt G. die Bedeutung der Symboldidaktik von H. Halbfas für die KP, die sie anschließend ausführlich erörtert. Besonders kritisch betrachtet die Vf.in dessen ahistorischen Zugriff auf das Symbol, da hierdurch die Abwendung der KP von der Kunstgeschichte befördert worden sei. Ebenfalls skeptisch betrachtet G. liturgisch-didaktische Ansätze von R. Degen und T. Klie sowie spirituell fokussierte Ausbildungsprogramme zu Kirchenführern, die ebenfalls den (kunst-)historischen Kontext der Räume vernachlässigten. So ist das „Kunstwerk [...] zum Belegobjekt für die Katechetik geworden und beteiligt sich an der Mission" (240). Entsprechend defizitär seien die kunsthistorischen Kenntnisse der Kirchenpädagogen. Demgegenüber stellt die Vf.in abschließend anhand von Studien heraus, dass symboldidaktisch-spirituelle Führungen an den Besucher/inne/n vorbei konzipiert seien, da diese kulturgeschichtliche Auseinandersetzungen suchten.

Im fünften Hauptteil entwirft G. eine Kunstgeschichte für KP (267–320). Hierbei geht sie von kp relevanten Raumtheorien aus und stellt Ansätze von A.

Schmarsow (1894), F. Schumacher (1926), G. Domenig (1968), M. Warnke (1992) und E. Panofsky (1924) vor. Ohne näher auf bedeutende Raumtheorien wie z.B. von H. Schmitz oder G. Böhme einzugehen, schließt G. mit der These, neuere Architekturtheorien seien für die KP weniger geeignet (288f). Angesichts des gegenwärtig debattierten *spatial turns* in den Kulturwissenschaften erscheint diese These in der vorliegenden Kürze gewagt. Auch in den folgenden Kap.n, in denen G. die Bedeutung von Formanalyse, Ikonologie, Materialästhetik, sozial-historischen Kontexten, *Gender Studies* sowie der Rezeptionsästhetik für eine Kunstgeschichte der KP aufzeigt, hätte man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit neuerer Literatur gewünscht, die auch zu schärferer Begrifflichkeit beigetragen hätte. An kunstgeschichtliche Entwicklungen, die unter dem Begriff *New Art History* zusammengefasst werden, knüpft G. – entgegen einleitender Bemerkungen (23ff) – daher nur bedingt an. Thesen zur Kunstgeschichte der KP sowie eine knappe Zusammenfassung und ausgewählte Dokumente im Anhang runden die Arbeit ab (325–344).

Der Arbeit kommt das Verdienst zu, als erste umfassend die Genese und gegenwärtige Ausprägung der KP in den Blick zu nehmen. Insbes. die Wurzeln der KP in der DDR werden so erstmalig umfassend wahrgenommen und durch bislang unbekannte Dokumente erhellt, die allerdings im Anhang nicht dokumentiert werden. Ebenfalls innovativ ist der kritische Blick auf die gegenwärtig hochgelobte KP. G. zeigt überzeugend Einseitigkeiten in aktuellen Ansätzen auf und weist auf Defizite, insbes. den Mangel an kunsthistorischen Kenntnissen, hin. Damit bietet sie zentrale und notwendige Impulse zur Weiterentwicklung der KP. Aus dem Fokus auf Einseitigkeiten und Defizite der KP resultieren zugleich aber auch Problemstellungen. So werden anders akzentuierte Ansätze des weiten kp Feldes weniger stark berücksichtigt, so z.B. kp Arbeit im Religionsunterricht. Insbes. in den letzten Jahren gestaltet sich die KP breiter, als es der Blick der Vf.in über weite Teile vermuten lässt. Auch schleichen sich mancherorts grob verallgemeinernde Aussagen ein. Ob Aussagen wie: „Theologen stellen ausgesprochen konkrete Erwartungen an die bebauten Formen. Kunst und Architektur sollen etwas vermitteln, und sie sollen das Richtige vermitteln. [...] Somit kann der Theologe behaupten, dass der Raum auch durch seine Erscheinungsform missioniert." (96) in dieser Pauschalität stimmen, ist fraglich. Zudem trüben methodische Schwächen den Gesamteindruck der Arbeit. Die von G. selbst durchgeführten empirischen Erhebungen, die an zentralen Punkten die Argumentation stützen, werden methodologisch weder erläutert noch dokumentiert, sondern ausschließlich als bereits interpretierte Ergebnisse eingeführt. Auch der Umgang mit der zitierten Literatur ist nicht immer einheitlich, teils fehlen im Literaturverzeichnis zitierte Werke, teils sind Angaben unvollständig. Auf die Verwendung von bisweilen spärlicher und älterer Literatur wurde bereits verwiesen. Diese Schwächen entkräften jedoch nicht die wichtigen Impulse, die von dieser Arbeit für die KP ausgehen. Das Buch sollte Anstoß zu weiterer differenzierter Auseinandersetzung mit der KP sein.

Münster Claudia Gärtner

Witte Orr, Johanna: **Kirche und Wandmalereien am Karm al-Aḫbarīya**. – Münster: Aschendorff 2010. 190 S., 28 Abb., 34 Taf. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 36), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–402–08117–4

Johanna Witte Orr stellt in ihrer Bonner Diss. einen außergewöhnlichen Fundkomplex vor: die reich mit Wandmalereien ausgestattete spätantike Basilika vom Karm al-Aḫbarīya, deren Entdeckung auf das Jahr 1966 zurückgeht. Der Bau lag etwa 7 km nordöstlich des Pilgerzentrums Abū Mīnā in der Mareotis und vertrat den in Unterägypten seltenen Typus der dreischiffigen Basilika mit westlichem Umgang, dem ‚return aisle'. Baukünstlerisch war er nicht sonderlich bemerkenswert, das durch Steinraub stark dezimierte Mauerwerk aus Lehmziegeln und Kalkquadern, die Säulen aus marmornen und kalksteinernen Werkstücken bunt zusammengestückt. Eine herausragende Qualität aber wiesen die Wandmalereien auf, die in zahllosen kleinen Fragmenten geborgen bzw. von den Mauerquadern gelöst werden konnten. Es ist unsicher, ob sie heute noch erhalten sind: Die Fundstätte selbst ist bereits vor 1988 der landwirtschaftlichen Erschließung der Region zum Opfer gefallen, das Grabungshaus von Abū Mīnā, das die Malereien aufnahm, steht seit der Anhebung des Grundwasserspiegels für die Bewirtschaftung der Felder fortdauernd im Wasser. Umso wichtiger ist das Erscheinen der mit zahlreichen Strichzeichnungen (davon fünf Falttafeln), zehn Farb- und 24 weiteren SW-Tafeln großzügig bebilderten Publikation.

Sie löst eine vorläufige Veröffentlichung als Broschur ab, die die Vf.in 1993 nach Abschluss ihres Promotionsverfahrens mit einfacher Ausstattung, ohne Abbildung der Fotografien, vorgelegt hat. Der Text wurde inhaltlich leicht überarbeitet, der Katalog separiert und als dritter und letzter Teil der Baubeschreibung und der ikonographischen Untersuchung nachgestellt. Ein Stichwortverzeichnis zur Kirche und ihren Wandmalereien, ein Register zu Ikonographie, Namen und Sachen sowie ein Verzeichnis der Orte und Monumente sind ergänzt worden.

Der formale Aufbau der Monographie ist geglückt, die Entlastung des Textes von den detaillierten Katalogaufnahmen zu begrüßen. Die Revision ist jedoch mitunter Stückwerk geblieben: Trotz notwendiger Redundanzen ist die wortwörtliche Wiederholung einer Beschreibung in Text und Katalog (wie bei der Behandlung des Fragments Kat. IV 3 auf S. 78 und 147) störend und unergiebig. In mehreren Kap.n (besonders 95–100) fallen inhaltliche Brüche auf, die auf die Herauslösung der Katalogtexte zurückgehen.

Die Vf.in gibt zunächst einen Überblick über die Architektur der Kirche, ihre liturgische Einrichtung und die drei fassbaren Wandmalerei-Schichten. Ist die erste Schicht möglicherweise nur durch die spolische Nutzung von Baumaterial in das Ensemble hineingetragen worden, so spiegeln die beiden weiteren die Ausstattungsphasen der Kirche im 6. Jh. Nur die jüngste Schicht ist so umfangreich überliefert und auf den Putzoberflächen erkennbar, dass sich die Fragmente sinnvoll zusammenfügen und interpretieren lassen. Daher konzentriert sich die Vf.in im Hauptteil ihrer Arbeit auf die Bearbeitung dieser Wandmalereien, die sie in die zweite Hälfte des 6. Jh.s datieren kann. Gleich einem gewaltigen Puzzlespiel setzt sie die Bruchstücke zu einem Bildprogramm zusammen und gewinnt erstaunlich detaillierte Informationen über das Ausstattungskonzept. Die spärlichen Überreste der Apsis-Komposition vermag sie als einzonige Maiestas-Darstellung zu deuten. Hatte sie 1993 diese Möglichkeit bereits durch Vergleiche mit den Apsis-Programmen von Bawīṭ herausgearbeitet und vorsichtig formuliert, so vertritt sie nun ihre Interpretation zu Recht mit Nachdruck. Im Mittelschiff schmückte, über einem hölzernen Architrav, ein Fries mit NT-Szenen auf drei Seiten die Hochwände. Der Zyklus setzte im Südosten mit der Verkündigung an Maria ein und scheint gemäß der ikonographischen Tradition Ägyptens ausführlich die Kindheitsgeschichte Jesu geschildert zu haben. Im Westen führte eine vermutlich theologisch begründete Auswahl zur Akzentuierung des Themas ‚lebendiges Wasser' (u.a. Samaritanerin am Brunnen), auf der Nordseite könnte sich an den Einzug in Jerusalem das Passionsgeschehen angeschlossen haben. Die Vf.in nutzt umsichtig alle Indizien für die Rekonstruktion der Szenenfolge: Fundlage und Anpassen der Fragmente, Farbwahl und ikonographische Details, Überreste von Beischriften und die anzunehmende Position innerhalb des Zyklus. Die durchgängig überzeugende Deutung und Einordnung der Bilder basiert auf ikonographischen Vergleichen, die zunächst in der Region gesucht werden, sodann im gesamten Mittelmeerraum. Mittelbyzantinische Beispiele können das Material ergänzen und Traditionsstränge aufzeigen. Schriftquellen werden unter Einbeziehung der Apokryphen gewinnbringend genutzt, um die Bedeutungsfacetten aufzuschlüsseln. Nur in wenigen Fällen kapituliert die Vf.in, etwa wenn die Fragmente zu klein oder die Bilddetails zu wenig charakteristisch sind (63).

Bringt die Argumentation die akribisch beobachteten Farbnuancen ins Spiel, so werden die Leser anhand der SW-Tafeln wiederholt nur sehr eingeschränkt folgen können. Es ist einsichtig, dass ein durchgängiger Farbdruck den Kostenrahmen für die Publikation gesprengt hätte. In manchen Fällen aber vermisst man die Farbabbildung besonders schmerzlich, etwa bei der Identifikation des Apsis-Bildes (27f, Taf. 15) oder der Beschreibung der unterschiedlich gefärbten Nimben in der Verkündigung an Maria und der folgenden Szene (28–34, Taf. 16).

Eine Reihe stehender und sitzender Gestalten kann die Vf.in als atl. Propheten und Könige benennen. Sie waren auf der Südseite des Mittelschiffs über der Frieszone zwischen den Fenstern des Obergadens angeordnet; im Norden stand ihnen zumindest ein jugendlicher Heiliger gegenüber. Einen besonders guten Eindruck von der stilistisch differenzierten Ausführung der Figuren vermittelt die zu großen Teilen erhaltene Gestalt des Propheten Jesaja. Mit entrollter Schriftrolle, auf der Jes 6,6 zu lesen ist, und erhobener Rechter im Sprechgestus präsentiert er sich frontal vor einer gemalten Exedra mit seitlichen Arkadenstellungen. Das Gewand besitzt durch Licht- und Schatteneffekte eine hohe Plastizität, die Gesichtszüge sind sorgfältig modelliert. Die stilistische Ausführung findet im Repertoire hauptstädtisch beeinflusster Kunst ihre Vergleiche, und so sieht die Vf.in zu Recht eine Gruppe von Malern aus Alexandreia am Werk. Sie schufen mit den Bildern vom Karm al-Aḫbarīya die frühesten Propheten-Figuren mit lesbar beschrifteten Rotuli, die uns derzeit in der Monumentalmalerei überliefert sind.

Gemalte *opus sectile*-Felder trennten die Figuren des Obergadens unterhalb der Fenster und zogen sich über ihnen als durchgehender Streifen entlang, der bis unter die Konsolen des Dachstuhls reichte. Die Vf.in gleicht sie mit einer umfangreichen Beispielsammlung spätantiker Inkrustationsmalerei ab und stößt wiederum auf Beziehungen zur hauptstädtischen Kunst. Fast identische Herz- und Rankenformen begegnen gar, darauf hatte bereits ihr Doktorvater Josef Engemann im Jahrbuch für Antike und Christentum 30, 1987, 174f hingewiesen, in der Inkrustation der justinianischen Hagia Sophia in Konstantinopel. Dies ist ein wichtiger Beleg für die Rezeption des hauptstädtischen Motivschatzes in Ägypten, im Falle des Karm al-Aḫbarīya sicher vermittelt über Alexandreia.

