theol Bes. fest: Liste d. Diss + Habil. i. akad. Jahr 2008/09

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2010** | **106. Jahrgang**

Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert (Georg Steer) . . . . . Sp. 89

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 101

BERGES, Ulrich / HOPPE, Rudolf: Arm und reich (Rainer Kessler)

Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen. Für Joachim Gnilka, hg. v. Thomas SCHMELLER (Hans-Georg Gradl)

HENGEL, Martin: Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus (Ansgar Wucherpfennig)

Das Paulusbild der Apostelgeschichte, hg. v. Rudolf HOPPE / Kristell KÖHLER (Christoph Stenschke)

WOLTER, Michael: Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (Stefan Schreiber)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 110

VAN WILLIGEN, Marius A.: Ambrosii Episcopi Mediolanensis de Ioseph. Inleiding, filologisch commentaar en vertaling (Görge K. Hasselhoff)

HARTMANN, Wilfried: Kirche und Kirchenrecht um 900. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht (Bernward Schmidt)

Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bd.e, hier: Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit, hg. v. Thomas KAUFMANN / Raymund KOTTJE; Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, hg. v. Hubert WOLF (Jörg Ernesti)

ODENTHAL, Andreas / GERHARDS, Albert: Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst II. Interdisziplinäre Studien zum Bonner Cassiusstift (Jürgen Bärsch)

JEWETT, Robert / WANGERIN, Ole: Mission und Verführung. Amerikas religiöser Weg in vier Jahrhunderten (Knud Krakau)

XIBAUT, Bernard: Mgr Léon-Arthur Elchinger. Un évêque français au Concile. Préface par Mgr Joseph Doré (Marcel Albert)

Philosophie . . . . . Sp. 120

EVERS, Dirk: Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche (Bernd Irlenborn)

APPEL, Kurt: Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling (Saskia Wendel)

MCGRATH, Sean J.: Heidegger. A (Very) Critical Introduction (Michael Inwood)

Religion and the End of Metaphysics, hg. v. Dewi Z. PHILLIPS / Mario VON DER RUHR (Christian Hengstermann)

Denken im offenen Raum. Prolegomena zu einer künftigen postmetaphysischen Theologie, hg. v. Carl-Friedrich GEYER / Detlef SCHNEIDER-STENGEL (Christian Hengstermann)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 128

VERWEYEN, Hansjürgen: Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft (Johann Reikerstorfer)

DÖBERT, Marcus: Posthermeneutische Theologie. Plädoyer für ein neues Paradigma (Klaus von Stosch)

FEINENDEGEN, Norbert: Denk-Weg zu Christus. C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne (Johann Reikerstorfer)

RINGLEBEN, Joachim: Jesus. Ein Versuch zu begreifen (Günter Röhser)

TEUFFEL, Jochen: Mission als Namenszeugnis. Eine Ideologiekritik in Sachen Religion (Rainer Neu)

Theologie und Naturwissenschaften . . . Sp. 138

BEUTTLER, Ulrich: Gottesgewissheit in der relativen Welt. Karl Heims naturphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexion des Glaubens (Gunther Wenz)

KESSLER, Hans: Evolution und Schöpfung in neuer Sicht (Patrick Becker)

HATTRUP, Dieter: Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf (Ulrick Lüke)

LENNOX, John: Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen (Josef Kreiml)

Ethik / Moraltheologie . . . . . Sp. 147

BLEYER, Bernhard, Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie (Erhard S. Gerstenberger)

Feministische Ethik und christliche Sozialethik, hg. v. Christian SPIESS / Katja WINKLER (Sabine Plonz)

Der Wert der Menschenwürde, hg. v. Christian THIES (Nicole Hennecke)

SCHULZ, Christian: Die Enzyklika „Humanae Vitae" im Licht von „Veritatis Splendor". Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre (Stephan Goertz)

Theologische Friedensforschung . . . . . Sp. 155

VAN DE LOO, Stephanie: Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven (Markus Weingardt)

Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderungen für die christlichen Kirchen, hg. v. Judith KÖNEMANN / Adrian LORETAN-SALADIN (Nediljko A. Ančić)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 157

Bibel im Spiegel sozialer Milieus. Eine Untersuchung zu Bibelkenntnis und -verständnis in Deutschland, hg. v. Martin EBNER / Karl GABRIEL in Verbindung mit Johanna ERZBERGER / Helmut GELLER / Christian SCHRAMM (Norbert Mette)

KUBIN, Sarah: Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes (Klemens Richter)

GIEBEL, Michael: Predigt zwischen Kerygma und Kunst. Fundamentalhomiletische Überlegungen zu den Herausforderungen der Homiletik in der Postmoderne (Christian Grethlein)

BOSCHKI, Reinhold, in Zusammenarbeit mit Stefan Altmeyer und Julia Münch: Einführung in die Religionspädagogik (Björn Igelbrink)

Interreligiöse Beziehungen . . . . . Sp. 163

„...damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. Walter HOMOLKA / Erich ZENGER (Hubert Frankemölle)

GÄDE, Gerhard: Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen (Christian W. Troll)

MIDDELBECK-VARWICK, Anja: Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum (Klaus von Stosch)

Vielfalt und Wandel. Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet, hg. v. Erich GELDBACH / Peter Noss (Georg Röwekamp)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 171

Bibliographie . . . . . Sp. 173

Der Aufbruch Meister Eckharts ins 21. Jahrhundert

von Georg Steer

I

Papst Johannes XXII. erklärte am 27. März 1329 in seiner Constitutio ‚In agro dominico', ein Jahr nach dem Tod Meister Eckharts († 28. Januar 1328)[1], 17 Sätze aus dessen Schriften für häretisch und weitere 11 Sätze für häresieverdächtig. Der Papst verurteilte Eckhart in seiner Person ausdrücklich nicht als Häretiker, sondern er verurteilte den Hervorbringer „zahlreicher Lehrsätze", die dieser aufgestellt habe, die für den Glauben gefährlich seien, die er sogar schriftlich niedergelegt habe und die er vor allem „vor dem einfachen Volke in seinen Predigten lehrte".[2]

[1] Walter Senner OP, *Meister Eckhart in Köln*, in: Klaus Jacobi (Hg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 7), Berlin 1997, 207–235, hier 233. Man glaubte lange, Eckharts Todesdatum sei verlorengegangen, aber Walter Senner entdeckte in einer Quelle des 17. Jh.s aus dem Dominikanerorden den Vermerk, in den deutschen Konventen werde alljährlich am 28. Januar Eckharts gedacht.

