

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 PEZ-ZOLI-OLGIATI (Jeannine Kunert)

REILAND, Werner: Gott ist kein Wahn. Sieben The-
sen 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 Befrei-
ung (Klara Butting)

REIPRICH, Torsten: Das Mariageheimnis. Maria von
Nazareth und die Bedeutung familiärer Bezie-
hungen im Markusevangelium (Rainer Dill-
mann)

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 Valenti-
nus (Ansgar Wucherpfennig)

JUNG, Martin H.: Christen und Juden. Die Ge-
schichte ihrer Beziehungen (Folker Siegert)

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

OBERSTE, Jörg: Ketzerei und Inquisition im Mittel-
alter (Klaus Unterburger)

RAPP, Francis: Christentum IV. Zwischen Mittel-
alter und Neuzeit (1378–1552) (Klaus Unterbur-
ger)

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 WENDT (Gunther Wenz)

BARTH, Hans-Martin: Dogmatik. Evangelischer
Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehr-
buch (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 SPIß
(Bernhard Laux)

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

RIEGER, Hans-Martin: Altern anerkennen und ge-
stalten. Ein Beitrag zur gerontologischen Ethik
(Andreas Wittrahm)

Religion und Laïcité in Frankreich. Entwick-
lungen, 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 Seel-
sorge (Birgit Hoyer)

BECK, Annegret: Christ sein können. Religiöse
Kompetenz in der katholischen Diaspora Ost-
deutschlands (Thomas Weiß)

Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spi-
ritualität, hg. v. Paul Josef CORDES (Klaus Bau-
mann)

Spiritualität Sp. 78

Aufbruch zu neuer Gottesrede. Die Mystik der Ger-
trud von Helfta, hg. von Siegfried RINGLER (Karl-
Friedrich Wiggermann)

SCHMITZ, Ulrich / ZWIERLEIN, Eduard: Management
und Spiritualität. Ein Erfahrungs- und Arbeits-
buch (Anselm Bilgri)

Kirchenrecht Sp.

DENNEMARCK, Bernd: Die Statuten des Eichstätter
Domkapitels von der Säkularisation bis zur Ge-
genwart. 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 menschnahe Seelsorge, hg. v. Johan-
nes PANHOFFER / 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 (Euvres 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 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 Universitäts-

verlag 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 Bänden 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

✓ 203

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 Puzzle-teile 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 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 komplexen 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 Vor-denker 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 tief 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 (Fabrikagebuch, 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), Anmerkungs- 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 Studententags 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 Romain (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 Verwehrt, 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 götzekritischen, 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 menschengewordene 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 Symbolmixture“ (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 widerchristlich 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 abzuwehren, 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 Valéry: „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 menschengewordene 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 ausgehen 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 verlaublich, 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-Olgati. – 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 aufgezeigt, 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-Olgati, 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-Olgati, 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 Christentums-geschichte 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-Olgati, 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-Olgati 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 Bewusstsein würde, laut Pezzoli-Olgati, 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 Knauf' 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. Jhs. Primär dreht sich dieser Bereich, beispielsweise bei der Betrachtung von Plastiken aus dem 20. Jh. oder griechischer Grabsteine 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)

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 nicht-christlichen 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 ausweitete: „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 Rede-weise 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 reflektiert 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 jüdischen 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 jüdisch-israelitischen Rumpfstaaes 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 Frevls 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 Ammons (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 Grundlegendiskussion über die Zukunft des nunmehr definitiv königlosen jüdischen 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 Pharaon und Mose symbolisch auf das „Prinzip“ des unterdrückerischen Staates, der seine Untertanen in Vasallität und Sklaverei zwingt, im Gegensatz zu einer narrativ gefassten „Grundsatzklärung“, die Mose als einen allein Gott unterstehenden nichtköniglichen 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 jüdischen 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-jüdischen 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“ (Rüterswörden) 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 Epochen-systematik unterwirft, in welcher der Epoche des Mose als der der Toraentstehung und -verschriftung sowie der Epoche des Josua als der Epoche der Toraekture 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 königlos 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 Exilshemkehrer“, die Erzählung bemühe sich um einen Ausgleich mit den Nachbavölkern und eine Verbindung der nord-israelitischen mit jüdischen 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 „verschwendeten“ – Stämme des Nordreiches, die Erzählung kulminierte 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 jüdische 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 Toraförmigkeit 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 Cyrus II. zurückgeführt wird. Esra- und Nehemia-buch 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 überlieferungs-geschichtlichen 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 deduz-