Es ist daher denkbar, dass in der ägyptischen Metropole Steinarbeiten mit den in der Mareotis nur gemalten Motiven existierten (94). Mutmaßt die Vf.in darüber hinaus aber, die *opus sectile*-Platten in der Großen Kirche zu Konstan-

tinopel seien vielleicht importierte alexandrinische Produkte des 5. Jh.s (94), so mangelt es ihr trotz des Hinweises auf den Bodenbelag der Basilika in der Doppel-Peristyl-Anlage im Zentrum von Mareia (bei al-Ḥawārīya in der Mareotis, datiert in die 2. Hälfte des 5. Jh.s) für diese These an Belegen. Die sorgfältige Konzeption und Abstimmung des Inkrustationsschemas der Hagia Sophia auf die Ornamentformen ihrer Mosaiken und Bauskulptur hat Annette Kleinert in ihrer Diss. ‚Die Inkrustation der Hagia Sophia' (Münster 1979) herausgearbeitet und das *opus sectile* daher in das 6. Jh. datiert. Diese Einschätzung wird Bestand haben – und das Beispiel von Mareia sollte vielmehr Grund zu der Annahme geben, dass Motive aus Konstantinopler Werkstätten kontinuierlich und nicht erst seit dem 6. Jh. im alexandrinischen Kulturkreis bekannt waren und rezipiert wurden.

Die Motivübernahme beschränkte sich nicht allein auf ornamentalen Dekor, sondern umfasste auch figürliche Kompositionen, wie die Vf.in bei der Besprechung der Westwand des Mittelschiffs aufzeigt. Hier befand sich zwischen den NT-Bildern und einem Dreieckfeld mit belebter Weinranke eine Bildfolge, die in vorikonoklastischer Zeit nicht nur in Ägypten bislang einmalig ist. Im Mittelpunkt der vermutlich sechs Szenen in zwei Registern standen Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena. Die erhaltenen Fragmente sind spärlich, bieten aber genügend Details für eine verlässliche Zuordnung: Eine Beischrift benennt den stehenden Kaiser, eine Himmelsscheibe mit lateinischem Kreuz erlaubt die Vision vor der Schlacht an der Milvischen Brücke zu erkennen. Möglicherweise wurde sie mit der Figur des ruhenden Konstantin verbunden, dessen geöffnete Augen auf das Erblicken der Himmelsvision verweisen könnten. Die obere Partie einer Haubenkrone, wie sie nur von den weiblichen Mitgliedern des Kaiserhauses getragen wurde, ist der Kaiserinmutter Helena zuzuordnen. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde die ikonographische Vorlage in Konstantinopel entwickelt. Das Thema selbst legt dies nahe, und ein Epigramm aus der Polyeuktos-Kirche der Iuliana Anicia (Anthologia Palatina I 10) überliefert einen Hinweis auf die Existenz von Konstantin-Bildern in der oströmischen Hauptstadt im ersten Drittel des 6. Jh.s.

Aus den Seitenschiffen und dem westlichen Umgang haben sich Spuren einer gemalten Inkrustationszone erhalten. Über ihr waren zwischen gemmenbesetzten Kreuzen frontal stehende Heilige versammelt, zu denen der Hl. Kosmas und ein nicht identifizierter Hl. Anr... gehörten. Eine Darstellung des für die Mareotis so bedeutsamen Hl. Menas ist bislang nicht gefunden worden.

Es ist bezeichnend, dass die Wandmalereien der Basilika am Karm al-Aḫbarīya manche Erwartung nicht erfüllen, unser Bild vom Spektrum spätantiker Monumentalmalerei in Ägypten aber gerade aus diesem Grund entscheidend erweitern und bereichern. Meinte Hans Belting in seinem Werk ‚Bild und Kult' (München 1990) 103 Abb. 38 vor der endgültigen Publikation der Funde noch, die heute zweifelsfrei als Prophet Jesaja benannte Figur als Hl. Menas ansprechen zu dürfen – das nahe Pilgerzentrum des Heiligen schien dies zu rechtfertigen –, so blieb die ausführende Werkstatt in Motivrepertoire und Stil keineswegs dem lokalen Rahmen verhaftet. Die Gesamtbetrachtung der Szenen lässt vielmehr das Verarbeiten ägyptischer Entwürfe ebenso erkennen wie eine umfassende Orientierung an Konstantinopler Vorbildern; dem Bildprogramm liegt ein theologisch fundiertes Konzept zugrunde. Es ist berechtigt, als Auftraggeber und Stifter eine hochgestellte Persönlichkeit mit Beziehungen zur oströmischen Hauptstadt, vielleicht einen einflussreichen Militär, zu vermuten. Seinem Auftrag ist es zu verdanken, dass aus der Mareotis ein Zeugnis der hohen Qualität alexandrinischer Wandmalerei überliefert ist, das an Rang und Umfang unter den spätantiken Funden aus Alexandreia seinesgleichen sucht.

Johanna Witte Orr ist zu wünschen, dass die Bedeutung ihrer sorgfältigen Studie von der Forschung wahrgenommen wird und ihr herausragendes Material nun, da auch die fotografische Dokumentation vorliegt, umgehend Eingang in die Handbücher findet.

Weimar Kirsten Krumeich

Kurzrezensionen

Bouman-Komen, Truus: **Bruderliebe und Feindeshaß.** Eine Untersuchung von frühen Zinzendorftexten (1713–1727) in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext. – Hildesheim: Georg Olms 2009. 466 S. (Nikolaus Ludwig Zinzendorf, Materialien und Dokumente Reihe 2, XXXIII), ln. € 98,00 ISBN: 978–3–487–14256–2

Die überkonfessionelle Bruderliebe Zinzendorfs steht im Fokus der vorliegenden Untersuchung, die als Diss. an der Freien Univ. Amsterdam bei Christoph Burger eingereicht wurde. Ausgerichtet ist die Studie an zwei Fragen der Z.-Forschung: Zum einen geht es um die Frage, welche kirchenhistorischen Traditionen von Z. jeweils aufgegriffen werden, zum anderen soll „die Periodisierung der Entwicklungsphasen von Zinzendorfs Theologie und Frömmigkeit" (18) näher beleuchtet werden. Nach ausführlichen Einführungen (I, II) zur Thematik, den zu untersuchenden Quellentexten und der Methodik folgen in den Teilen III und IV chronologisch vorgehend detaillierte Interpretationen von Z.-Texten. Die Vf.in analysiert fast ausschließlich die Gedichte Z.s aus den Jahren 1713–1727, die in der bisherigen Forschung kaum Beachtung fanden. Dabei nutzt sie die werkimmanente Textinterpretation, um der Entwicklung der Begriffe Bruderliebe und Feindeshass bei Z. nachzugehen. Die Darbietung der Quellentexte erfolgt leider nur sehr ausschnitthaft, sodass sich der Leser ganz und gar auf die herausgearbeiteten Ergebnisse verlassen muss, die im Anschluss mit dem historischen Kontext verglichen werden. Für den letztgenannten Arbeitsschritt setzt sich die Vf.in ausschließlich mit der vorhandenen Sekundärliteratur auseinander. Bei dem den Abschnitt abschließenden Kommentar wäre gelegentlich eine differenzierte theologische Darstellung wünschenswert. Dennoch gelingt es der Vf.in, zur Nuancierung der Auffassungen Z.s im genannten Untersuchungszeitraum beizutragen. Deutlicher wird nun, wann, wo und warum Z. die jeweiligen traditionsgeschichtlichen Elemente nutzt und woher die philadelphischen Einflüsse auf Z. stammen. Konkretisiert werden konnten die Datierung des Gedichtes „Auf den Fall und Errettung eines großen Herrn" und die entsprechenden Bezugspersonen. Ebenso konnten die Bezüge zu den historischen Personen für den Text „Bey einer Doctor-Promotion" herausgearbeitet werden. So liegen die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen v. a. in wichtigen Details. Ausführlich setzt sich die Vf.in zu Beginn ihrer Darstellung mit den gegenwärtig geläufigen Pietismusdefinitionen auseinander. Am Ende bleibt jedoch offen, inwiefern die Arbeit möglicherweise neue Impulse für die immer noch umstrittene Pietismusdefinition bietet. Su. S.

Goertz, Hajo: **Beharrliche Ungeduld**. Zur Geschichte des Ökumenischen Kirchentages. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 160 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–451–30368–5

Rechtzeitig zum Zweiten Ökumenischen Kirchentag in München ist das vorliegende Bd.chen erschienen, das einen Rückblick auf die Geschichte der Katholikentage und der evangelischen Kirchentage in ihrer ökumenischen Dimension darstellt. Man erfährt von den vorsichtigen Anfängen und ersten Annäherungen nach dem 2. Weltkrieg. Eine wichtige Etappe stellt das „Augsburger Pfingsttreffen" von 1971 dar, das allerdings v.a. seitens der DBK faktisch zurückgewiesen wurde. Der Erste Ökumenische Kirchentag 2003 in Berlin und die dort aufbrechende „Kluft zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk" (118) werden ausführlich gewürdigt; dabei wird auch immer wieder auf theologische Positionen und auf die Ergebnisse offizieller ökumenischer Dialoge zurückgegriffen. Allerdings hätte man eine ausführlichere Darstellung des Weges zum Münchner Kirchentag gewünscht; bekanntlich gab es ja im Vorfeld nicht unerhebliche Irritationen und Missverständnisse, die jedoch im Bd. praktisch nicht vorkommen. Die Zeit nach „Berlin" wird in einem kurzen, mit „Perspektiven" überschriebenen Abschnitt abgehandelt, in dem es v. a. um die Kirchen- und Katholikentage nach 2003 geht. So kann das informative Bd.chen am Ende leider nicht ganz einhalten, was es zunächst verspricht. Th. B.

Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten, hg. v. Dietmar Mieth, unter Mitarbeit von Katharina Eckstein. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009. 328 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–460–33069–6

Der Bd. bündelt Aufsätze von Dietmar Mieth und seinen Schüler/inne/n (Michelle Becka, Monika Bobbert, Johannes Frühbauer, Hille Haker, Christoph Hübenthal, Christof Mandry) und ist als Beitrag „zur längst fälligen Besinnung über den Primat des Menschen vor den Systemen, über die Steuerungspriorität der Politik vor der Wirtschaft und über die Herausforderung von Gerechtigkeit und Solidarität angesichts des Versagens von Heilsversprechen aus anderen Quellen" (7) zu verstehen. Zum Ende der Amtszeit M.s als Prof. für Theologische Ethik/Sozialethik an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen bietet der Bd. mit bereits früher veröffentlichtem Material zwar wenig Neues (vgl. 8 und 309f), wohl aber ein beeindruckendes Zeugnis des Schaffens der ‚Mieth-Schule'. Grundlegende normative Orientierungen (v.a. in Form unterschiedlicher Zugänge zu Gerechtigkeit und Solidarität) werden ebenso erörtert, wie einzelne Praxisfelder sozialethisch in den Blick genommen werden (z. B. Wirtschaft und Arbeit, Leistungsfähigkeit und Behinderung, Gerechtigkeit im Gesundheitswesen und im Bildungssystem sowie in Wissenschaft und Technik). Das Buch wurde – u. a. mit hilfreichem Glossar und themenorientiertem Literaturverzeichnis – augenscheinlich sehr sorgfältig betreut und stellt zweifellos ein wichtiges ‚Dokument' der gegenwärtigen sozialethischen Diskussion dar. Chr. Sp.

Koch, Jakob Johannes: **Heiliger Haydn?** Der Begründer der Wiener Klassik und seine Religiosität. – Kevelaer: Topos plus 2009. 238 S. (topos Taschenbücher, 694), kt € 12,90 ISBN: 978–3–8367–0694–0

Der vorliegende Bd. bietet eine für den Musikfreund gut lesbare Darstellung der „geistlichen" Werke Joseph Haydns, wobei positiv zu vermerken ist, dass der Autor der Behandlung des in der „Moderne" so prekär gewordenen Themas der Darstellung persönlicher Religiosität historischer Personen nicht aus dem Weg geht. Geleitet von H. G. Gadamers hermeneutischem Ansatz vermag K. auch empirisch zu belegen, dass kein Zweifel darüber bestehen kann, dass Haydn zeit seines Lebens ein überzeugter Katholik, geprägt von der spätbarocken *pietas austriaca*, gewesen ist. Aus diesem Grund gelingen auch die beiden Kap. über Haydns persönliche (31–73) und historisch eingebettete Religiosität (74–99) am besten, wenn auch so manche Ungenauigkeiten in Bezug auf die österreichische Geschichte zu konstatieren sind.

Der Hauptteil des Buches zeichnet sich dadurch aus, dass die „Religiosität" der Musik nicht nur auf die Messen eingeschränkt wird, sondern auch Oratorien und Instrumentalmusik behandelt werden. Schmerzlich vermisst man allerdings eine kritische Auseinandersetzung mit Carl Maria Brands bis heute unbestrittenem Standardwerk über Haydns Messen (Würzburg 1941). Daher geraten manche Analysen einigermaßen pauschal, so findet etwa der markerschütternde verminderte Septakkord im Kyrie-Choreinsatz der „Harmoniemesse" keinerlei Erwähnung, und auch die explizite Weiterkomposition des Agnus Dei der „Paukenmesse" durch Beethoven in seiner „Missa solemnis" fehlt in der Darstellung – genau an diesen beiden Stellen könnte nämlich so mühelos wie exemplarisch verdeutlicht werden, was unter einer klingenden Epochenschwelle zu verstehen sein könnte.

Im Ganzen ist der Bd. verdienstvoll und empfehlenswert, wenn auch in den musikalischen Darstellungen oftmals zu wenig konkret.