[2] Acta Echardiana, hg. v. Loris Sturlese (Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke, Bd. V [= LW V], Stuttgart 2006, 149–617), Processus contra magistrum Echardum n. 65 (Bulle ‚In agro dominico') LW V, 596–600, hier 597,7–17: *Sane dolenter referimus, quod quidam hiis temporibus de partibus Theutonie, Ekardus nomine, doctorque, ut fertur, sacre pagine ac professor ordinis fratrum Predicatorum, plura voluit*

ZD

Die päpstliche Verurteilung sollte das Zentrum von Eckharts Lehre und Predigt treffen. Doch Eckhart selbst nimmt der Verurteilung ihre Schärfe. Er widerruft alles, was ihm der Papst vorwirft. In einer Urkunde lässt dieser festhalten, dass „der besagte Eckhart [...] am Ende seines Lebens den katholischen Glauben bekannt" und die „26 Artikel widerrufen" habe. Es verlangt genau hinzuhören, wie dieser Widerruf formuliert ist: er (Eckhart) widerrufe seine Lehre und alles, was er gepredigt habe, nur insofern (*quantum*) das von im Gelehrte bei den Gläubigen eine häretische oder (*seu*) eine irrige und dem Glauben feindliche Meinung erzeugen könnte.[3] Die Bulle unterscheidet offensichtlich nicht, ob die Sätze im strengen Sinne häretisch sind oder ob sie nur einen Irrtum enthalten: [...] *invenimus primos quindecim memoratos articulos et duos etiam alios ultimos tam ex suorum sono verborum quam ex suarum connexione sententiarum errorem seu labem heresis continere* („Wir haben gefunden, dass die ersten fünfzehn der erwähnten Artikel und auch die beiden letzten sowohl ihrem Wortlaut nach wie auch nach dem Zusammenhang ihrer Gedanken Irrtum o d e r das Mal der Häresie enthalten").[4] Auf die Bedeutsamkeit der Partikel *seu* wurde erst in jüngster Zeit hingewiesen.[5] Winfried Trusen zieht daraus den Schluss: Eckhart „widerrief damit keineswegs die eigene Lehre, so wie er sie intendierte, sondern nur ihre mißverständliche Deutung. Aber damit gab sich das päpstliche Gericht zufrieden."[6] Bernard McGinn zieht sogar die Annahme in Betracht, dass Papst Johannes XXII. gar nicht verstanden hat, worum es Eckhart ging.[7] Eckhart wehrte alle Angriffe auf seinen guten Ruf und seine Orthodoxie immer wieder mit der Aussage ab, dass er gar kein Häretiker sein könne: *Errare enim possum, haereticus esse non possum. Nam primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem* („Denn zwar kann ich irren, aber ein Häretiker kann ich nicht sein. Das erstere ist nämlich eine Sache des Verstandes, das zweite eine Sache des Willens").[8] Bei dieser Argumentation hatte er Bonaventura auf seiner Seite, der in seinem Sentenzenkommentar schreibt: *contra Augustinum, qui dicit primo De Trinitate* (I c. 3 n. 5): *Errare potero, sed haereticus esse non potero.*[9] Eckhart gesteht sogar zu, dass einige Artikel *erronea et falsa* seien, aber niemals *haeretica*; er verlangt, man müsse sie immer im Lichte seiner guten Absichten lesen. So erklärt er zu den Auszügen zum Thema der Geburt des Wortes in der Seele: *Totum, quod dictum est, falsum est et absurdum secundum imaginationem adversantium. Verum est tamen secundum verum intellectum* („Alles Gesagte ist falsch und abwegig in dem Sinn, in dem die Gegner es sich vorstellen. Es ist jedoch wahr in dem Sinn, in dem es in Wahrheit verstanden werden kann").[10] Eckhart bindet seine Aussagen grundsätzlich an die Wahrheit: *Mir genüeget, daz in mir und in gote wâr sî, daz ich spriche und schrîbe* („Mir genügt es, dass in mir und in Gott wahr sei, was ich spreche und schreibe").[11] Es ist auffällig, wie schwankend das Urteil des Papstes über Eckharts angebliche Verfehlungen ist, und es ist gut nachvollziehbar, dass „die Bulle als ein Zeugnis für die Ängste des Papstes vor Eckharts volkssprachlicher Theologie"[12] eingeschätzt wurde. Aus Köln wurden rund 150 verdächtige Artikel nach Avignon geliefert. Kriminalisiert werden letztlich aber nur 28, wobei das ‚Votum Avenionense' des päpstlichen Gerichts in Avignon alle 28 Artikel gleichmäßig als häretisch einschätzt. In der Bulle hingegen wird die Liste der 28 Artikel in drei Kategorien unterteilt. Die erste Kategorie zählt 15 *articuli*, die „Irrtum oder das Mal der Häresie"[13] enthalten. Die zweite zählt 11 *articuli* auf, die „schlecht klingen, sehr kühn" und „der Häresie verdächtig" seien.[14] In der dritten Kategorie werden noch zwei *articuli* genannt, die auch häretisch seien, aber von denen Eckhart aussagt, er habe sie so nicht gesagt. Ganz besonders muss auffallen, dass Johannes XXII. in seinem Schreiben vom 15. April 1329 an den Kölner Erzbischof, in dem er die Veröffentlichung der Bulle in seiner Diözese befiehlt, nur von *errores* und nicht auch noch von der *labes haeresis* schreibt: *et maxime illi quibus idem Ekardus, dum vixit, predictos articulos predicavit, erroribus contentis in eis minime imbutantur.*[15] Wir wissen nicht, resümiert Bernard McGinn, „ob die verwirrende Unterscheidung zwischen den häretischen und den lediglich gefährlichen Artikeln vom Papst selbst oder in irgendeinem anderen Stadium des Prozesses von anderen eingebracht wurde".[16]

II

Nikolaus von Kues, der sich 130 Jahre nach Eckhart mit dem Text der Bulle eingehend beschäftigt,[17] befreit die 11 Artikel, die nach Johan-

sapere quam oportuit et non ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei [vgl. Rom. 12,3] *[...] dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quam maxime coram vulgo simplici in suis predicationibus, que etiam redegit in scriptis.* Neuhochdeutsche Übersetzung: *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. v. Josef Quint, München 1979, 449–455, hier 449. Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. v. Peter Hünermann, 39. Aufl. Freiburg i. Br. / Basel / Rom / Wien 2001, 399–404, Nr. 950–980. Die Bulle ist von Hünermann nicht vollständig übersetzt.

3 Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 600,117–123: *quod [...] prefatus Ekardus in fine vite sue fidem catholicam profitens predictos viginti sex articulos, quos se predicasse confessus extitit, necnon quecunque alia per eum scripta et docta, sive in scolis sive in predicationibus, que possent generare in mentibus fidelium sensum hereticum vel erroneum ac vere fidei inimicum, quantum ad illum sensum revocavit.*

4 Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 599,98–100.