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 rechtshermenutischen 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 prächtige, 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 Exodushistorie 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 Freiheitgeschichte 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 unverletzlichen 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, ‚Postskriptum‘“ (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 Josue, 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 Familienverhältnisse 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) zeichnen 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 Auferweckung 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 ei-

ner 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 zusammengekommen 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 Verbundenheit 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 der Diskussions Schwerpunkte 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 Auführer 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 bestimmbar 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 Purpurchändlerin 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 Genesareth 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/ebv; 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, Rhag, 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 aller 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 Marischies, *New Research on Ptolemaeus Gnosticism*, 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 (*deësis*) (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 Weltansicht 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: Hylern 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 *gnōstikoi* 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 Mishna – 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 jüdischen 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 Generalvisitor 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 entgegen. 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 Bräuche 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 caeremoniis 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 Caeremoniae 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: Ketzerie 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 „Ketzerie“ 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 „Perversionierung 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 Konfessionalisierungs-

these 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 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 als systemimmanente 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 Käufämter, 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 Religiösen 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 Tatenlosigkeit 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 aufbauen 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-

dig 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 Kirchausstattungen 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 Pfarren ab. Auch für diese gilt trotz mancher Missstände, dass im Ganzen doch von einer weitgehend funktionierenden religiösen Praxis ausgegangen werden muss. Unter den Religiösen 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 wurzte 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 antikirchliche Massenbewegung gespiegelt, 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'Étaples 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 verhalten 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 Ausbil-

dung 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 intensiver 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 Wunschorstellungen 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 Zensurität 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 nachnapoleonischen 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 juristisch-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 Kärnerarbeit. Voller 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 nachnapoleonischen 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 „Gefühlsicherheit bei der Unterscheidung zwischen dem, was wirklich bedrohlich, wirklich bemitleidenswert

¹ Windelband, Wilhelm / Heimsoeth, Heinz, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 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 Neuropsychologie 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 differenzierter 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 Vignoni 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 verfahrenende Offenbarungstheologie und/oder Metaphysik ins Feld geführt (auf eine genauere Abgrenzung wird verzichtet), um auf der anderen Seite die prinzipielle Unhintergebarkeit der menschlichen Vermittlung bei aller göttlichen Botschaft und aller Gotteserkenntnis herauszustellen. Die kulturgeschichtlich epochale Bedeutung der ästhetisch verfahrenenden 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 syste-

matisch 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 auszukurieren 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 gesplante 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 Transzendenzzugs, sondern die Reaktion darauf. Sie markiert das „Gesetz der sekundären Transzendierung, die mit dem Transzendenzzug 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 Transzendenzzugs 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. Entschuldigbar 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 „Transzendenzzugs“ (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 heraus-

gegebenen 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 zurückkehren.“ (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 detachierte[n], 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 Phy-

sik, keinen zeitlosen, raumlosen, geschichtslosen Standpunkt des Erkennens 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 Schübler

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 Jacques 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 doktrinen 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. Pannenburgs 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 erkaufte 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 Hamartologie hervor: Ist die Sünde Selbstverfehlung oder Vergehen gegen Gott? W. führt kenntnisreich in sündentheologische Auseinandersetzungen des 19. Jhs 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 nachdiagnostischen 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 nachdiagnostischer 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 Melancthons 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 Bekenntnis-tradition“ sollen sich die Kirchen auf das „allgemein-christlich 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 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 Denkt raditionen 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 Vergegenwärtigung 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 Alexandria 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 Bewegten 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 vergangene 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 lehrt und hält die Wahrheit; denn er haftet an der Schrift, die trägt 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 bewahrt 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 Prosabdes von Thomas Bernhard, der in den 80er Jahren des vergangenen Jhs 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 Schleiermachers 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 christ-

licher 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 Zweitaufgabe 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 schlechthiniger 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 Melancthon, 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 Konzepten 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, schrift hermeneutischen, 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; 160ff., vgl. 711f¹)! 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 bewahrt. 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 der 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 Erfahrungszusammenhang. „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 heilsoökonomischen Handeln in Schöpfung, Erlösung und Vollendung, die Spannung von Selbsterschließung und Verborgensein 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 Auferstandenen 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 traditionellen 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 *neuerer 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 Aufspaltung 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 selbstverständlich vertreten (vgl. TRE 30 [1999] 258ff), anders Zenger in *3LThK* 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 Heilmittel) 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 wirklich 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 Heilmittel, 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 Strukturmodell 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 einführenden) 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, wie weit 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 *3LThK* 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 Entscheidung 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 Bde. (Bd. 1: Demokratie-fähigkeit, 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 Bdes 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 Beitrags 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 bietet 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 verweigert, 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 evolutionen 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 transzendente 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 bestünde, 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 Bdes, 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 32007, 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 Halbmayer