H. H.

Magda, Ksenija: **Paul's Territoriality and Mission Strategy.** Searching for the Geographical Awareness Paradigm Behind Romans. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XI) 215 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 266) pb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–49990–6

Diese Studie widmet sich der geographischen Verankerung des Paulus. Angesichts der aktuellen Diskussion, ob die geographische Orientierung des Apostels sich (dauerhaft) auf Jerusalem bezieht bzw. von dort ausgeht (so die Mehrheitsmeinung) oder ob Rom bzw. das römische Reich prägend ist (so einige neuere Studien), greift die Autorin die Theorien des US-amerikanischen Sozio-Geographen Robert D. Sack zur sozialen Konstruktion von Raum bzw. Territorialität auf. Dabei soll der Römerbrief, verstanden als Fenster zur Missionsstrategie des Paulus, dessen „territoriales Paradigma" preisgeben. Nach Forschungsüberblick und Vorstellung des Modells schließt M. anhand von Gal 1–4, dass Jerusalem nicht im Zentrum der pln. Territorialität stand. Vielmehr habe deren Zentrum in der römischen Welt gelegen (so als könne man beide Größen einfach gegenüberstellen). Dieses „geographische Bewusstseins-Paradigma" lasse sich im Röm nachweisen. Zugleich habe es die Theologie des Apostels entscheidend bestimmt bzw. sei ihr eigentlicher Ursprung (etwa in der Neubestimmung der Rolle des Gesetzes und seiner Vorstellung der Adoption als Kinder Gottes). Der kosmopolitisch orientierte Raum des Apostels zeige sich in der Argumentation in Röm 1 und in seiner Verwendung der Kategorien Griechen und Barbaren sowie in der Zusammenordnung von „dem Juden zuerst und dem Griechen". Die Studie beinhaltet bedenkenswerte Perspektiven, kann aber durch ihre Aufstellung falscher Alternativen sowie die Vernachlässigung der pln. Kollekte für Jerusalem und der durchaus Rom-kritischen Elemente in der pln. Theologie nicht überzeugen.

Chr. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. em. Dr. Dr. h. c. Arnold Angenendt, Robert-Koch-Str. 29, 48149 Münster;
PD Dr. Thomas Bauer, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 93080 Pentling;
Dr. Katrin Bentele, Jägerstr. 22/23, 10117 Berlin;
Dipl. Theol. David C. Bienert, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
PD Dr. Claudia Gärtner, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
PD Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Johannes Ev. Hafner, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam;
Prof. Dr. Gösta Hallonsten, Magle lilla kyrkogata 6, 223 51 Lund, Schweden;
Sarah Jahn M. A., Hüfferstr. 27, 48148 Münster;
Dr. Ben Khumalo-Seegelken, Ammerländer Heerstr. 114–118, 26129 Oldenburg;
Dr. Katharina Klöcker, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Dr. Kirsten Krumeich, Thomas-Müntzer-Str. 47, 99423 Weimar;
Prof. Dr. Joachim Kügler, An der Universität 2, 96045 Bamberg;
Dr. Mirja Kutzer, Klosterstr. 79e, 50931 Köln;
Prof. Dr. Friedrich Lohmann, Burgstr. 26, 10178 Berlin;
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, 53111 Bonn;
Prof. Dr. Andreas Michel, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, 50923 Köln;
Dr. Martin Ostermann, Pater-Philipp-Jenningen-Platz 6, 85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69/III, 81927 München;
Prof. Dr. Dr. Risto Saarinen, P.O. Box 33 (Aleksanterinkatu 7), 00014 Helsinki, Finland;
Prof. Dr. Jens Schröter, Burgstr. 26, 10099 Berlin;
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich;
Dr. Christian Spieß, Geiststr. 24, 48151 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Paulustor 5, 36037 Fulda;
Dipl.-Theol. Lucia Traut, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg;
Prof. Dr. Markus Vogt, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München;
Dr. Ludger Weckel, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München;
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Melchersstr. 57, 48149 Münster;
Prof. Dr. Annette Wilke, Hüfferstr 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Reinhold Zwick, Hüfferstr. 27, 48149 Münster

Impressum

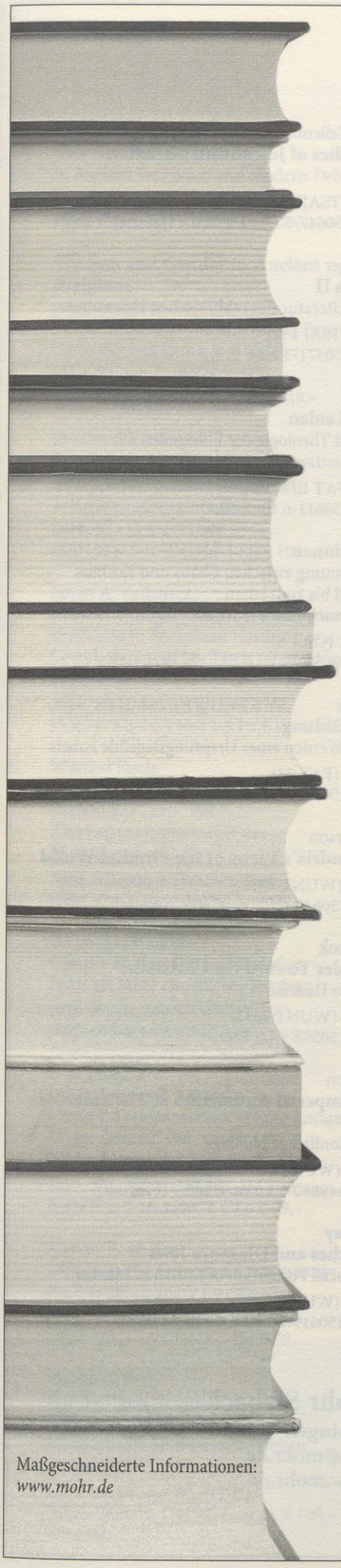
Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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 Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2010
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

© 2010 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



Neu bei Mohr Siebeck

Berndt Hamm
Religiosität im späten Mittelalter
Hrsg. v. Reinholf Friedrich u. Wolfgang Simon

2011. Ca. 610 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150663-5 Ln ca. € 135,– (Januar)

Berndt Hamm
Der frühe Luther
Etappen reformatorischer Neuorientierung

2010. IX, 318 S.
ISBN 978-3-16-150604-8 fBr € 29,–

Stefan Abel
Johannes Nider, ›Die vierundzwanzig goldenen Harfen‹
Edition und Kommentar

2011. Ca. 730 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150610-9 Ln ca. € 120,– (März)

Jessika Nowak
Ein Kardinal im Zeitalter der Renaissance
Die Karriere des Giovanni di Castiglione (ca. 1413–1460)

2011. Ca. 550 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150545-4 Ln ca. € 100,– (Februar)

Media Salutis
Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters und der Frühen Neuzeit
Hrsg. v. Berndt Hamm, Volker Leppin u. Gury Schneider-Ludorff

2011. Ca. 250 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150672-7 Ln ca. € 80,– (Januar)

Martin Bucer zwischen den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532)
Beiträge zu einer Geographie, Theologie und Prosopographie der Reformation
Hrsg. v. Wolfgang Simon

2011. Ca. 280 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150599-7 Ln ca. € 80,– (Januar)

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts
Vierundzwanzigster Band:
Das Fürstentum Siebenbürgen. Rechtsgebiet und Kirche der Siebenbürger Sachsen
Bearb. v. Martin Armgart

2011. Ca. 560 S.
ISBN 978-3-16-150652-9 Ln ca. € 190,– (April)

Trust, Sociality, Selfhood
Ed. by Arne Grøn and Claudia Welz

2010. VIII, 232 S. (RPT 52).
ISBN 978-3-16-150597-3 fBr € 59,–

Johann Joachim Spalding
Kritische Ausgabe
Hrsg. v. Albrecht Beutel
2. Abteilung: Predigten
Band 5: Barther Predigtbuch. Nachgelassene Manuskripte
Hrsg. v. Albrecht Beutel, Verena Look u. Olga Söntgerath
Unter Mitarb. v. Malte van Spankeren, Christian Weidemann, Christian Elmo Wolff, Richard Zastrow

2010. XXXV, 656 S.
ISBN 978-3-16-150573-7 Ln € 139,–; in der Subskription € 119,–

Friederike Barth
Die Wirklichkeit des Guten
Dietrich Bonhoeffers »Ethik« und ihr philosophischer Hintergrund

2011. Ca. 500 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-150591-1 Ln ca. € 100,– (März)

Erinnerung an das Humane
Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs
Hrsg. v. Michael Moxter

2011. Ca. 350 S. (RPT).
ISBN 978-3-16-150605-5 fBr ca. € 75,– (Januar)

Metaphysics, Analysis, and the Grammar of God
Process and Analytic Voices in Dialogue
Ed. by Randy Ramal

2010. X, 267 S. (RPT 53).
ISBN 978-3-16-150586-7 fBr € 64,–

Seinkönnen
Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit
Hrsg. v. Ingolf U. Dalferth u. Andreas Hunziker

2011. Ca. 400 S. (RPT).
ISBN 978-3-16-150634-5 fBr ca. € 70,– (Januar)

Spätabbruch oder Spätabtreibung – Entfernung einer Leibesfrucht oder Tötung eines Babys?
Zur Frage der Bedeutung der Geburt für das Recht des Kindes auf Leben und das Recht der Eltern auf Wohlergehen
Hrsg. v. A. Katarina Weilert

2011. Ca. 350 S. (RuA).
ISBN 978-3-16-150620-8 fBr ca. € 80,– (Januar)

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

Neu bei Mohr Siebeck

Heinz-Dieter Neef
Arbeitsbuch Hebräisch
Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräisch
4., durchges. u. verb. A. 2010. XVIII, 380 S. (UTB M 2429).
ISBN 978-3-8252-2429-5 Br € 22,90

Reinhard Feldmeier / Hermann Spieckermann
Der Gott der Lebendigen
Eine biblische Gotteslehre
2011. Ca. 530 S. (TOBITH).
ISBN 978-3-16-150548-5 fBr ca. € 40,–;
ISBN 978-3-16-150674-1 Ln ca. € 65,– (April)

Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus
Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert
Hrsg. v. Christian Danz u. Michael Murrmann-Kahl
2., durchges. u. korr. A. 2011. Ca. 425 S. (DoMo 1).
ISBN 978-3-16-150633-8 fBr ca. € 75,– (Januar)

Tabea M. Esch
»Freie Kirche im freien Staat«
Das Kirchenpapier der FDP im kirchenpolitischen Kontext der Jahre 1966 bis 1974
2011. Ca. 630 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-150617-8 Ln ca. € 115,– (Februar)

Friedrich Wilhelm Graf
Der heilige Zeitgeist
Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik
2011. Ca. 390 S.
ISBN 978-3-16-150430-3 fBr ca. € 50,– (Januar)

Joachim Ringleben
Gott im Wort
Luthers Theologie von der Sprache her
2011. XIII, 638 S. (HUTh 57).
ISBN 978-3-16-150578-2 Ln € 149,–

Sister Reformations
The Reformation in Germany and in England
Ed. by Dorothea Wendebourg
2011. Ca. 390 S.
ISBN 978-3-16-150596-6 Ln ca. € 100,– (Januar)

Kirche
Hrsg. v. Christian Albrecht
2011. Ca. 230 S. (UTB S 3435; TdT 1).
ISBN 978-3-8252-3435-5 Br ca. € 15,– (Januar)

Trinität
Hrsg. v. Volker H. Drecoll
2011. Ca. 300 S. (UTB S 3432; TdT 2).
ISBN 978-3-8252-3432-4 Br ca. € 15,– (Januar)

Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity
Ed. by Philippa Townsend and Moulie Vidas
2011. Ca. 380 S. (TSAJ).
ISBN 978-3-16-150644-4 Ln ca. € 100,– (Mai)

Holger Michael Zellentin
Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature
2011. Ca. 300 S. (TSAJ).
ISBN 978-3-16-150647-5 Ln ca. € 100,– (Januar)

Günter Stemberger
Judaica Minora II
Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums
2010. IX, 787 S. (TSAJ 138).
ISBN 978-3-16-150571-3 Ln € 219,–

Tanja Pilger
Erziehung im Leiden
Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32–37
2010. X, 275 S. (FAT II/49).
ISBN 978-3-16-150611-6 fBr € 59,–

Weltkonstruktionen
Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam
Hrsg. v. Peter Gemeinhardt u. Annette Zgoll
2010. XVI, 242 S. (ORA 5).
ISBN 978-3-16-150582-9 Ln € 79,–

Christoph Berner
Die Exoduserzählung
Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels
2010. XII, 490 S. (FAT 73).
ISBN 978-3-16-150542-3 Ln € 109,–

Charles A. Anderson
Philo of Alexandria's Views of the Physical World
2011. Ca. 270 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-150640-6 fBr ca. € 60,– (Januar)

John Granger Cook
Roman Attitudes Toward the Christians
From Claudius to Hadrian
2010. XV, 363 S. (WUNT 261).
ISBN 978-3-16-150553-9 Ln € 99,–

James R. Harrison
Paul and the Imperial Authorities at Thessolanica and Rome
A Study in the Conflict of Ideology
2011. Ca. 400 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-149880-0 Ln ca. € 100,– (Februar)

John M.G. Barclay
Pauline Churches and Diaspora Jews
Studies in the Social Formation of Christian Identity
2011. Ca. 400 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150619-2 Ln ca. € 110,– (März)

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Markus Bockmuehl
The Remembered Peter
in Ancient Reception and Modern Debate
2010. XIII, 263 S. (WUNT 262).
ISBN 978-3-16-150580-5 Ln € 79,–

Women and Gender in Ancient Religions
Interdisciplinary Approaches
Ed. by Stephen P. Ahearne-Kroll, Paul A. Holloway and James A. Kelhoffer
2010. XI, 507 S. (WUNT 263).
ISBN 978-3-16-150579-9 Ln € 129,–

Bernhard Heininger
Die Inkulturation des Christentums
Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
2010. X, 423 S. (WUNT 255).
ISBN 978-3-16-150546-1 Ln € 109,–

James A. Kelhoffer
Persecution, Persuasion and Power
Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament
2010. XXII, 443 S. (WUNT 270).
ISBN 978-3-16-150612-3 Ln € 99,–

Wilfried Eisele
Welcher Thomas?
Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte des Thomasevangeliums
2010. XII, 308 S. (WUNT 259).
ISBN 978-3-16-150543-0 Ln € 99,–