5 Georg Steer, *Eckhart der meister*, in: Literarische Leben. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, hg. v. Matthias Meyer / Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 2002, 713–753, hier 739f.; ders., *Der Prozeß Meister Eckharts und die Folgen*, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft N.F. 27 (1986), 47–64.

6 Winfried Trusen, *Meister Eckhart vor seinen Richtern und Zensoren. Eine Kritik falsch gedeuteter Redesituationen*, in: Jacobi [Anm. 1], 207–237, hier 232; ders., *Zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, in: Heinrich Stirnimann / Ruedi Imbach (Hg.): Eckhardus Theutonicus homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart (Dokimion 11), Freiburg/Schweiz 1992, 7–30, hier 21 und 29: „Eckhart ist kein Häretiker gewesen. Er fühlte sich der Kirche immer verbunden. Die damalige Auffassung von der Häresie führte zu einer Verurteilung einiger seiner Äußerungen als häretisch, häretisch aber im wesentlichen im Hinblick auf die Formulierung. Seine eigentliche Lehre wurde damit rechtlich nicht tangiert." Es mag zutreffen, dass die Form der Verurteilung Eckharts durch den Papst dessen eigentliche Lehre nicht tangiert; die Theologenkommission des Papstes, deren Stellungnahme zu Eckharts Artikeln im ‚Votum Avenionense' erhalten ist, beanstandet jedoch keineswegs nur die irritierenden Formulierungen Eckharts, sondern massiv dessen metaphysische und theologische Positionen – freilich aus der Sicht ihrer eigenen metaphysischen und theologischen Positionen. Vgl. dazu Andrés Quero-Sánchez, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Freiburg i. Br. / München 2004, 200–262: Eckharts Inquisitionsprozeß. Ein Anhang enthält „Das Gutachten einer Avignonenser Theologenkommission über 28 Eckhart belastende Artikel (sog. Votum Avenionense)" mit deutscher Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen (331–395).

7 Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland. Bd. 4: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*. Aus dem Englischen übersetzt von Bernardin Schellenberger, Freiburg/Basel/Wien 2008 (engl. Originalausgabe: The Harvest of Mysticism in Medieval Germany 1300–1500. Vol. IV of: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, New York 2005), 190: „Schließlich absolviert der Papst am Ende seiner Bulle Eckhart als Person von der Häresie und stellt auf der Grundlage eines öffentlichen Dokuments fest, dass ‚der besagte Eckhart [...] am Ende seines Lebens den katholischen Glauben bekannt und die 26 Artikel widerrufen und auch bereut hat, von denen er gestand, sie gepredigt zu haben, [...] *insofern* sie in den Köpfen der Gläubigen eine häretische oder eine irrige und dem Glauben feindliche Meinung erzeugen könnten.' So wahrte Eckhart sogar noch am Ende seines Lebens seine Integrität, indem er ausdrücklich ein *inquantum* einbrachte, das der Papst entweder hatte durchgehen lassen oder gar nicht begriffen hatte."

8 Acta Echardiana n. 48 (Responsio), LW V, 277,4f. (Proc. Col. I n. 80).

9 Bonaventura, Sent. IV d. 13 dub. 4, Opera omnia IV, 313b.

10 Acta Echardiana n. 48 (Responsio), LW V, 341,24–26 (Proc. Col II n. 99; Übersetzung: Bernardin Schellenberger).

11 ‚Buch der göttlichen Tröstung', DW V, 60,13f. Vgl. auch *Meister Eckhart, Das Buch der göttlichen Tröstung. Vom edlen Menschen. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch*. Übers. und mit einem Nachwort v. Kurt Flasch, München 2007, 88.

12 McGinn [Anm. 7], 189.

13 Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 599,98–100: *primos quindecim memoratos articulos et duos etiam alios ultimos tam ex suorum sono verborum quam ex suarum connexione sententiarum errorem seu labem heresis continere.*

14 Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 599,100–600,102: *alios vero undecim [...] reperimus nimis male sonare et multum esse temerarios de heresique suspectos.*

15 Acta Echardiana n. 66, LW V, 602,16–18.

16 McGinn [Anm. 7], 189.

17 Neu hg. v. Georg Steer, *Die Predigten des Cusanus im Vergleich mit dem Predigtwerk von Meister Eckhart*, in: Klaus Kremer / Klaus Reinhardt (Hg.): Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 30: Die Sermones des Nikolaus von Kues. Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur. Akten des Symposions in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004, Trier 2005, 145–170, hier 167–169: Anhang: Des Nicolaus Cusanus Auszug aus der Bulle Johannes' XXII. vom 27. März 1329. Kues, Hospitalbibliothek Cod. 21, fol. 78^{rb}–78^{va}; Acta Echardiana, Anhang 4,