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 Neubestimmung 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 lautet 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 religiösen 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 Grundriss 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 Vertrauens[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 Patchworkcollage, 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 bedenkliehen 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 modernitäts-skeptisch-restaurativen Traditionalismen überlassen werden dürften, müsste doch Einigkeit zu erzielen sein. Aber reicht es dann aus, wenn man es als am ‚allerdingendsten 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 be-

kannten 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 unauf lösbaren 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 Gewerkschaften und der Geistlichkeit (*Wolfgang Klein*), zu unterschiedlichen Richtungen im Deutschen Sozialkatholizismus und ihren Beiträgen zum Ausbau des Sozialstaates (*Werner Krämer*), zur „Arbeit“ als Ausgangspunkt sozialer Denks (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 Konkrektion 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. Jhs 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“ mit-schwingenden 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 allgemeins menschlichen 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 alters-theologische 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) 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 Fachliteratur⁵, 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 bewussten 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 Alter⁷, 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 Gottesebenbildlichkeit 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 sinnenförmig, 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 Existenz 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.

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

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

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 / Feesser-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 sammelt einen ersten Überblick über die Erträge der deutschsprachigen Religionsgerontologie für die Praktische Theologie, aber auch für die interdisziplinäre Gerontologie.

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 Laïcité 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 vor-

liegende 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/innen die besondere französische Situation verständlich zu machen.

Zwischen Tagung und Drucklegung präzierte 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. Besonders 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“, „Laïcité“ 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, „Laïcité“ 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-Mitgliedsstaaten 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 Rechtsstaatlichkeit 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 bünenähnlichen 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 Wininger, *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 „laïcité“, im Text alternierend „laicité“ und – orthographisch richtig – „laïcité“. Welcher staatliche Funktionsträger ist gemeint, wenn Stenger vom „Regierungspräsident[en] meines Departements“ (73) spricht? Bizarriert 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 Habilitationsschrift 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 Beispiel 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 Joob, die im Leben Jesu ein Umräumkonzept der Aufmerksamkeit verwirklicht sieht, über weitere ev. Theologen wie Dirk Evers, Wolf Eckart Feilung 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 Schlusskap. 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 soziallandschaftliche Herausforderungen sowie traditionelle Stabilität und Fluidität 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 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 verbandswissenschaftlichen 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 Neuaufgabe 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“, „struktursensibel“ [222ff]) bleiben im Verborgenen.

Kritisch ist trotz des von S. betonten wissenschaftlichen Ethos die Verschränkung von wissenschaftlicher Arbeit und diözesanem Auftrag sowie die Verwicklung der Rollen des Forschenden und des Gemeindeentwicklers, der hauptberuflich für die Bildung von Pfarreiengemeinschaften in der Diözese Augsburg verantwortlich ist. Besonders heikel wird diese Rollenverwicklung 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 TIMSS¹ 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) 2002, 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 Frühjahr 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 „erstmal 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. Auskunfts-fähigkeit, 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 Quellen⁵ 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

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.

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

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 wurde⁶, 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 für Bildung und Forschung (BMBF), Referat Publikation; Internetredaktion 10115. Berlin 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 neuerzeitlicher 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-spirituellem 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 beigelegt. 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 Profilvermerkmal 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 fürsamsamt 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 Faveilas, mit Drogenkranken, Aids-Infizierten, „Gesträndeten 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 Selbstausslegung 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 unvollständig³; 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

Spiritualität

Aufbruch zu neuer Gottesrede. Die Mystik der Gertrud von Helfta, hg. von Siegfried Ringler. – Ostfildern: Matthias-Grünwald-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 Ordensschwwestern 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 Schenk 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).

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.

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 Erfahrungsbuch. – 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 gezielte 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 Erfahrungsbuch 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, die jure nach 14 Jahren – an der Eichstätter Domkirche wieder ein Kathedralekapitel 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 widersetzt 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 Kathedrale 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 Triennialisten. 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 Priesteräte 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 Edition der Statuten der deutschen Domkapitel (siehe auch die 2007 von Haering und Hirnsperger erfolgte Edition 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.

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-Grünwald-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 Diözesanbischofe 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/innen 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/innen 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) Instrukтив 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 scheint – 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 Pfarrassistenten/innen 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-bibli-

scher 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 scientistischen 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) wissenschaftstheoretische 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 Sammelbds. 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 Marksches / 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 Gesetzmäßigkeiten 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. Faggiotto, 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 Sailer. Nachdruck des Verzeichnisses von Büchern aus Sailer's Nachlass (Sulzbach/Oberpfalz 1833), hg. v. Peter Scheuchens pflug. – 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 Moralthologe Klaus Arntz, mit Bioethik als Thema der Moralthologie der em. Moralthologe Johannes Reiter aus Mainz. Darüber hinaus stellt Herbert Schlögel, Moralthologe in Regensburg, Grundprobleme der Umweltheik 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 Str. 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 Grünstädt, Fortstr. 7, 76829 Landau
Univ.-Prof. Dr. Alois Halbmayer, 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 Schübler, 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) 832 26 56, Fax (02 51) 832 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