Bernhard Mutschler
Glaube in den Pastoralbriefen
Pistis als Mitte christlicher Existenz
2010. XVIII, 469 S. (WUNT 256).
ISBN 978-3-16-150544-7 Ln € 119,–

E. A. Judge
Jerusalem and Athens
Cultural Transformation in Late Antiquity
Essays Selected and Ed. by Alanna Nobbs
2010. XII, 352 S. (WUNT 265).
ISBN 978-3-16-150572-0 Ln € 99,–

Marcus K. M. Tso
Ethics in the Qumran Community
An Interdisciplinary Investigation
2010. XIV, 270 S. (WUNT II/292).
ISBN 978-3-16-150618-5 fBr € 59,–

Martin G. Ruf
Die heiligen Propheten, eure Apostel und ich
Metatextuelle Studien zum zweiten Petrusbrief
2011. Ca. 600 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-150592-8 fBr ca. € 100,–
(Januar)

Die Johannesapokalypse
Kontexte – Konzepte – Wirkungen
Hrsg. v. Jörg Frey, James A. Kelhoffer u. Franz Tóth
2011. Ca. 750 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-150603-1 Ln ca. € 140,–
(Januar)

Nina E. Livesey
Circumcision as a Malleable Symbol
Early Jewish Treatments of Circumcision
2010. X, 198 S. (WUNT II/295).
ISBN 978-3-16-150628-4 fBr € 49,–

David J. Rudolph
A Jew to the Jews
Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23
2011. Ca. 250 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-149293-8 fBr ca. € 55,–
(Februar)

Between Gospel and Election
Explorations in the Interpretation of Romans 9–11
Ed. by Florian Wilk and J. Ross Wagner with the assistance of Frank Schleritt
2010. XXVII, 554 S. (WUNT 257).
ISBN 978-3-16-150533-1 Ln € 134,–

Nicolas Farelly
The Disciples in the Fourth Gospel
A Narrative Analysis of their Faith and Understanding
2010. XIII, 260 S. (WUNT II/290).
ISBN 978-3-16-150583-6 fBr € 64,–

Eric D. Barreto
Ethnic Negotiations
The Function of Race and Ethnicity in Acts 16
2010. IX, 221 S. (WUNT II/294).
ISBN 978-3-16-150609-3 fBr € 54,–

Jason Maston
Divine and Human Agency in Second Temple Judaism and Paul
A Comparative Study
2010. VIII, 218 S. (WUNT II/297).
ISBN 978-3-16-150570-6 fBr € 54,–

John C. Poirier
The Tongues of Angels
The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts
2010. XI, 224 S. (WUNT II/287).
ISBN 978-3-16-150569-0 fBr € 59,–

Timothy Wardle
The Jerusalem Temple and Early Christian Identity
2010. X, 288 S. (WUNT II/291).
ISBN 978-3-16-150568-3 fBr € 69,–

Hans-Friedrich Weiß
Frühes Christentum und Gnosis
Eine rezeptionsgeschichtliche Studie
2008; unveränd. Studienausg. 2010.
IX, 587 S. (WUNT 225).
ISBN 978-3-16-150659-8 fBr € 79,–

Synesios von Kyrene
Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen
Briefe an und über Johannes
Eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays vers. v. Katharina Luchner, Bruno Bleckmann, Reinhard Feldmeier, Herwig Görgemanns, Adolf Martin Ritter, Ilinca Tanaseanu-Döbler
2010. XI, 243 S. (SAPERE XVII).
ISBN 978-3-16-150654-3 Br € 29,–;
ISBN 978-3-16-150655-0 Ln € 49,–

Rade Kisić
Patria Caelestis
Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen
2011. Ca. 300 S. (STAC).
ISBN 978-3-16-150600-0 fBr ca. € 75,–
(Januar)

Hans-Joachim Cristea
Schenute von Atripe: Contra Origenistas
Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefs des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96)
2011. Ca. 400 S. (STAC).
ISBN 978-3-16-150598-0 fBr ca. € 70,–
(Januar)

Patristic Tradition and Intellectual Paradigms in the 17th Century
Ed. by Silke-Petra Bergjan and Karla Pollmann
2011. Ca. 260 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-150581-2 Ln € 90,– (Januar)

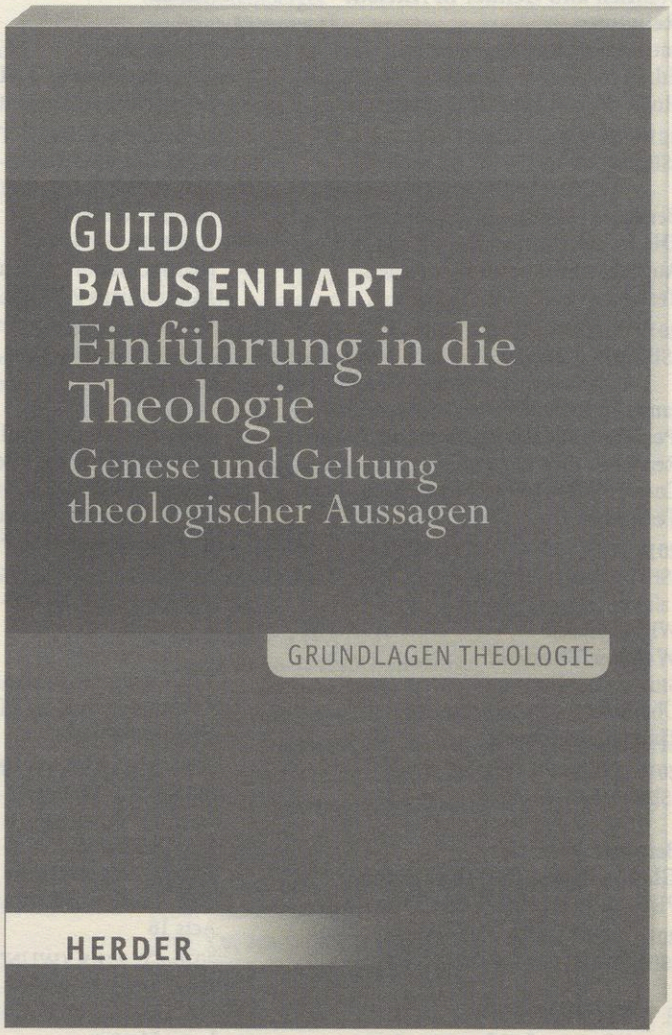
Origenes' Johanneskommentar Buch I–IV
Ed., übers. u. komm. v. Hans G. Thümmel
2011. Ca. 300 S. (STAC).
ISBN 978-3-16-150584-3 fBr ca. € 60,–
(Januar)

Bitte fordern Sie unseren aktuellen Gesamtkatalog an.



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Wie kommt die Theologie zu ihren Aussagen?



In klarer und intelligenter Weise erläutert Guido Bausenhart die Charakteristika theologischer Wissenschaft. Vom unmittelbaren Gegenstand der Theologie, den Zeugnissen, in denen Menschen ihren Glauben zum Ausdruck bringen, und den dahinter liegenden Glaubenserfahrungen führt der Weg zur dreifachen Funktion der Theologie, die zugleich klärend, kritisch und konstruktiv ist. So wird deutlich, wie die Theologie zu ihren Aussagen kommt und wie sie diesen zudem einen Wahrheitsanspruch beilegt. Das Buch bietet eine grundlegende Einführung in die Theologie und ihre Methode und ist so ein wichtiges Buch für alle Theologiestudierende und für alle an der Theologie Interessierten.

Guido Bausenhart
Einführung in die Theologie
Genese und Geltung theologischer Aussagen
380 Seiten | Paperback
€ 24,– / SFr 36.50 / € [A] 24,70
ISBN 978-3-451-29609-3

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol - Bel. zu:

THEOLOGISCHE REVUE

2010, Nr. 2

Begründet von Franz Diekamp

Herausgegeben von den Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2008/2009

Beilage zum
106. Jahrgang 2010

Aschendorff Verlag

Dissertationen im akademischen Jahr 2008/2009 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

De Aquino Paulino, Francisco: Die Theologie als Verstehen der Herrschaft Gottes. Die Methode der Theologie der Befreiung nach Ignacio Ellacuría (Giancarlo Collet / Hermann Steinkamp)

Klöcker, Katharina: Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik (Antonio Autiero / Karl Gabriel)

Schmidt, Bernward: Virtuelle Büchersäle. Lektüre und Zensur gelehrter Zeitschriften an der römischen Kurie 1665–1765 (Hubert Wolf / Stefan Schreiber)

Vennekens, Nike: Macht und Reife. Eine Studie über den Umgang mit Macht im kirchlichen Leben und die dafür erforderliche Reife – in humanwissenschaftlicher und kirchenrechtlicher Perspektive (Klaus Lüdicke / Udo Schmälzle)

Dissertationen im akademischen Jahr 2008/2009

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Ceming, Katharina: Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken (Klaus Kienzler / Thomas Hausmanninger)

Fak. Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Hohl, Heinrich: Das Amt des Metropoliten und die Metropolitanverfassung der Lateinischen Kirche. Geschichte, Theologie und Recht (Alfred Hierold / Heinrich Reinhardt)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Apel, Kim: Predigten in der Literatur. Homiletische Erkundungen bei Karl Phillip Moritz (Albrecht Grözinger / David Plüss / Alfred Bodenheimer)

Brütsch, Matthias Michael: Genese des Psalters nach dem text-archäologischen Befund aus Israel (Hans-Peter Mathys / Christophe Nihan [Genève])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Heiser, Andreas: Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomos mittels Epitheta (Christoph Markschies / Heinz Ohme)

Jang, Shin Hye: Die Bedeutung der Inspiration für die Autorität der Schrift bei Calvin (Wolf Krötke / Friedrich Lohmann)

Jeon, Wonrae: Die Lehre von Thomas von Aquin von der ewigen Glückseligkeit (Kurt-Viktor Selge / Edmund Runggaldier)

Christkath. und Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Suter, Adrian: Hierarchie der Wahrheiten und das Selbstverständnis der Theologie (Christine Janowski / Wolfgang Lienemann / Andreas Uwe Müller [Fribourg])

Wenger, Stefan: Der wesenhaft gute Kyrios. Eine exegetische Studie über das Gottesbild im Jakobusbrief (Matthias Konradt / Moisés Mayordomo)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Ostermann, Martin: Gotteserzählungen. Erzählungen als hervorragende Form der Suche des modernen Menschen nach dem Göttlichen. Dargestellt an Beispielen aus Literatur und Film (Markus Knapp / Christof Breitsameter)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

Blumenthal, Christian: „Der Herr wird kommen, um Gericht über alle zu halten". Eine Studie zu Inhalt, Funktion und Anspruch der Gerichtsaussagen im Judasbrief (Rudolf Hoppe / Hans-Jürgen Findeis)

Buysch, Christoph: Der letzte Davidpsalter. Interpretation, Komposition und Funktion der Psalmengruppe 138–145 (Frank-Lothar Hossfeld / Heinz-Josef Fabry)

Dittrich, Achim: Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels (Michael Schulz / Karl-Heinz Menke)

Kuckhoff, Antonius: „Sei mir gnädig, JHWH!" (Ps 6,3) – Studien zu Psalm 6 und den Bitten im Psalter (Frank-Lothar Hossfeld / Johannes Schnocks)

Lersch, Markus: Triplex analogia – Plädoyer für eine plurale christliche Religionsphilosophie (Michael Schulz / Karl-Heinz Menke)

Nedumkallel, Joseph: Was ist das eigentlich: die Universalkirche? Eine von LG 23 angestoßene „quaestio disputata" (Karl-Heinz Menke / Michael Schulz)

Neininger, Rosemarie: Welt verstehen – an die Schöpfung glauben. Der schwierige Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie im 20. Jahrhundert (Josef Wohlmut / Karl-Heinz Menke)

Ndi-Okalla, Joseph-Marie: Révelation judéo-chrétienne et narrativité afro-africaine. Vers une christologie narrative et symbolique. Esquisse d'une récption de Paul Ricoeur en théologie systématique (Karl-Heinz Menke / Michael Schulz)

Obst, Thorsten: Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle (Heino Sonnemans / Karl-Heinz Menke)

Plettscher, Stephan: Die Selbstevidenz des Christusereignisses in der Geschichte. Die offenbarungstheologische Dimension der trinitarischen Aussagen bei Hans Urs von Balthasar (Heino Sonnemans / Michael Schulz)

Schaeffer, Andrea: „Menschenwürdiges Sterben – Funktional differenzierte Todesbilder". Vergleichende Diskursanalyse zu den Bedingungen einer neuen Kultur des Sterbens (Gerhard Höver / Heino Sonnemans)

Schlimbach, Guido: Für einen lange währenden Augenblick – Der Beitrag der Kunst-Station St. Peter Köln zum Dialog von Kunst und Religion (Albert Gerhards / Reinhard Boschki)

Ev.-Theol. Fak.