nes XXII. „übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig" (*male sonantes, temerarios et suspectos de heresi*) seien, schlichtweg vom Verdacht der Häresie. Er verkürzt den Zusatz der Bulle *suspectos de heresi* auf *suspectos*: *Sequentes articuli relicti sunt tamquam suspecti.*[18] Auch befreit Cusanus Meister Eckhart von dem Vorwurf der Böswilligkeit und der bewussten „Perfidie".[19] Er deutet in seiner Predigt Sermo CCLXII: h XIX, Nr. 25 den bösen Feind nicht auf die Person Eckharts, sondern auf den Teufel, den Vater der Lüge. Die Bulle schreibt: „Auf dem Acker des Herrn [...] müssen Wir die geistliche Pflege so wachsam und besonnen ausüben, daß, wenn irgendwann ein Feind auf ihm über den Samen der Wahrheit Unkräuter sät, sie im Entstehen erstickt werden [...], damit, nachdem der Same der Laster (*semen vitiorum*) abgetötet und die Dornen der Irrtümer (*spinae errorum*) herausgerissen sind, die Saat der katholischen Wahrheit fröhlich aufgehe."[20] Der Vorwurf des Papstes lautet demnach: Eckhart habe „verführt durch den Vater der Lüge" „auf dem Acker der Kirche" „Dornen und Disteln", also häretische Lehrsätze, hervorgebracht. Nicolaus Cusanus legt das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,24–30) mit Bezug auf die Präambel der Bulle, die er in seiner Textabschrift beiseite lässt, anders, nämlich theologisch aus: „Sie fragen, woher Laster (*vitia*) und Häresien (*haereses*) im Acker des Herrn entstehen, ob nämlich aus dem Acker oder von anderswo her. Er antwortet: ‚Ein feindlicher Mensch hat das getan'. Merke: Christus wird der Freund des Menschen genannt, ‚der Teufel' ‚der feindliche Mensch'. Da jener (= Christus) nämlich Geist ist, sät er (= der Teufel) geistige Schlechtigkeit darüber (*spiritalem nequitiam*), die nicht ohne Sämann aus dem Acker wächst. Die Seele ist von ihrem Schöpfer her rein und bringt aus sich keine ‚schlechte Frucht' hervor, da sie diesen ‚Samen' nicht von ihrem Schöpfer hat; wenn sie sie (= die schlechte Frucht) also hervorbringt, ist das, weil sie der Feind gesät hat."[21] Für Cusanus ist der Sämann (*sator*) nicht der Mensch (*homo* = Echardus), sondern der Teufel (*diabolus*). Cusanus streicht die Schlusspartie der Bulle, vermerkt aber ihre wesentliche Aussage: *Isti articuli sunt condempnati a papa* und fügt kommentierend hinzu: *et revocati in fine vite per magistrum Heckardum.* Das ist Eigentext des Cusaners. Sehr souverän kann Nikolaus auch den Angriff des Heidelberger Theologen Johannes Wenck von Herrenberg († 1460) abwehren, der ihn bezichtigte, er sei ein Parteigänger und Förderer der Häresie Eckharts. Nikolaus weist dem Heidelberger Professor nach, er (Johannes) kenne von Eckhart nichts außer der Verurteilungsbulle. Auch habe er seine ‚Docta ignorantia' schlecht gelesen. Mit gelassener Bestimmtheit kann er Johannes Wenck vorhalten, „er habe niemals gelesen, daß Eckharts Meinung nach das Geschöpf mit dem Schöpfer identisch sei".[22] Nikolaus indes kann sich rühmen, die Schriften Eckharts, die lateinischen zumal, nicht nur flüchtig, sondern gründlich gelesen zu haben. Josef Koch nennt ihn den kongenialen Rezipienten im 15. Jh.[23] Nikolaus gibt sich in der ‚Apologia' als Verteidiger und geistiger Nachfolger Eckharts aus. Er rühmt in der Kommentierung des Sermo XXIII der lateinischen ‚Sermones' Eckharts Kühnheit[24] der Beweisführung. Am Rande des Sermo XXIII vermerkt Cusanus: *alternatio dictionum multa obscura declarat et in hoc iste magister est in omnibus scriptis suis singularis* („Die Änderung der Begriffe erhellt viel Dunkles; und hierin ist dieser Meister in allen seinen Schriften einzigartig").[25] Er rechnet sich zu den wenigen *intelligentes*, die den Meister verstanden hätten und die seine Ideen weiterentwickeln könnten. Es entspräche deshalb seinem Wunsch, äußert er, „daß seine [Eckharts] Bücher der Öffentlichkeit entzogen würden; denn, wenn auch die Einsichtigen viel Feines und Nutzbringendes darin fänden, so sei das Volk doch nicht reif für das, was er oft konträr zur Gepflogenheit der anderen Gelehrten einflicht."[26] Im Vergleich mit Eckhart erscheint die Position des Cusaners eigentümlich konservativ. Eckhart hatte in seinem ‚Buch der göttlichen Tröstung' ein ekklesiologisches und bildungsgeschichtliches Programm entwickelt, das in die Zukunft weist und das er in die Form einer Apologie hüllt: *ensol man niht lêren ungelêrte liute, sô enwirt niemer nieman gelêret, sô enmac nieman lêren noch schrîben. Wan dar umbe lêret man die ungelêrten, daz sie werden von ungelêret gelêret. Enwære niht niuwes, sô enwürde niht altes* („Soll man nicht ungelehrte Leute lehren, so wird niemals wer gelehrt, und so kann niemand dann lehren und schreiben. Denn darum belehrt man die Ungelehrten, dass sie aus Ungelehrten zu Gelehrten werden. Gäbe es nichts Neues, so würde nichts Altes").[27] Ruedi Imbach erkennt in diesen wenigen Sätzen eine „neue Konzeption des Christentums", die „eine bahnbrechende Auffassung zur Stellung und Bildung der Laien in Kirche und Gesellschaft impliziere".[28]

III

Dass Eckhart bereits im 14. Jh., also vor Nikolaus von Kues, trotz des kirchlichen Verbots Wirkung entfaltete, enorme Wirkung sogar, beweisen die Nachfolgegestalten Heinrich Seuse (21.3.1295/97–25.1.1366)[29] und Johannes Tauler († 16.6.1361)[30]. Sie bewegen sich „innerhalb der geistigen Koordinaten des Eckhartschen Denkens".[31] Ihre schriftstellerische Produktion führt die mystische Bewegung der deutschen Dominikaner auf einen bisher nicht gekannten Höhepunkt. Bernard McGinn kann resümieren: „Die deutschen Dominikaner brachten also im frühen 14. Jahrhundert drei eng miteinander verbundene und doch unterschiedliche geniale mystische Autoren hervor."[32] Johannes Tauler hat ein schönes Wort über Eckhart gefunden, das oft zitiert wird: „Euch belehrt und zu euch spricht ein liebwerter

LW V, 612–614: Liste der verurteilten Thesen in der Cusanischen Eckhart-Sammlung.

[18] Kues, Hospitalbibliothek Cod. 21, fol. 78va.

[19] Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Dritter Bd.: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 216–353: XXXVI. Meister Eckhart, hier 255. Die Präambel der Bulle ‚In agro dominico' unterzieht Kurt Ruh einer harschen Kritik: „Als ausgemachte Perfidie darf diese Präambel gelten, als sie ausgerechnet das, woran niemand zweifeln konnte, selbst nicht die Eckhart übel gesinnten Kommissare in Köln, die subjektive Rechtgläubigkeit des verurteilten Predigers und Theologen nicht nur in Frage stellt, sondern in bewußte Häresie verkehrt."

[20] Acta Echardiana n. 65 (Bulle ‚In agro dominico'), LW V, 597,2–6: *In agro dominico, cuius dispositione superna licet inmeriti sumus custodes et operarii, oportet nos sic vigilanter et prudenter spiritualem exercere culturam, ut, siquando in eo inimicus homo supra semen veritatis zizania seminet, priusquam se in incrementa noxie pullulationis extollant, prefocentur in ortu, ut enecato semine vitiorum et spinis errorum evulsis leta seges veritatis catholice coalescat.*

[21] Sermo CCLXVII: h XIX Nr. 25: *Admirantur unde oriantur vitia et haereses ›in agro‹ dominico, an scilicet ex ›agro‹ vel aliunde. Respondet: ›Inimicus homo hoc fecit‹. Nota, Christus dicitur amator hominum, ›diabolus‹ ›inimicus homo‹. Ille cum sit spiritus, superseminat spiritalem nequitiam, quae non oritur ex ›agro‹ sine satore. Anima est a creatore pura et ex se non producit ›malum fructum‹, cum non habeat hoc ›semen‹ a creante, ideo si producit, est quia ›inimicus seminavit‹.*

[22] ‚Apologia doctae ignorantiae': h II, 25,7–9 (Nr. 36): *Aiebat tamen praeceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem.*

[23] Josef Koch, *Kleine Schriften I*, Rom 1973, 452, spricht von einer „kongenialen Begegnung" zwischen Eckhart und Nikolaus von Kues.