Hagenmaier, Martin: Perspektiven der Seelsorge in Zwangsinstitutionen (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

Ku, Cha Yong: Weisheit in der Thronfolgegeschichte Davids. Eine literarkritische und literaturwissenschaftliche Untersuchung der Weisheitsdarstellung unter besonderer Berücksichtigung ihrer Ironisierung (Udo Rüterswörden / Axel Graupner)

Rieckmann, Meike: „Die hochzeit ist des haußhaltens anfang". Das Zusammenleben von Mann und Frau nach Luthers Schriften (Ute Mennecke / Wolfram Kinzig)

Riehm, Heidrun: Sternbilder des Glaubens oder Abgötter? Martin Luthers Stellung zur Heiligenverehrung (Karl-Heinz zur Mühlen / Ute Mennecke)

Sahamie, Cornelia: „Zum christlichen Einfluss auf die jüdisch-religiöse Erziehung im 19. Jahrhundert in Deutschland. Ein exemplarischer Vergleich ausgewählter Lehrbücher (Michael Meyer-Blanck / Reinhard Schmidt-Rost)

Fak. für Humanwissenschaften und Theol. der TU Dortmund

Freudenreich, Delia: Über die Spiritualität von Kindern – Diskussionslinien der internationalen Forschung (Norbert Mette / Hubertus Roebben)

Neyer, Anna Elisabeth: Leitbilder katholischer High Schools. Eine zeitgeschichtliche Studie am Beispiel der High Schools in der Erzdiözese Chicago (Norbert Mette / Wilhelm Damberg)

Winterberg, Regina: Der St. Nikolaus-Schifferverband e. V. – Zielsetzung und Entwicklung (Detlev Dormeyer / Norbert Mette)

Inst. für Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

Schäfer, Andrea: Pneumadramatik – Entwurf einer Dramatischen Theologie des Geistes (Ralf Miggelbrink / Klaus Ebert)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Petrynko, Oleksandr: Der jambische Weihnachtskanon des Heiligen Johannes von Damaskus. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar (Johannes Hofmann / Jürgen Bärsch)

Rudeyko, Vasyl: In deinem Lichte schauen wir das Licht. Studien zur Geschichte des byzantinischen Orthros und seiner Bedeutung als Gemeindeliturgie (Jürgen Bärsch / Johannes Hofmann)

Wonka, Markus: Vom Ethos gelingender Liebe in christlicher Ehe. Ein moraltheologischer Beitrag zum Gelingen von Ehe auf dem Hintergrund paarpsychologischer Erkenntnisse (Erwin Möde / Hans Ludwig Schmidt)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Giercke-Ungermann, Annett: Die Niederlage im Sieg: Eine synchrone und diachrone Untersuchung der Erzählung von 1 Sam 15 (Georg Hentschel / Norbert C. Baumgart / Susanne Gillmayr-Bucher)

März, Christian: Otto Spülbeck (1904–1970) – Ein Leben für die Diaspora (Josef Pilvousek / Klemens Richter)

Meyer-Ahlen, Stefan: Ethisches Lernen. Eine moraltheologische Herausforderung im Kontext der pluralistischen Gesellschaft (Josef Römelt / Maria Widl)

Rademacher, Anne: „Achtet auf das, was ihr hört!" (Mk 4,24). Lektüre des Markusevangeliums in der Gemeinde (Claus-Peter März / Benedikt Kranemann)

Schleenstein, Dorothé: Frauenspezifische Suchtproblematik aus theologischer Perspektive am Beispiel der Ess-Störung (Josef Römelt / Jürgen Manemann)

Phil. Fak. u. FB Theol. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Kummer, Joachim: Politische Ethik im 20. Jahrhundert am Beispiel der Theologie Walter Künneths (Reinhard Slenczka / Wolfgang Schoberth)

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

FB Kath. Theol.

Bontas, Alin-Valeriu: Franz Rosenzweig: The Redemptive Turning Point in Philosophy and Theology (Thomas M. Schmidt / Paul Mendes-Flohr [Chicago])

Eze, Edmund Emeka: Challenges of Interreligious Dialogue between Christian and Muslim Communities in Nigeria (Thomas Schreijäck / Siegfried Wiedenhofer)

Ezenwa, Igboukwu: Mission and Transmission of Christian Faith: A comparative study between Nigerian and European context with particular reference to Igboland and Germany (Siegfried Wiedenhofer / Knut Wenzel)

Frodl, Rolf: Freiheit – Wille – Gnade in der Philosophie des Nicolas de Malebranche (Thomas M. Schmidt / Hermann Schrödter)

Innasimuthu, Sebastian: The Sacred in Cyberspace. An Eclectric Study on the Impact of Computer Network Communication on Pastoral Care (Bernd Trocholepczy / Thomas Schreijäck)

Lier, Gerda: Grundannahmen und Voraussetzungen bei der Betrachtung des Unsterblichkeitsproblems (Thomas M. Schmidt / Thomas Görnitz [München])

Makil, Agi James: Ethisch-ökologische Bewertung von Unternehmen in Indien auf Basis des Frankfurt-Hohenheimer Leitfadens und des Corporate Responsibility Ratings – Prüfung der interkulturellen Brauchbarkeit vom Frankfurt-Hohenheimer Leitfaden und des Corporate Responsibility-Ratings für die Messung und Förderung von Nachhaltigkeit im indischen Kontext (Johannes Hoffmann / Felix Wilfred [Chennai])

Ogbunwezeh, Emmanuel Franklyne Onyemaechi: Towards an Ethical Ecological Assessment of Companies in Nigeria. A Case Study of the Nigerian Microfinance Banking Sector (Johannes Hoffmann / Obiora Ike [Enugu])

Thampi, Thomas P.: Comparative Study of Religious Traditions of the Saora Tribe of Orissa and the Influence of Christian Traditions (Siegfried Wiedenhofer / Claus Arnold)

FB Ev. Theol.

Chang, Sheng-Chia: William Ockham's View on Human Capability (Markus Wriedt / Hermann Deuser)

Göckel, Martin: Religion in der indischen Schule. Die Auseinandersetzung mit der Vermittlung religionsübergreifender Werte unter Berücksichtigung der Präsentationsform in den Schulbüchern (Edmund Weber / Bärbel Beinhauer-Köhler / Wolfram Reiss)

Knecht, Achim: Erlebnis Gottesdienst. Zur Rehabilitierung der Kategorie „Erlebnis" für Theorie und Praxis des Gottesdienstes (Hans-Günter Heimbrock / Matthias von Kriegstein)

Opel, Daniela: „Sieht er denn nicht meine Wege?!" – Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext jüdischer Ethik persisch-hellenistischer Zeit (Markus Witte / Manfred Oeming)

Schlör, Ulrich: „Du sollst nicht lügen – eine rechtliche und ethische Betrachtung (Hermann Deuser / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt a. M.

Maier, Renate: Maria Katharina Kasper (1820–1898), Gründerin der Genossenschaft „Arme Dienstmägde Jesu Christi". Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte des 19. Jahrhunderts (Michael Sievernich / Rainer Berndt)

Münch, Stefan: Das Geschenk der Einfachheit. 2 Kor 8,1–15 und 9,6–15 als Hinführung zu dieser Gabe (Norbert Baumert / Ansgar Wucherpfennig)

Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

Fuss, Martin: Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem – Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam (Bernhard Uhde / Thomas Böhm)

Mette, Johannes: Heilung durch Gebet? Ein liturgietheologischer Beitrag zur Beurteilung von Heilungsgottesdiensten (Helmut Hoping / Klaus Baumann)

Müller, Matthias: Gemeinsames Warten. Christliche Fundamentaltheologie im Angesicht des Judentums (Hansjürgen Verweyen / Joachim Valentin)

Park, Chan Ho: „Wer sein Selbst verliert, der wird es gewinnen." Die ethisch-theologische Analyse des Personbegriffs bei Romano Guardini und sein Interesse am Buddha (Eberhard Schockenhoff / Markus Enders)

Speck, Tobias: Was alle angeht. Zur Rezeption als einem ekklesiologischen Phänomen bei Matthäus Romanus und in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham (Peter Walter / Birgit Studt)

Stohldreier, Markus: Zum Welt- und Schöpfungsbegriff bei Averroes und Thomas von Aquin. Eine vergleichende Studie (Helmut Hoping / Bernhard Uhde)

Tomeková, Mária: Vatersein als Berufung. Eine qualitative Untersuchung zum Vatersein in der Familie aus der Perspektive der christlichen Berufung (Helmut Pompey / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Gay-Crosier, Véronique: „J'ai toujours désiré d'être une sainte" (Ms C, 2vo). La conception thérésienne de la sainteté: son origine et ses développements, dans les écrits et les paroles de Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte-Face (Michael Sherwin / Jean Emmanuel de Ena)

Gajo, Romain: L'accompagnement et l'éveil à la foi de l'adolescent dans la période d'initiation. Défis et nouvelles perspectives. Analyse de son environnement spécifique actuel pour mieux l'accompagner. Méthode corrélative s'inspirant des documents catholiques et des auteurs de référence sur la catéchèse et sur l'accompagnement en rapport à la pensée de Jean Piaget (Paul Philibert / François-Xavier Amherdt / Félix Moser [Neuchâtel])

Glasson, Nicolas: La doctrine de Dieu dans l'œuvre du cardinal Charles Journet. Le traité des missions divines comme fondement de son ecclésiologie et principe d'unité de sa théologie (Gilles Emery / Charles Morerod [Rom])

Kromholtz, Bryan: On the Last Day. The Time of the Resurrection of the Dead according to Thomas Aquinas (Gilles Emery / Richard Schenk [Birch Court])

Lemaître, Franck: Le rapprochement des Eglises anglicanes et luthériennes. Enjeux théologiques des dialogues (Barbara Hallensleben / André Birmelé [Strasbourg])

Randriamahefa, François de Paul: L'«un» de la Bible compris à travers l'Iray («un») de la pensée malgache: théologies de la «vie» et du «sang» (Philippe Lefebvre / Raymond Ratongavao [Antananarivo])

Sabathe, Martin: La Trinité rédemptrice. Processions et missions trinitaires dans le Commentaire de l'évangile selon saint Jean par saint Thomas d'Aquin (Gilles Emery / Luc-Thomas Somme)

Schwinghammer, Johann: Sterbebegleitung – Klientenzentrierte Begleitung Sterbender im Rahmen einer zeitgemäßen Krankenhausseelsorge (Leo Karrer / François-Xavier Amherdt)

Szabo, Bertalan Sandor: La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques (Benoît-D. de La Soujeole / Gilles Emery)

Theol. Fak. Fulda

Wick-Alda, Ulrike: „Cor mundum crea in me, Deus ..." (Ps 51,12 [50,12]). Parameter geistlicher Unterscheidung in den Briefen und Maximen des Philipp Neri (1515–1595) in ihrer Rezeption des Wüstenmönchtums und des Johannes Cassian. – Ein spiritualitätstheologischer Beitrag zur theologischen Anthropologie (Karlheinz Diez / Richard Hartmann)

FB Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Univ. Gießen

Meinhardt, Brigitta: Mönchtum und Chalkedon. Wechselwirkungen zwischen Konzil und frühchristlichen monastischen Lebensformen (Adolf Hampel / Rudolf Grulich)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Cordemann, Claas: Das Bild Gottes auf Erden. Zur Begründung von Christologie und Humanitätsideal durch Johann Gottfried Herders christlichen Monismus (Christine Axt-Piscalar / Joachim Ringleben)

Hallaschka, Martin: Haggai und Sacharja 1–8. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (Reinhard Gregor Kratz / Hermann Spieckermann)

Henschen, Christoph: Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung. Eine systematisch-theologische Studie zu Luthers Abendmahlslehre nach der Schrift „Daß diese Wort Christi ‚das ist mein leib' noch fest stehen" (1527) (Joachim Ringleben / Christine Axt-Piscalar)

Siggelkow-Berner, Birke: Die literarische Funktion der jüdischen Feste im Bellum Judaicum des Flavius Josephus (Florian Wilk / Reinhard Feldmeier)

Von der Osten Sacken, Vera: Jakob von Vitrys Vita Mariae Oigniacensis – zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen (Ekkehard Mühlenberg / Thomas Kaufmann)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Filevych, Markiyan: Ikonographie und Theologie des Deësis-Bildes in der ostslawischen Kunst von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert (Basilius Groen / Steppan Thomas)

König, Peter: Anthropologische, gesellschaftliche und religiöse Bedeutung des arbeitsfreien Sonntags. Sonntagsarbeit an den Beispielen der Ladenöffnung am Sonntag anlässlich der Fußballeuropameisterschaft 2008 und im Wallfahrtsort Mariazell (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)

Kopp, Stefan: Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jahrhunderts (Erich Renhart / Margit Stadlober)

Palic, Petar: „Für eine Kultur des Lebens." Das Engagement der Kirche für eine Kultur des Lebens in Kroatien auf dem Hintergrund der Enzyklika „Evangelium Vitae" in den Jahren 1995–2005 (Walter Schaupp / Leopold Neuhold)

Pfandl-Waidgasser, Andrea: Spielerischer Ernst. Eine clowneske Ausweitung des pastoralen Möglichkeitssinns am Beispiel der Krankenhausseelsorge (Rainer-Maria Bucher / Basilius Groen)

Zahatlan, Pavol: Das Eucharistieverständnis in der Perspektive der theologischen Ästhetik bei Hans Urs von Balthasar (Bernhard Körner / Grigorios Larentzakis)

Theol. Fak. der Ernst Moritz Arndt Univ. Greifswald

Becker, Wolfgang: Wilhelm Busch als evangelistischer Verkündiger im mündlichen und schriftlichen Wort (Jörg Ohlemacher / Michael Herbst)

Dannenmann, Matthias: Die Begleitung älterer Menschen durch Bildung, Gemeindeaufbau und Seelsorge. Ein wachsender Auftrag christlicher Gemeinden in einer älter werdenden Gesellschaft (Michael Herbst / Johannes Zimmermann)

Giebel, Michael: Predigt zwischen Kerygma und Kunst. Fundamentalhomiletische Überlegungen zu den Herausforderungen der Homiletik in der Postmoderne (Michael Herbst / Johannes Zimmermann)

Haack, Astrid: Computerspiele als Teil der Jugendkultur – Herausforderungen für den Religionsunterricht (Roland Rosenstock / Johanna Haberer [Erlangen])

Neddens, Christian: Politische Theologie und Theologie des Kreuzes am Beispiel Werner Elerts und Hans Joachim Iwands (Heinrich Assel / Bernd Hildebrandt)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Fritz, Martin: Zwischen Kunst und Religion. Pseudo-Longins Begriff des Erhabenen und seine Renaissance im 18. Jahrhundert (Ulrich Barth / Jörg Ulrich / Markus Buntfuß)

Zarnow, Christopher: Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs (Ulrich Barth / Klaus Tanner / Michael Moxter)

FB Ev.-Theol. der Univ. Hamburg

Katabaro, Brighton Mufuruki: Rechtfertigung und Erfolg. Pfingstcharismatische Lehre und Praktiken als Herausforderungen für die Lutherische Rechtfertigungslehre in Tansania (Johann Anselm Steiger / Ulrich Dehn)

Sardiñas Iglesias, Loida Lucia: Das Prinzip Menschenwürde. Eine Annäherung in lateinamerikanischer befreiungstheologischer Perspektive (Ulrich Dehn / Jörg Dierken)

Meinhardt, Ernst-Otto: Adolf Deissmann, ein Wegbereiter der Weltchristenheit (Johann Anselm Steiger / Ulrich Dehn)

Wollmann-Braun, Reingard: Erinnern und Gedenken der Opfer politischer Gewalt. Am Beispiel der St. Jakobi-Kathedrale in Szczecin/Stettin nach dem Zweiten Weltkrieg (Wolfgang Grünberg / Hans-Martin Gutmann)

Zerrath, Martin: Vollendungsgedanke und neuzeitliches Bewusstsein. Eine systematisch-theologische Untersuchung (Michael Moxter / Jörg Dierken)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Albert, Anika Christina: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs (Heinz Schmidt / Johannes Eurich)

Bayreuther, Sabine: Meditation. Konturen einer spirituellen Praxis in semiotischer Perspektive (Helmut Schwier / Wolfgang Drechsel)

Flüchter, Sascha: Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer sozialhistorisch fundierten Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der neutestamentlichen Literatur (Bernd Wander / Peter Lampe)

Haustein, Jörg: Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism (Michael Bergunder / Friederike Nüssel)

Holzbrecher, Frank: Paulus und der historische Jesus. Darstellung und Analyse der bisherigen Forschungsgeschichte (Peter Lampe / Gerd Theißen)

Inselmann, Anke: Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese (Gerd Theißen / Istvan Czachesz)

Kim, Jahng Seob: Karl Barths Lehre von der Sünde in seinem dogmatischen Früh- und Spätwerk (Michael Welker / Michael Plathow)

Kurowski, Phillip: Der menschliche Gott aus Levi und Juda. Die Testamente der zwölf Patriarchen als Quelle judenchristlicher Theologie (Klaus Berger / Christian Strecker)

Liu, Tsui Yuk: Herodes als Symbol von Fremdherrschaft (Gerd Theißen / Christian Strecker)

Mühling, Anke: „Blickt auf Abraham, euren Vater". Abraham als Identifikationsfigur des Judentums (Christian Gertz / Manfred Oeming)

Obenauer, Silke: Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche (Helmut Schwier / Fritz Lienhard)

Park, Seung-Cheol: Um Gottes Gerechtigkeit ringen. Eine synchrone Lesung des Buches Hiob (Manfred Oeming / Jan Christian Gertz)

Schröder, Ulrike: Religion, Kaste und Ritual. Christliche Mission und tamilischer Hinduismus in Südindien im 19. Jahrhundert, am Beispiel des Missionars Robert Caldwell (Michael Bergunder / Wolfgang Drechsel)

Staudt, Darina: Heis theos und monos theos. Monotheistische Formeln im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden (Gerd Theißen / Helmut Schwier)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Bernadic, Mario: Wandlung im Gericht – Transformation des Gerichtsgedankens in der deutschsprachigen nachkonziliaren katholischen Eschatologie (Józef Niewiadomski / Gerda Riedl)

Chung, Ilkwaen: Paradoxie der weltgestaltenden Weltentsagung im Buddhismus. Ein Zugang aus der Sicht der mimetischen Theorie R. Girards (Wolfgang Palaver / Wilhelm Guggenberger)

Digruber, Karl: Symbolik und Ritualistik der Johannis-Freimaurerei im Lichte der katholischen Theologie (Roman Siebenrock / Dieter A. Binder)

Krispurwana Cahyadi, Telesforus: Jesus Christus im Kontext des theologischen Dialogs mit dem Islam (Otto Muck / Roman Siebenrock)

Lupa, Rafael: „Gott, Feindschaft, Gewalt ..." Jan Assmann, René Girard und Raymund Schwager im systematischen Vergleich (Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver)

Palchynskyy, Vasyl: „Selbstmord" in der „christlichen Ethik" von Karl-Heinz Peschke – eine kritische Untersuchung (Stephan Leher / Wilhelm Guggenberger)

Pale-Langhammer, Elke Beate: „Ist Gott drin?!" Erfahrungen der Gottespräsenz im pastoralen Alltag von (Gemeinde-)Seelsorgerinnen (Franz Weber / Matthias Scharer)

Raneburger, Peter: Philosophische Argumentationen zum Begriff „Menschenwürde" mit anschließenden ethisch-moralischen Analysen in den Bereichen der Pränatal- und Reproduktionsmedizin anhand von Fallbeispielen mit dem Versuch einer Festlegung ethischer Grundlagen für diese Wissenschaftsbereiche (Christian Kanzian / Hans Kraml)

Shekhar, James: The Figure of Moses in Ex 32–34 (Georg Fischer / Andreas Vonach)

Thomas, George: The Body of Christ and the Body of India. A Dramatic Re-Reading of the Concept of the Body of Christ in Indian Ecclesial Context (Józef Niewiadomski / Gerda Riedl)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Biermann, Mathias: „Das Wort sie sollen lassen stahn ..." – Das Kirchenlied im „Kirchenkampf" der evangelischen Kirche 1933 bis 1945 (Corinna Dahlgrün / Wolfgang Herbst [Heidelberg])

Eilrich, Christiane: Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes (Corinna Dahlgrün / Wolfgang Ratzmann [Leipzig])

Rüß, Mathias: Die Herrlichkeit als Vollkommenheit Gottes und ihre Näherbestimmung durch den Begriff der Schönheit in der Lehre von der Wirklichkeit Gottes der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths (Michael Trowitzsch / Martin Leiner)

Wanke, Roger Marcel: Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch (Jürgen van Oorschot [Erlangen] / Uwe Becker)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. zu Kiel

Heller, Oliver: Die Bildung des selbstbestimmten Lebens: Identität und Glaube aus der Perspektive von F. D. E. Schleiermacher, W. James und J. Dewey (Henning Rosenau / Uta Pohl-Patalong)

Wetz, Christian: Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen an Joseph und Aseneth (Dieter Sänger / Reinhard von Bendemann)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Baumann, Eike: Victor Aimé Huber (1800–1869): Geschichte eines Konvertiten im Spannungsfeld von Revolution und Reaktion (Klaus Fitschen / Armin Kohnle / Siegfried Hermle [Köln])

Choi, Hyun-Jong: Religiosität und moralische Verbindlichkeit in Südkorea (Monika Wohlrab-Sahr / Gert Pickel)

Dietrich, Jan: Der Sündenkuhritus des Deuteronomiums. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zu Dtn 21,1–9 und verwandten Texten. Zugleich ein Beitrag zum Problem kollektiver Schuld (Angelika Berlejung / Rüdiger Lux)

Schapka-Bartmuss, Cornelia: Die Evangelischen Studentengemeinden Leipzig und Halle/Saale in den Jahren 1945 bis 1971 (Klaus Fitschen / Gerhard Graf / Claudia Lepp [München])

Weißflog, Kay: Zeichen und Sinnbilder (Jes 8,18) – Die Kinder der Propheten Jesaja und Hosea (Rüdiger Lux / Angelika Berlejung)

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

Eder, Helmut: Kirche als pastorales Netzwerk. Chancen und Konsequenzen einer operativen Kirchenkonzeption (Peter Hofer / Rainer Bucher)

Telser, Andreas: Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys (Franz Gruber / Walter Raberger)

Zugmann, Michael: „Hellenisten" in der Apostelgeschichte. Sprachliche, historische und exegetisch-biblische Studien zu Apg 6,1; 9,29 und 11,20 (Christoph Niemand / Konrad Huber)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Hardegger, Judith: Willenssache. Die Infragestellung der Willensfreiheit durch moderne Hirnforschung als Herausforderung für Theologie und Ethik (Hans Halter / Rafael Ferber)

Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Kath.-Theol. Fak.

Bohnert, Cristino: Christliche Mission im paraguayischen Chaco. Das missionarische Wirken der Oblaten-Missionare im 20. Jahrhundert (Michael Sievernich / Johannes Meier)

Jacoby, Norbert: Die Funktion des Wunders bei Herodot und Lukas (Marius Reiser / Leonhard Hell)

Ev.-Theol. Fak.

Kratz, Ronja: Kosmetik im antiken Palästina (Wolfgang Zwickel / Sebastian Grätz)

Park, Sey Jong: Die Bedeutung der Kulturtheologie Paul Tillichs im gegenwärtigen Kontext (Walter Dietz / Christiane Tietz)

Schmidt, Eckart David: Heilig ins Eschaton. Heiligung, Heiligkeit, heiligen und heilig als Begriffe frühpaulinischer Eschatologie im 1. Thessalonicherbrief (Friedrich W. Horn / Judith Hartenstein)

FB Ev. Theol. der Phillipps-Univ. Marburg

Bassy, Karl-Heinz: Studien zur Forschungsgeschichte der Weisheitspsalmen im 19. Jahrhundert (Otto Kaiser / Rainer Kessler)

Grünhagen, Andrea: Erweckung und konfessionelle Bewusstwerdung am Beispiel Hermannsburgs im 19. Jahrhundert (Wolfgang Bienert / Jochen Christoph Kaiser)

Speier, Holger: Gott als Initiator des Fragens. Die Apologetik Helmut Thielickes im theologie- und zeitgeschichtlichen Kontext (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Nömmik, Urmas: Die Freundesreden des Hiobbuches. Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie (Otto Kaiser / Rainer Kessler)

Warnemann, Alexander: Der Marburger Theologe Hans Graß (Hans-Martin Barth / Jörg Lauster)

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Kath.-Theol. Fak.

Heidl, Sabine: Psychische Störungen und ihre Begutachtung im Ehenichtigkeitsprozess (Elmar Güthoff / Stephan Haering)

Hentschel, Christoph: Lebendiges Gotteswort. Die Rezeption des Hebräerbriefs im Ersten Clemensbrief und im Hirten des Hermas (Knut Backhaus / Roland Kany)

Lücking, Melanie: Patientenorientierte Entscheidungen in der Medizin. Erfahrungsberichte als Medium ethischer und normativer Reflektion (Konrad Hilpert / Ludwig Mödl)

Malburg, Volker: Die vier Hauptstücke der Katechese. Inhaltliche Mindestanforderungen an die Sakramentenkatechese mit Kindern und Jugendlichen am Beispiel der Eucharistiekatechese (Andreas Wollbold / Winfried Haunerland)

Rieger, Rafael Manfred: Unternehmerisches Engagement von katholischen Ordensgemeinschaften in Deutschland. Eine sozialethische Studie zu wertorientierten Dimensionen korporativen Wirtschaftens (Alois Baumgartner / Stephan Haering)

Roeger, Carsten: Mystagogische Schulpastoral. Grundlagen und Realisierungsmöglichkeiten (Andreas Wollbold / Stephan Leimgruber)

Schäfert, Ulrich: Nicht sehen – als Weg zum Un-Sichtbaren. Historische und zeitgenössische Bild-Werdungen und praktisch-theologische Perspektiven (Ludwig Mödl / Winfried Haunerland)

Vass, Bàlint: Die geschichtliche Bewertung des endlichen Seins in der Theologie Hans Urs von Balthasars (Peter Neuner / Hubert Filser)

Walocha, Sylvester: (K)eine Freiheit ohne Solidarität? Zum Verhältnis zweier sozialethischer Grundbegriffe in den kirchlichen Sozialworten in Deutschland aus der Perspektive der Sozialverkündigungen von Papst Johannes Paul II (Alois Baumgartner / Birgitta Kleinschwärzer-Meister)

Zwinger, Irmgard: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger zu München (Manfred Weitlauff / Franz Xaver Bischof)

Ev.-Theol. Fak.

Graf, Daniel: Unterwegs zu einer biblischen Theologie. Perspektiven der Konzeption von Peter Stuhlmacher (Jörg Frey / David S. du Toit)

Ihsen, Florian: Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft (Gunther Wenz / Christian Albrecht)

Knobloch, Harald: Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches. Jer 26 und Jer 36 als literarische Pole einer schriftgelehrten Offenbarungs- und Verschriftungstheorie in Auseinandersetzung mit dem Pentateuch (Eckart Otto / Martin Arneth)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Kim, Seung-Jin: Zwischen Kritik und Gestaltung. Zur Anwendung der Sozial- und Wirtschaftsethik von Arthur Rich auf die gegenwärtige theologische und sozioökonomische Diskussion in Südkorea (Karl-Wilhelm Dahm / Hans-Richard Reuter)

Lienau, Anna-Katharina: Gebete im Internet – eine praktisch-theologische Untersuchung (Christian Grethlein / Wilfried Engemann)

Ludwig, Holger: Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie (Hans-Richard Reuter / Hans-Peter Großhans)

Stückemann, Frank: Johann Moritz Schwager (1738–1804); Pfarrer, Publizist und Aufklärer auf dem Lande (Christian Peters / Albrecht Beutel)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Fenske, Wolfgang: Innerung und Ahmung. Meditation und Liturgie in der hermetischen Theologie Karl Bernhard Ritters. Eine Quellenstudie mit Bibliographie (Klaus Raschzok / Benedikt Kranemann [Erfurt])

Gehrig, Stefan: Interpretations-Limits im Ezechielbuch. Überlegungen zu „Grenzen der Interpretation" in der Bibelauslegung (Helmut Utzschneider / Thomas Krüger [Zürich])

Glatz, Uwe: Theorie der Glaubenskonstitution. Die Genese der Religion und die Entstehung der Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher (Joachim Track / Heiko Schulz [Duisburg–Essen])

Sihombing, Apeliften: Mystik und Dialog der Religionen. Ein Vergleich mystischen Denkens im Protestantismus, im Sufismus und in der Kebatinan und seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog in Indonesien (Dieter Becker / Klaus Hock [Rostock])

Fak. für Human- und Gesellschaftswissenschaften der Carl von Ossietzky-Univ. Oldenburg

Sachse, Hannelore: Esther von Kirchbach (1894–1946), „Mutter einer ganzen Landeskirche". Eine sächsische Pfarrfrau in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Lebensbild und Persönlichkeitsprofil (Ilse Meseberg-Haubold / Andrea Strübind)

Inst. für Ev. Theol. der Univ. Osnabrück

Kim, Han-Ho: Beziehungen förderlich gestalten. Eine diakoniewissenschaftliche Vergleichsstudie zur Arbeit mit Behinderten in süd-koreanischen und deutschen Kirchen und Gemeinden (Reinhold Mokrosch / Arnulf von Scheliha)

Univ. Paderborn

Theol. Fak.