[24] Die Verurteilungsbulle vom 27.3.1329 gebraucht den Ausdruck *temerarius.*

[25] Magistri Echardi Sermones (Meister Eckhart. Die lateinischen Werke. Bd. IV [= LW IV]), Stuttgart 1956, XXIII.

[26] Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 1, hg. u. eingeführt v. Leo Gabriel, übers. u. komment. v. Dietlind und Wilhelm Dupré, Wien 1964, 568f. Vgl. dazu den Text der ‚Apologia doctae ignorantiae': h II, 25,7–12 (Nr. 36): *Aiebat tamen praeceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem, laudans ingenium et studium ipsius; sed optavit, quod libri sui amoverentur de locis publicis, quia vulgus non est aptus ad ea, quae praeter consuetudinem aliorum doctorum ipse saepe intermiscet, licet per intelligentes multa subtilia et utilia in ipsis reperiantur.*

[27] ‚Buch der göttlichen Tröstung', DW V, 60,28–61,1.

[28] Kurt Flasch / Ruedi Imbach, *Meister Eckhart – in seiner Zeit*, Düsseldorf, Identity-Foundation 2003, 18.

[29] Alois M. Haas / Kurt Ruh, *Heinrich Seuse OP*, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (= ^{2}VL), Bd. 8, hg. v. Kurt Ruh zusammen mit Gundolf Keil, Werner Schröder, Burghart Wachinger, Franz Josef Worstbrock, Berlin / New York 1992, 1109–1129. Den Nachruhm verdankt Seuse v. a. dem ‚Buch der ewigen Weisheit' und dem ‚Horologium sapientiae'. Vom ‚Horologium' werden über 400 Abschriften und 10 alte Drucke von 1480–1539 gezählt. Eine deutsche Übersetzung des ‚Horologium' ist jetzt zugänglich: *Heinrich Seuse, Stundenbuch der Weisheit.* Das ‚Horologium Sapientiae', übers. v. Sandra Fenten, Würzburg 2007.

[30] Louise Gnädinger / Johannes G. Mayer, *Tauler, Johannes OP*, in: ^{2}VL [Anm. 29], Bd. 9, Berlin / New York 1995, 631–658. Das ‚deutsche Predigtbuch' Taulers ist als einziges ‚Predigtbuch' auch gedruckt und durch Surius ins Lateinische übersetzt worden. Zur Wirkung Taulers schreibt David Blamires, 'Introduction', in: *The Book of the Perfect Life*, Walnut Creek 2003, 14: „Tauler erfreut sich der Auszeichnung, der einzige mittelalterliche deutsche Mystiker zu sein, dessen Werk sowohl in Manuskript- wie Druckform in praktisch ununterbrochener Abfolge von seinen Lebzeiten bis heute gekannt und geschätzt wurde."

[31] Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit. Daz bůchli der warheit.* Kritisch hg. v. Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich. Mit einer Einleitung von Loris Sturlese. Übers. v. Rüdiger Blumrich. Mittelhochdeutsch – Neuhochdeutsch (Philosophische Bibliothek Bd. 458), Hamburg 1993, LI.

[32] McGinn [Anm. 7], 413.

Meister, aber ihr begreift nichts davon. Er sprach aus der Ewigkeit und ihr versteht es nach der Zeit."[33]

Das Wissen um Meister Eckhart hat zusammenfassend der Basler Taulerdruck von 1521/22 (Basler Taulerdruck, 242va–316vb) in die Neuzeit getragen. Das in die Mitte des Predigtbuches eingeschobene Vorwort stammt wahrscheinlich von dem Kartäuser Georg Carpentarius, der interessantesten Persönlichkeit unter den Basler Kartäusern des 16. Jh.s: „Es folgen jetzt eine Reihe sehr feinsinniger, vortrefflicher und wertvoller Predigten, von sehr gelehrten und frommen Vätern und Lehrern geschrieben, aus denen Doktor [Johannes] Tauler die Grundzüge seiner Lehre genommen hat, insbesondere aus Meister Eckhart, den er bisweilen in seinen Predigten auch zitiert. Dieser war ein vortrefflicher und hochgelehrter Mann gewesen und in allen Feinheiten natürlicher und göttlicher Wissenschaft so hoch ausgewiesen, daß viele gelehrte Leute zu seiner Zeit ihn nicht richtig verstehen konnten, weshalb auch ein Teil seiner Lehre an manchen Stellen und Artikeln verworfen worden ist, und von einfältigen Menschen mit Vorsicht gelesen werden sollte. Gleichwohl ist in dieses vorliegende Buch mit Bedacht nichts aufgenommen worden, das allgemein nicht recht verstanden werden kann. Es ist dies ein Teil seiner Lehre und Predigten, an denen man spüren kann, wie gelehrt und wie feinsinnig [*subtil*] Eckhart gewesen sein muß, und worauf der Grund seiner Lehre und aller seiner Predigten (wie auch der des Doktor Johannes Tauler) befestigt gewesen ist. Hierbei kann man weiterhin erkennen, daß es vor Zeiten (doch nicht mehr heute) viele gelehrte Leute in vielen Wissenschaften gegeben hat, die in deutschen Landen aufgetreten sind."[34]

Heinrich Seuses Absicht war es gewesen, Eckhart in seinem ‚Buch der Wahrheit', das Heinrich Denifle als „das schwierigste Büchlein unter den Schriften der deutschen Mystiker"[35] bezeichnete, zu verteidigen. Loris Sturlese vertritt die Meinung, dass Seuse „durch das ‚Buch der Wahrheit' versuchte, die geistige Nachfolge Eckharts anzutreten". Sturlese kann seine Meinung gut begründen: „Seuse setzte seine Ausführungen unter das Zeichen von Thomas von Aquin, er hob die Bedeutung des Augustinus hervor, der Kern seiner Antwort zur Frage nach der Seligkeit blieb jedoch ganz und gar eckhartisch (der Mensch, *übergewandelt in ein götlich bilde, ist gotes kint* geworden). Es handelte sich um einen erneuten Versuch zu zeigen, daß die Position Eckharts der kirchlichen Tradition entsprach."[36] Es kommt einer verdeckten Entschuldung Eckharts gleich, wenn der getreue Kirchenmann Seuse, ein glühender Verehrer Eckharts, von Papst Gregor XVI. am 16. April 1831 selig gesprochen wird. Doch eigentlich mag die Seligsprechung Seuses nicht mehr überraschen, wenn Eckhart, der nach Johannes XXII. persönlich kein Häretiker war, zu jenen Männern des Dominikanerordens gezählt werden konnte, deren Gelehrtheit und Heiligkeit öffentliche Anerkennung fand. Von Johannes Meyer (1422–20.7.1485), einem der wichtigsten Ordenshistoriographen der deutschen Dominikaner, stammen die Worte: *Eckhardus Theutonicus, magister in theologia, homo doctus et sanctus.*[37]

Bemerkenswert ist ein offener Entschuldungsversuch 100 Jahre später: Von einigermaßen verbindlicher Relevanz ist eine kirchenamtliche Verlautbarung der Diözese Köln, jener Diözese, die unter dem Erzbischof Heinrich II. von Virneburg 1326 so nachdrücklich die Verurteilung Eckharts betrieben hatte. In dieser offiziellen Bekanntmachung vollzieht die Kölner Kirche 1934 in Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus einen bemerkenswerten Wandel. In ihr wird von einer „unschuldigen Schuld" gesprochen, die man im 14. Jh. begangen habe. Und sie preist jetzt Eckhart als „eine der zartesten Blüten am weithinschattenden Baum der Weltkirche und eine der geistvollsten und lautersten Persönlichkeiten deutscher Katholizität".[38]

IV

Eine vom Generalkapitel des Dominikanerordens eingesetzte „Meister Eckhart-Kommission" hat 1980 „einen Vorstoß zur Ehrenrettung des inzwischen weit über Europa hinaus zu Ansehen und Hochschätzung gelangten Denkers und Mystagogen"[39] Eckhart unternommen. Heinrich Stirnimann fasst in seinem Epilog die Ergebnisse der Berichte zusammen und kommt zu einem „erfreulichen" Ergebnis. Aus ihnen gehe hervor, „daß eine ‚Rehabilitierung' Eckharts im juristischen Sinne sich erübrigt, da Eckhart ja nicht verurteilt wurde. Da aber die Avignoneser Sentenz, trotz der die Kölner Anklage modifizierenden, im entscheidenden Punkt korrigierenden Ausrichtung, fatale Folgen – zunächst das Omen ‚Häresie', das mit dem Namen Eckharts verbunden wurde, dann die Diskreditierung, schließlich die Versenkung der eckhartschen Schriften – zeitigte, dürfte eine die Rechtgläubigkeit Eckharts anerkennende und seine Verdienste als Lehrer und Prediger würdigende Geste sich nahelegen. Zu denken wäre etwa an eine Erklärung, nicht unähnlich jener, die vor einigen Jahren der Verurteilung Galileis gegenüber ausgesprochen worden ist. Auf jeden Fall ist zu wünschen, daß die Kunde der durch Trusen erschlossenen Erkenntnisse nicht auf den engen Kreis von Fachgelehrten beschränkt bleibe, sondern auch zu jenen gelange, die, von vitalen Interessen motiviert, Eckharts Traktate und Predigten zu erbaulichen Zwecken lesen."[40]

Auf Initiative und Vorschlag der damals in England lebenden Laiendominikanerin der Irischen Provinz Ursula Fleming richtete die Englische Ordensprovinz der Dominikaner im Jahr 1980 eine Petition an das Generalkapitel des Ordens, „die Heilige Glaubenskongregation die Möglichkeit untersuchen zu lassen, eine offizielle Deklaration der Orthodoxie Meister Eckharts zu promulgieren und die Verurteilung einiger seiner Thesen, die die Bulle ‚In agro dominico' vom 27. März 1329 enthält, zurückzunehmen". Es wurde außerdem gefordert, dass „das Generalkapitel entweder eine Kommission von Theologen und weiteren Wissenschaftlern einsetzen sollte, um einen Bericht zu verfassen, der der Heiligen Glaubenskongregation vorgelegt werden sollte, falls deren Ergebnisse eine offizielle Wiedereröffnung seines Falles empfehlen würde, oder es sollte der Heiligen Glaubenskongregation die Hilfe des Ordens anbieten, eine solche Kommission einzusetzen"[41]. Das Generalkapitel beschloss wie folgt:

„Committimus Magistro Ordinis ut quaerat a Sacra Congregatione pro Doctrina Fidei utrum, scriptis Magistri Eckhart diligenter examinatis, aliqua abrogatio condemnationis eius a competenti auctoritate fieri possit; item Magistro Ordinis committimus ut, responsione huius Sacrae Congregationis accepta, pro sua prudentia, commissionem peritorum constituat ad necessaria studia facienda".

Die „Meister-Eckhart-Kommission" wurde schließlich 1983 durch den damaligen Generaloberen des Dominikanerordens, Fr. Vincent de Couesnongle, eingesetzt, um „einen Vorstoß zur Ehrenrettung des inzwischen weit über Europa hinaus zu Ansehen und Hochschätzung gelangten Denkers und Mystagogen"[42] zu unternehmen. Die Kommission bestand aus folgenden Mitgliedern:

Prof. Alois M. Haas (Univ. Zürich); Prof. Ruedi Imbach (Univ. Fribourg i. d. Schweiz); Prof. Loris Sturlese (Scuola Normale Superiore di Pisa); Fr. Fidouard Weber OP (Centre National de Recherches Scientifiques, Paris); Fr. Willehad Eckert OP (Univ. zu Köln) und Prof. em. Fr. Heinrich Stirnimann OP (em. Fak. d. Theol., Fribourg i. d. Schweiz) als Vorsitzender der Kommission.

Die Kommission legte schließlich zu Beginn des Jahres 1992 ihren Bericht vor, publiziert als *Eckardus Theutonicus, homo doctus et*

[33] Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München ^{2}1989, 11.

[34] Georg Steer, *Predigt 51 ‚Haec dicit dominus: Honora patrem tuum'*. In: Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese. Bd. III, Stuttgart 2009, 52–91, hier 62f.

[35] Heinrich S. Denifle, Einleitung, in: *Die deutschen Schriften des sel. Heinrich Seuse aus dem Predigerorden*, hg. v. Heinrich S. Denifle, 1. Bd., München 1876, XXV; Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, ND Frankfurt a. M. 1961; Winfrid Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N. F. 54), Paderborn 1988, 134.

[36] Sturlese [Anm. 31], IL.

[37] Johannes Meyer, *Liber de viris illustribus ordinis praedicatorum*, hg. v. Paulus von Loë, Leipzig 1918, 32; Loris Sturlese, *Meister Eckharts Weiterwirken. Versuch einer Bilanz*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6], 169–183, hier 182.