Hannöver, Bruno Norbert: Die Säkularisation der Zisterzienserinnen in Westfalen 1803 bis 1810 (Hubertus Drobner / Karl Hengst)

Inst. für Ev. Theol.

Arnhold, Oliver: Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe Deutscher Theologie und Kirche. Die Thüringer „Kirchenbewegung Deutsche Christen" und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" (Björn Krondorfer [St. Mary's City] / Martin Leutzsch)

Giesel, Matthias: „Call me" – Interferenzen von Glaube und Kommunikationstechnologien am Beispiel Handy (Bernd Beuscher / Harald Schroeter-Wittke)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Fröhling, Edward: „Der Gerechte werden" – Kenosis als Lebensform der „Entlarvung und Entmachtung der Negativität" (Martha Zechmeister-Machhart / Wolfgang Treitler [Wien])

Mayerhofer, Thomas: Integrative Wirtschaftsethik und Katholische Sozialethik. Ein zukunftsweisender Dialog? (Peter Fonk / Isidor Baumgartner)

Muha, Maria: Kirchliche Friedensethik und Erziehung zu Gerechtigkeit und Frieden als gewaltlose Lösung der Konflikte und als Kriegsprävention (Peter Fonk / Hans Mendl)

Pfrang, Claudia Maria: Wenn Menschen Kirche denken. Subjektive Praktische Theologien und subjektorientierte Kirchenentwicklung. Eine empirisch-theologische Studie (Isidor Baumgartner / Hermann Stinglhammer)

Inst. für Ev. Theol. der Univ. Regensburg

Anilkumar, Fedric: Symbolism or Idolatry? An Appraisal of the Use of Symbols in Mission with Special Reference to Basel Mission in Karnataka, India, between 1834 and 1864 (Thomas Kothmann / Hans Schwarz)

Bolos, Lucian: Die Ekklesiologien von Dumitru Staniloae und Wolfhart Pannenberg. Ein ökumenisch-theologischer Vergleich (Hans Schwarz / Dumitru Meghesan [Oradea])

Holl, Matthias: Einsatz von religiöser epischer Kinder- und Jugendliteratur im konfessionellen Religionsunterricht in der Grundschule. Theoretische Grundlagen – praktische Anforderungen. Mit einem Beitrag zur empirischen religionspädagogischen Unterrichtsforschung: „Rekonstruktion von Lernerfahrungen im literaturgestützten Religionsunterricht in der Grundschule". Beispielhaft dargestellt an einer Unterrichtssequenz zum Thema „Begegnung mit dem Judentum" in der dritten Jahrgangsstufe. Literarisch grundgelegt durch das illustrierte Kinderbuch „Sascha und die neun alten Männer" von Ruth Weiss (Thomas Kotmann / Hans Schwarz)

mangana, Melvin: Hellenization of Christianity: A Comparison of Adolf von Harnack and Wolfhart Pannenberg's Approches (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Fiedler, Michael: Strukturen und Freiräume religiöser Sozialisation (Anna-Katharina Szagun [Bovenden] / Martina Kumlehn / Klaus Kießling [Frankfurt a. M.])

Wulfert, Heiko: Die Kritik an Papsttum und Kurie bei Ulrich von Hutten (1488–1523) (Heinrich Holze / Martin Onnasch [Greifswald])

Phil. Fak. der Univ. des Saarlandes

Morgenthal, Werner: Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts im Kontext der Volksschule an der Saar – eine Längsschnittstudie zur Entwicklung des Faches von den Anfängen niederer Schulen in der Reformationszeit bis zur Auflösung der Hauptschule (Bernd Schröder / Joachim Conrad)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Anaedu, Paulinus Onyekwelu: An Intercultural Hermeneutic for the New Testament Resurrection Narratives: A Comparative Analysis of the Jewish and Igbo Worldviews (Michael Ernst / Claude Ozankom)

Erzberger, Johanna: Kain, Abel und Israel. Die Rezeption von Gen 4,1–16 in rabbinischen Midraschim (Gerhard Langer / Ilse Müllner)

Fürst, Robert: Auf dem Weg zum Schulfrieden in Österreich (1945–1962). Spezielle Aspekte der Rechtskultur des Verhältnisses von Kirche und Staat auf dem Schulsektor (Johann Paarhammer / Alfred Rinnerthaler)

Gilich, Benedikt: Theologie als Metaphorologie. Die Entdeckung der Metaphorologie als Integral einer mystagogischen Theologie im Dialog mit der kognitiven Metapherntheorie (Gregor Maria Hoff / Hans-Joachim Sander)

Nwafor, Innocent Ogbonnia: Endangered Igbo Youth Challenge to Roman Catholic Pastoral Care in Igbo Land (Friedrich Schleinzer / Anton Bucher)

Schweiger, Gottfried: Dialektische Naturphilosophie. Geschichte – Probleme – Perspektiven (Heinrich Schmidinger / Otto Neumaier)

Tropf, Philipp M. O.: Römisch-Katholische Kirche vs. Moderne. Reformation, Humanismus und Aufklärung sowie die Geistesströmungen des 19. Jahrhunderts als gesellschaftliche Antagonismen zur römisch-katholischen Kirche in der Moderne, aufgezeigt am Beispiel des I. Vatikanischen Konzils und dessen Folgen (Dietmar Winkler / Hans-Joachim Sander)

Viehauser, Gerhard: Streben nach Charismen und Heilung. Theologie der Charismen in der Hermeneutik der Erfahrung auf der Grundlage von 1 Kor 12–14 – Stationen der kirchlichen Rezeption bis heute (Michael Ernst / Dietmar W. Winkler)

FB Ev. Theol. der Univ. Siegen

Krabbe, Hans-Gerd: Die Rezeption der Kyrios-Nacht – der bisher sog. Osternacht. Christliche Theologie von den Anfängen bis in die Gegenwart (Georg Plasger / Okko Herlyn [Bochum])

Kroh, Andreas: Der Heidelberger Katechismus als reformierte Bekenntnisschrift in Wittgenstein zur Zeit des radikalen Pietismus (Georg Plasger / Ute Gause [Bochum])

Tremmel, Michael: Gesundheit und Gesundheitsförderung aus sozial-pastoraler Perspektive. Theologische Reflexionen zur Ottawa-Charta für Gesundheitsförderung als Beitrag zum interdisziplinären Dialog mit der Gesundheitswissenschaft und der Wissenschaft sozialer Arbeit (Richard Schlüter / Heinz-Günter Stobbe)

Theol. Fak. der Univ. Trier

Eckhard, Stefan: Die Rechtfertigungslehre aus der Perspektive der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rezeption eines paulinischen Deutungsmusters (Jost Eckert / Reinhold Bohlen)

Hüsken, Hermann: Biblische Geschichten in Trance erlebt. Eine pastoraltheologische Studie zur Verwendung von Methoden der Hypnotherapie auf dem Gebiet der Pastoral (Heribert Wahl / Joachim Theis)

Jakobs, Maria: Hoheit über das Bild? Eine Untersuchung zur Perzeption der Eva-köpfigen Paradiesschlange zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert (Manfred Scheuer / Walter A. Euler)

Kerger, Tom: Vier christliche Theologien im Gespräch mit dem Islam (Walter A. Euler / Rudolf Voderholzer)

Kremer, Thomas: Mundus primus. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers (Reinhold Bohlen / Peter Bruns)

Müller, Georg: Die unsichtbare Welt. Der Anspruch des Christentums im Leben und Denken von John Henry Newman (Walter A. Euler / Rudolf Voderholzer)

Zilkens, Hubertus: Christentum und Verfassungsstaat – eine Verhältnisbestimmung aus Sicht der Katholischen Soziallehre (Wolfgang Ockenfels / Wolfgang Göbel)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard Karls Univ. Tübingen

Gleede, Benjamin Johannes: Die 18 Argumente des Proklos für die Weltewigkeit. Ein Manifest gegen die christliche Schöpfungslehre (Volker Drecoll / Friedrich Hermanni)

Lee, Yong Loo: Unterwegs zum trinitarischen Schöpfergott. Wege Schellings zur trinitarischen Schöpfungslehre im Entwicklungsgang seiner Philosophie bis zur Freiheitsschrift und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Schöpfungstheologie (Christoph Schwöbel / Friedrich Hermanni)

Rückle, Joachim: Seelsorge der Gemeinde. Voraussetzungen und Möglichkeiten ehrenamtlicher Seelsorge im Kontext von Kirche und Gesellschaft (Gerhard Hennig / Volker Drehsen)

Steinhilber, Markus Georg: Die Fürbitte für die Herrschenden im Alten Testament, Frühjudentum und Urchristentum (Hermann Lichtenberger / Christof Landmesser)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Kolvenbach, Helga: Hoffnung gegen alle Hoffnung. Der Zweifler Friedrich Dürrenmatt – eine theologische Annäherung (Günther Bonn / Angelika Eckart [Speyer])

Proft, Ingo: Begegnung als Heilungs- und Heilsgeschehen. Impulse für ein christliches Pflegeparadigma (Heribert Niederschlag / George Augustin [Stuttgart])

Sproll, Stephan „Ich bin der Bischof von Rottenburg und bleibe der Bischof von Rottenburg". Das Leben des Bischofs Joannes Baptista Sproll (Joachim Schmiedl / Paul Rheinbay)

Fak. I der PH Weingarten

Horlacher, Julia: Erzählungen und ethische Bildung. Eine Untersuchung zur ethikdidaktischen Relevanz narrativer Formen im Religionsunterricht (Edgar Thaidigsmann / Bruno Schmid)

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

Cekolj, Zeljko: Die Ökumene im Krieg und im Frieden. Der katholisch-orthodoxe Dialog in Kroatien bis 1995 mit besonderer Berücksichtigung der ökumenischen Bemühungen und Initiativen aus dem Ausland während des Krieges von 1991 bis 1995 (Rudolf Prokschi / Floridus Röhrig)

Deibl, Helmut Jakob: Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo (Kurt Appel / Johann Reikerstorfer)

Emmenegger-Mrvik, Jeannette: Ein Überblick über das Todesverständnis, die Bestattungsriten und den jeweiligen staatlichen Anerkennungsstatus von Buddhismus, Islam und Bahá'í- Religion in Österreich (Johann Figl / Josef Weismayer)

Günther, Thomas Siegfried: Ekklesiologie im Werden. Biographie und Kirchenbild bei Franz von Sales (Bertram Stubenrauch / Marianne Schlosser)

Hoinkis, Andrzej Marek: Die Genese und die Entstehung des lateinisch-polnischen Altarmessbuches 1968 und des lateinisch-polnischen „Ordo Missae" 1970 (Hans-Jürgen Feulner / Thomas Prügl)

Kalapurakkal Kochuvaried, Davis: Lk 11:1, „Lord, teach us to Pray". The Christian Prayer: Elements of a Catechetical Approach to Lead People to Prayer (Martin Jäggle / Marianne Schlosser)

N'Dala, Constant: Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als Instrument für den interreligiösen Dialog (Bertram Stubenrauch / Johann Figl)

Petrosyan, Artur: Die liturgischen Reformen von Katholikos Simēōn I. Erewanci (1763–1780). Liturgisches Jahr und Kalendarium der Armenischen Kirche (Jürgen Feulner / Rudolf Prokschi)

Scala, Monika: Der Exorzismus in der Katholischen Kirche. Ein liturgisches Ritual zwischen Film, Mythos und Realität (Basilius J. Groen / Manfred Probst)

Szabolcs, József Illyés: New Catholic Movements in Hungary. Praxis of a Movement- Theory (András Máte-Tóth / János Wildmann)

Tatzreiter, Richard: „Kollegialität der Presbyter". Systematische, spirituelle und praktisch orientierte Überlegungen zum ekklesiologisch reflektierten Begriff des „einen Presbyteriums" ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils (Marianne Schlosser / Josef Weismayer)

Vujeva, Tomislav: Kollaboration oder begrenzte Loyalität? Die historiographische Diskussion um Erzbischof Alojzije Stepinac von Zagreb und den katholischen Klerus im Unabhängigen Staat Kroatien (1941–1945) (Rupert Klieber / Emilia Hrabovec)

Washüttl, Leopold: Die pastoralen Aktivitäten und sozialen Initiativen des Jesuitenpaters Georg Josef Strangfeld in Wien nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs (Paul Michael Zulehner / Karl Heinz Frankl)

Ev.-Theol. Fak.

Sonnleitner, Karin: Die Eschatologie des 2. Petrusbriefes (Wilhelm Pratscher / Markus Öhler)

Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel

Dexter, Maben S.: Conflict Resolution in First Corinthians (Andreas Lindemann / Francois Vouga)

Duncker, Christina: Der andere Salomo. Eine synchrone Untersuchung zur Ironie in der Salomo-Komposition 1 Könige 1–11 (Frank Crüsemann / Christina Schäfer Lichtenberger)

Hohmann, Christian: Zur Frage der Einheit in den lutherischen Kirchen Südafrikas im Kontext ihrer Entstehung (1652–1910). Untersuchungen der gesellschafts- und kirchenpolitischen Position lutherischer Missions- und Siedlergemeinden im Spannungsfeld der Rassentrennung am Beispiel der Herrnhuter Mission und der Hermannsburger Mission (Manfred Schulze / Friedrich Huber)

Koester, Maria Gabriela: Wir können auch anders. Humor und sein Potential für die christliche Predigt (Michael Klessmann / Günter Ruddat)

Lee, Jin-Kyung: Das Menschenbild in den Erzählungen von der Dämonenaustreibung im Markusevangelium (Francois Vouga / Andreas Lindemann)

Winckler, Vera Sabine: Leise Bekenntnisse. Die Bedeutung von Poesie für die Sprache der Liturgie am Beispiel von Hilde Domins Leben und Werk (Günter Ruddat / Michael Klessmann)

Yi, Jun Seop: Westliche und östliche Mystik: Meister Eckhart, Thomas von Kempen und Young Do Lee. Theologiegeschichtliche und religionsphänomenologische Untersuchungen (Manfred Schulze / Hellmut Zschoch / Friedrich Huber)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Gies, Kathrin: Geburt – ein Übergang. Rituelle Vollzüge, Rollenträger und Geschlechterverhältnisse. Eine alttestamentliche Textstudie (Theodor Seidl / Johann Rechenmacher)

Grillmayer, Ralf: Origenes und die „Simplices". Theologie vor den Herausforderungen einfachen Glaubens (Jakob Speigl / Franz Dünzl)

Kretz, Dietmar: Freiheit und Liebe. Eine Studie zum Ehesakrament (Otmar Meuffels / Stephan Haering)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Bachmann, Veronika: Die Welt im Ausnahmezustand: Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1–36) (Thomas Krüger / Konrad Schmid)

Kirchschläger, Peter G.: Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen (Jean Zumstein / Daria Pezzoli-Olgiati)

Klein, Rebekka: Sozialität als Conditio Humana. Eine interdisziplinäre Untersuchung zum empirischen, sozialphilosophischen und theologischen Verständnis von menschlicher Sozialität (Ingolf U. Dalferth / Markus Huppenbauer)

Kunz Pfeiffer, Beatrice: Verzaubertes Hören. Das Zusammenwirken von Musik- und Wortsprache in der Incantation als Zeichen gottesdienstlicher Polyphonie (Werner Kramer / Ralph Kunz)

Metzenthin, Christian: Jesaja-Auslegung in Qumran (Konrad Schmid / Thomas Krüger)

Rüsch, Ernst Matthias: Conversation über das Eine, was Not tut. Evangelisch-reformierte Italienerseelsorge im Kanton Zürich im 19. und 20. Jahrhundert (Emidio Campi / Jürgen Seidel)

Habilitationen im akademischen Jahr 2008/2009 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Neumann, Burkhard: „Gott Alles in Allem" (1 Kor 15,28). Eine Studie zum eschatologischen Denken Franz Anton Staudenmaiers (Harald Wagner / Dorothea Sattler)

Habilitationen im akademischen Jahr 2008/2009

Theol. Fak. der Univ. Basel

Plietzsch, Susanne: Text, Identität und Differenz. Weichenstellungen im antiken Judentum (Alfred Bodenheimer / Ekkehard W. Stegemann / Günter Stemberger [Wien] / Dagmar Börner-Klein [Düsseldorf])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Hagedorn, Anselm: Die Anderen im Spiegel. Israels Auseinandersetzung mit den Völkern in den Büchern Nahum, Zefanja, Obadja und Joel (Matthias Köckert / Reinhard Kratz / Markus Witte)

Wabel, Thomas: Innerhalb und außerhalb institutioneller Ordnung. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive (Notger Slenczka / Christoph Gestrich / Hans-Peter Großhans)

Fak. für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theol. der Univ. Bielefeld

Gennerich: Carsten: Der adoleszente Glaube im Erfahrungskontext dargestellt: Werte und Einstellungen Jugendlicher als Bezugsgrößen für theologisch-didaktische Reflexionen (Heinz Streib / Michael Meyer-Blank [Bonn] / Harald Schroeter-Wittke [Paderborn])

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Arnold, Johannes: Der WAHRE Logos des Kelsos. Struktur und Mysterienmetaphorik (Wilhelm Geerlings / Christian Frevel / Reinhold F. Glei)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn
Kath.-Theol. Fak.

Biberger, Bernd: „Und an jenem Tag wird sein " – Zukunftsvorstellungen in Ez 38–39, Joel 1–4 und Sach 12–14 (Frank-Lothar Hossfeld / Hans-Winfried Jüngling [Frankfurt a. M.])

Buckenmaier, Achim: Universale Kirche vor Ort. Aspekte zur Verhältnisbestimmung von Universalkirche und Lokalkirche ausgehend von der Debatte zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper (Michael Schulz / Karl-Heinz Menke)

Claret, Bernd J.: Warum ist die Schöpfung so, warum nicht anders? Joseph Bernharts geschichtstheologischer Entwurf (Karl-Heinz Menke / Michael Schulz)

Ebenbauer, Peter: Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie (Albert Gerhards / Claude Ozankom)

Schapdick, Stefan: Eschatologisches Heil mit eschatologischer Anerkennung. Exegetische Untersuchungen zu Funktion und Sachgehalt der paulinischen Verkündigung vom eigenen eschatologischen Geschick im kontextuellen Rahmen seiner Korrespondenz an die Thessalonicher, Korinther und Phillipper (Rudolf Hoppe / Hans-Jürgen Findeis)

Ev.-Theol. Fak.

Gebhard, Dörte: Glauben kommt vom Hörensagen. Studien zu den Renaissancen von Mission und Apologetik (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

Fak. für Humanwissenschaften und Theol. der TU Dortmund

Zimmermann, Mirjam: Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu (Gerhard Büttner / Ernstpeter Maurer / Martin Schreiner)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Laux, Bernhard: *Kumulative Habilitation* (Elke Mack / Josef Römelt / Gerhard Droesser)

Böntert, Stefan: Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilgerschar – Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt aus dem deutschen Sprachgebiet zwischen Mitte des 19. Jahrhunderts und 1914 im Spiegel von Pilgerberichten (Benedikt Kranemann / Josef Pilvousek)

Mandry, Christof: Europa als „Wertegemeinschaft"? Eine theologisch-ethische Untersuchung zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union (Josef Römelt / Jürgen Manemann / Hans Joas)

Phil. Fak. u. FB Theol. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Heil, Uta: Avitus von Vienne und die Kirche der Burgunder (Carola Jäggi / Karla Pollmann [St. Andrews] / Hanns Christof Brennecke)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Körner, Felix: *Kumulative Habilitation* (Guido Vergauwen / Rotraud Wielandt [Bamberg])

Mendoza Alvarez, Carlos: Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale post moderne (François-Xavier Amherdt / Andreas Uwe Müller)

Schmidt, Matthias: Wege des Heils: Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums (Max Küchler / Benedict Viviano)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Back, Frances: Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zu den Abschiedsreden und den Erzählungen von den Ostererscheinungen in Joh 20 (Reinhard Feldmeier / Florian Wilk / Jörg Frey [München])

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Labahn, Michael: Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte (Udo Schnelle / Hermann von Lips / Christoph Heil)

Popp, Thomas: Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief (Udo Schnelle / Hermann von Lips / Eckart Reinmuth)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Paganini: Simone: „Nicht darfst du zu diesen Wörtern etwas hinzufügen". Die Rezeption des Deuteronomiums in der Tempelrolle: Sprache, Autoren und Hermeneutik (Heinz-Josef Fabry [Bonn] / Georg Fischer / Eckart Otto [München] / David Volgger [Rom])

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Arnold, Jochen: „Verschwinde du Schmerze": Die poetisch-musikalische Rede vom verborgenen und offenbaren Gott in J. S. Bachs geistlichen Kantaten und ihre Bedeutung für Gotteslehre, Gottesdienst und Spiritualität (Martin Petzoldt / Wolfgang Ratzmann / Ernst Koch [Leipzig/Jena])

Gramzow, Christoph: Diakonie in der Schule: Theoretische Einordnung und praktische Konsequenzen auf der Grundlage einer Evaluationsstudie (Helmut Hanisch / Gottfried Adam [Wien] / Michael Domsgen [Halle])

FB Ev. Theol. der Phillipps-Univ. Marburg

Sommer, Regina: Von der Bereitung zum Leben – Impulse für eine Theologie und Praxis der Kindertaufe unter Einbeziehung der Elternperspektive (Ulrike Wagner-Rau / Bernhard Dressler)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Krauter, Stefan: Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit (Jörg Frey / David S. du Toit / Klaus Koschorke / Friedrich W. Horn [Mainz])

Rose, Miriam: Schleiermachers Staatslehre (Gunther Wenz / Jan Rohls / Harry Olke / Christian Danz [Wien])

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Spehr, Christopher: Luther und das Konzil. Zur Entwicklung einer zentralen Koordinate in der Reformationszeit (Albrecht Beutel / Konrad Hammann)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Fugmann, Haringke: Von Wendepunkten und Zeremonienmeistern. Die Kasualtheorie seit den 1970er Jahren im Lichte zweier neuer empirischer Untersuchungen (Klaus Raschzok / Renate Jost / Hans Kerner [Nürnberg] / Christoph Müller [Bern])

Inst. für Kath. Theol. der Univ. Osnabrück

Nauerth, Thomas: „Ausschau aus dem Besanmast" – Kinder- und Jugendliteratur als religionspädagogisches Aufgabenfeld (Egon Spiegel [Vechta] / Georg Steins)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Mark, Martin: „Mein Angesicht geht" (Ex 33,14) – Gottes Zusage personaler Führung am Tag der ‚Fürbitte' (Tobias Nicklas / Christoph Dohmen / Georg Fischer [Innsbruck])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Köck, Michael F.: Personale Struktur religiöser Erfahrung. Komplementarität und Transzendenz bei Max Müller (Reinhold Esterbauer / Clemens Sedmak / Winfried Löffler / Thomas M. Schmidt [Frankfurt a. M.])

Theol. Fak. der Univ. Trier

Oster, Stefan: Person und Transsubstantiation. Mensch-sein, Kirche-sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau (Rudolf Voderholzer / Walter A. Euler)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard Karls Univ. Tübingen

Albrecht, Johannes-Friedrich: Bildung der Freiheit. Luthers Sicht der Dynamik und Struktur des Personseins und ihre Gegenwartsrelevanz (Eilert Herms / Christoph Schwöbel)

Käfer, Anne: Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth (Friedrich Hermanni / Eilert Herms)

Seibert, Christoph: Konkrete Welthabe. Eine Interpretation der Religionstheorie von William James im Zusammenhang seines philosophischen Programms (Eilert Herms / Christoph Schwöbel)

Schlag, Thomas: Horizonte demokratischer Bildung. Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive (Friedrich Schweitzer / Birgit Weyel)

Schwanke, Johannes: Securis judicat orbis terrarum? John Henry Newmans Konversion zur römisch-katholischen Kirche aus protestantischer Perspektive (Friedrich Hermanni / Eilert Herms)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Redtenbacher, Andreas: *Kumulative Habilitation* (Manfred Probst / Andreas Heinz [Trier])

Univ. Wien
Kath.-Theol. Fak.

Baier, Karl: Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien (Johann Figl / Bettina Bäumer / Christoph Bochinger [Bayreuth] / Wolfgang Gantke [Frankfurt a. M.])

Fischer, Michael: Das konfessionelle Krankenhaus. Begründung und Gestaltung aus theologischer und unternehmerischer Perspektive (Paul Michael Zulehner / Andreas Heller / Barbara Städtler-Mach [Nürnberg] / Udo Schmälzle [Münster])

Steinmetz, Karl-Heinz: Latro und Eremit. Ein spiritualitätsgeschichtlicher Beitrag zur Anachorese, Transliminalität und Theologie der Freiheit bis zum Ausgang des Mittelalters (Marianne Schlosser / Josef Weismayer / Ann Astell [Wisconsin-Madison] / Michael Plattig [Münster])

Ev.-Theol. Fak.

Fischer, Stefan: Hoheslied – Erzähltextanalyse eines poetischen Textes (James Alfred Loader / Wilhelm Pratscher / Andreas Wagner [Neuhausen] / Susanne Gillmayr-Bucher [Aachen])

Klein, Andreas: Willensfreiheit auf dem Prüfstand. Studien zu einem anthropologischen Grundbegriff in Philosophie, Neurobiologie und Theologie (Ulrich Körtner / Christian Danz / Christine Axt-Piscalar [Göttingen] / Reinhold Bernhardt [Basel])

Westerink, Herman: Sigmund Freud on the Sense of Guilt and the Reception in German and Dutch speaking Theology and Religious Studies (Susanne Heine / Ulrich Körtner / James W. Jones [New Brunswick] / Jozef Corveleyn [Leuven])

Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel

Labahn, Antje: Levitischer Herrschaftsanspruch zwischen Ausübung und Konstruktion. Studien zur Chronik und zu frühjüdischen Schriften in der Zeit des zweiten Tempels (Siegfried Kreuzer / Dieter Vieweger)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Bründl, Jürgen: Gottes Nähe. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie (Otmar Meuffels / Erich Garhammer)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Lüddeckens, Dorothea: Bruch und Kontinuität. Die Bedeutung der Todesrituale für die Parsen in Bombay (Christoph Uehlinger / Maya Burger)

Neugebauer, Matthias: Leben. Organismus, Metaphysik, Molekularbiologie, Theologie: Systematische und ethische Implikationen – Grundlinien eines theologischen Lebensbegriffs (Johannes Fischer / Reiner Anselm)