[38] *Amtsblatt des Bischöflichen Ordinariats Berlin*. Amtliche Beilage, Berlin 1935, 144; Ingeborg Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. 3), Leiden 1967.

[39] Heinrich Stirnimann, *Vorwort*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6], IXf., hier IX.

[40] Heinrich Stirnimann, *Epilog*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6], 269–303, hier 279.

[41] „Petition to the General Chapter, 1980". Orig.: Archiv der Eckhart Society, Großbritannien. Für die Vermittlung und die Erlaubnis zur Benutzung der archivalischen Unterlagen danke ich ganz außerordentlich Prof. Markus Vinzent, Eckhart Society, Großbritannien.

[42] Heinrich Stirnimann, *Vorwort*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6], IXf., hier IX.

sanctus[43], der mit einem Begleitschreiben des damaligen Dominikanergeneraloberen, Damian Byrne, am 30. 3. 1992 an „Joseph Cardinal Ratzinger, Prefect of the Congregation of the Doctrine of the Faith" weitergeleitet wurde. Im Begleitbrief wurde ausdrücklich auf die ebenfalls von der Kommission in Auftrag gegebene und 1988 publizierte rechtshistorische Studie von Prof. Winfried Trusen, *Der Prozess gegen Meister Eckhart, Vorgeschichte, Verlauf, Folgen* (Paderborn 1988) verwiesen. Die wichtigsten Positionen des Dominikanerordens, die im Begleitschreiben an Kardinal Ratzinger von dem Dominikanergeneraloberen hervorgehoben wurden, sind folgende:

1.) Der Dominikanerorden hat ein „direktes Interesse an Meister Eckharts Leben, Werk und Ruf. Dieses begründet, dass das Generalkapitel 1980 eine Petition bezüglich des großen Theologen und Mystikers willkommen geheißen hat, die ihren Ursprung von einer Gruppe von Dominikanerlaien und Freunden des Ordens aus Großbritannien hat, mit der verstorbenen Frau Ursula Fleming an der Spitze, die die Eckhart Society gegründet hatte".
2.) Obwohl „der Prozess in Köln Eckhart als Häretiker zu verurteilen anstrebte, wurde in Avignon bald seine moralische Integrität geschätzt und der Prozess darauf reduziert, solche Meinungen zu prüfen, die dem bekannten Meister der Theologie zugeschrieben wurden".
3.) „[...] dass, nach Prof. Trusens Meinung, Eckhart keiner Rehabilitierung im kanonischen Sinne bedarf, da seine Person, seine Lehre, sein Apostolat oder seine Spiritualität nicht wirklich verurteilt wurden". „Nach Fr. Weber sei Eckharts Lehre vollständig übereinstimmend mit der orthodoxen Tradition großer Theologen wie der der Kappadozier, Augustinus, Thomas und anderer. T. Suarez-Nani hat zudem nachgewiesen, dass jede der zensurierten Propositionen bei genauem Studium in vollkommen orthodoxer Weise zu interpretieren sei."

In einer direkten Ansprache an Kardinal Ratzinger selbst „ob seines generellen Interesses an der Mystik und insbesondere an Eckhart selbst, dann aber auch mit Blick auf die Hilfe und das Licht, das so viele Menschen, nicht alleine Christen, in seinen (Eckharts) Schriften und besonders in seinen Predigten finden", schreibt der Ordensgeneral Fr. Damian Byrne, „bitte ich Sie formell, das Anliegen unseres Generalkapitels aufzunehmen: utrum [...] aliqua abrogatio condemnationis eius a competenti auctoritate fieri possit".[44] Heinrich Stirnimann fasst in seinem Epilog die Ergebnisse der Berichte zusammen und kommt, wie auch Damian Byrne in seinem Begleitschreiben, auf den Parallelfall Galileo Galileis zu sprechen, bei dem Papst Johannes Paul II. durch persönliche Intervention zu einer Revision des Prozesses beigetragen habe.

Auch wenn man sich nicht recht vorstellen kann, dass der Kommissionsbericht und das Schreiben Byrnes von Kardinal Ratzinger und der Glaubenskongregation ungelesen blieb, erfolgte doch bislang keine direkte Reaktion der Glaubenskongregation. Auf Nachfrage des Präsidenten der Eckhart Society, Peter Talbot Wilcox, erhielt dieser jedoch noch am 15. August 1992 eine Antwort des Ordensgeneraloberen der Dominikaner, Timothy Ratcliffe, mit u. a. folgendem Inhalt: „Ich bin nicht sicher, dass Sie davon informiert wurden, dass wir uns eingesetzt haben, um die Zensur Eckharts aufheben zu lassen, und dass uns mitgeteilt wurde, dass dies in der Tat nicht vonnöten sei, da er niemals mit Namen verurteilt worden sei, lediglich einige Propositionen, von denen angenommen wurde, dass er sie vertreten habe, so dass wir vollkommen frei wären davon zu sprechen, dass er ein guter und orthodoxer Theologe sei. Ich glaube, Ursula wäre höchst erfreut."[45]

Nach dieser Antwort zu urteilen, hatte sich offenkundig die Glaubenskongregation oder deren Vorsitzender der Argumentation des Generalkapitels der Dominikaner in wesentlichen Punkten angeschlossen. Sie ist der Argumentation Trusens gefolgt, wonach Eckhart keiner Rehabilitierung bedarf. Sie hat sich auch des Arguments Webers und Suarez-Nanis angenommen, dass seine Lehre orthodoxer Tradition entspricht, und auch das pastorale Element akzeptiert, dass er als guter Theologe zu betrachten sei.

Wenn Kardinal Ratzinger vier Jahre danach (1996) in „Salz der Erde" dezidiert auf Eckhart zu sprechen kommt und seine Bedeutung für heute herausstellt, dann darf man auch daraus schließen, dass er persönlich sein besonderes Interesse an Meister Eckhart bestätigt, worauf Byrne in seinem Begleitbrief angespielt hatte. Die nachfolgende Textpassage aus „Salz der Erde" ist eine „würdigende Geste" für Eckhart:

„Es deutet sich am Anfang des dritten Jahrtausends ein neues religiöses Verständnis an. Es ist durchdrungen von Inhalten und Facetten der großen Kulturen, von Elementen des Buddhismus, Atheismus, Kulten der Naturvölker. Kann es auch für die Kirche eine neue Befruchtung geben durch aktuelle Weltströmungen oder durch andere Religionen?

Der Dialog mit den anderen Religionen ist im Gang. Wir sind, glaube ich, alle überzeugt, daß wir zum Beispiel von der Mystik Asiens etwas lernen können, und daß gerade die großen mystischen Traditionen auch Begegnungsmöglichkeiten eröffnen, die in der positiven Theologie nicht so deutlich sind. Insofern hat das Erbe eines Meister Eckhart, der ganzen mittelalterlichen Frauenmystik oder vor allem auch der großen spanischen Mystik heute im Religionsdialog eine wesentliche Bedeutung. Sie liegt darin, daß man einerseits das Gemeinsame des Mystischen (die negative Theologie) in ihrer Bedeutung neu ausmißt – ohne daß das Unterscheidende zwischen buddhistischer und christlicher Mystik dabei ausgeklammert werden kann und werden wird. Daß auch aus Inhalten des Mythos und aus Inhalten der religiösen Philosophie Asiens ganz neue Elemente in das theologische Denken einströmen können, das zeigt sich jetzt schon – wenn auch die bisherigen Bewältigungsversuche nicht sehr überzeugend sind. Aber da kommen Möglichkeiten auf uns zu, die neue Chancen des theologischen Denkens und der religiösen Lebensgestalt eröffnen."[46]

Zehn Jahre nach Kardinal Ratzingers ‚Salz der Erde' spricht auch Erzbischof Josef Doré von Straßburg von einem „Aufbruch". In seiner programmatischen Predigt im Straßburger Münster am 31. März 2006 äußert er sein „Bedauern" darüber, „daß gegen Ende von Eckharts Leben das Predigen in der Volkssprache schärfstens verurteilt wurde, als ob das einfache Volk kein Recht darauf hätte, die Botschaft des Evangeliums in einer Sprache zu empfangen, die ihm verständlich ist". „Möge uns Meister Eckhart", so der „Aufruf" von Erzbischof Doré, „durch sein Beispiel dazu anregen, unermüdlich eine Synthese anzustreben zwischen auch noch so anspruchsvoller intellektueller Forschung und ihrer Übersetzung in eine Sprache, die von der großen Mehrheit verstanden wird, eine Synthese zu suchen zwischen solidester Kenntnis, was den Glauben betrifft, und aufmerksamer Führung der Christenheit." Doré ist erfreut über die Jahrestagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft in Straßburg und zeigt sich „ganz allgemein sehr glücklich über das Interesse, das man heute Eckhart in dieser Stadt entgegenbringt, in der er so viel gegeben hat". Er erkennt darin „vielleicht sogar ein echtes spirituelles Wiederaufleben [...], als ob sich unsere Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts von neuem bereit dazu fände, sich, wie Eckhart sagt, ‚auf Gott einzulassen'".

V

Den Aufruf verstanden haben v. a. die Theologen, die freimütig Defizite der Forschung zugestehen. Den Theologen ist auch der erste Bd. des Meister-Eckhart-Jahrbuches der 2004 gegründeten Meister-Eckhart-Gesellschaft gewidmet; er trägt den programmatischen Titel: ‚Meister Eckhart aus theologischer Sicht'.[47] Die erste Tagung der Gesellschaft gibt sich ein klares Ziel: sie will „die vorhandenen Ansätze von Forschungen zur Theologie Meister Eckharts aus der fachtheologischen Sicht beider Konfessionen wie aus Nachbardisziplinen bündeln und innerhalb der interdisziplinär vernetzten Forschung zu Meister Eckhart profilieren".[48] Weil es das markante Ziel der Meister-Eckhart-Gesellschaft ist, Eckharts Leben und Wirken in seiner Zeit, Eckharts Schriften und Lehre, Eckharts geschichtliche Herkunft und Wirkung sowie die Aktualität seines Denkens zu erforschen und darzustellen, sind in besonderer Weise die Theologen und Philosophen gefordert. Zwischen ihnen mag es methodische Spannungen geben, mögen „Kontroversen und Deutungskonflikte, ja sogar Kämpfe um die Deutungshoheit" bestehen. Für die Zukunft der Eckhartinterpre-

[43] Heinrich Stirnimann, *Vorwort*, in: Stirnimann/Imbach [Anm. 6].
[44] Schreiben von Fr. Damian Byrne an den Präfekten der Heiligen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, vom 10.3.1992, Abschrift in: Archiv der Eckhart Society, Großbritannien.
[45] Brief des Generaloberen Timothy Ratcliffe an den Präsidenten der Eckhart Society, Peter Talbot Wilcox, vom 15.8.1992, Orig. in: Archiv der Eckhart Society, Großbritannien.
[46] Joseph Kardinal Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, 280f.
[47] *Meister Eckhart aus theologischer Sicht*, hg. v. Volker Leppin / Hans-Jochen Schiewer (Meister-Eckhart-Jahrbuch Bd. 1), Stuttgart 2007.
[48] Leppin/Schiewer [Anm. 42], IX.

tation aber will Alois M. Haas ein für alle Mal klarstellen: „Eine Deutungshoheit über Meister Eckhart gibt es nicht. Die Deutungsmacht über sein Werk steht bei ihm selbst. Ihn müssen wir hören, lesen, deuten."[49] Auf die Aufbruchsituation der Eckhart-Forschung macht auch Kurt Flasch aufmerksam: „Nachdem die Edition der lateinischen Werke und der deutschen Predigten nahezu abgeschlossen ist, kann die Beschäftigung mit Eckhart in ein neues Stadium treten. Die Auslegungen werden freilich immer divergieren; sie beweisen die Lebendigkeit des Denkens Eckharts."[50] So wird die Interpretation seiner Schriften, besonders seiner deutschen Predigten, immer eine „unendliche Aufgabe" bleiben.[51] Eine „unendliche Aufgabe" werden die Predigten generell für alle jene Leser sein, die zu Eckharts Schriften aus existenziellem Interesse einen Zugang suchen. Dann freilich muss sich der Mensch der *wârheit* angleichen, in der der Lebemeister Eckhart selbst lebte und aus der er gesprochen hat: *Wer dise rede niht enverstât, der enbekümber sîn herze niht dâ mite. Wan als lange der mensche niht glîch enist dirre wârheit, als lange ensol er dise rede niht verstân; wan diz ist ein unbedahtiu wârheit, diu dâ komen ist ûz dem herzen gotes âne mittel* („Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar").[52] Freilich dürfte es so sein, dass existenzielles Verstehen das rein wissenschaftliche Verstehen hinter sich lassen muss. Auch Sören Kierkegaard scheint dies zu meinen: „Ehre sei der Gelehrsamkeit und Ehre sei dem, der die gelehrte Frage nach der Unsterblichkeit gelehrt behandeln kann. Aber die Frage nach der Unsterblichkeit ist keine gelehrte Frage. Sie ist eine Frage der inneren Existenz, eine Frage, welcher der einzelne sich stellen muß, indem er Einkehr hält bei sich selbst."[53]

Dass die theologische Forschung immer wieder mächtige Anstöße aus ihrer Beschäftigung mit Meister Eckhart erfährt, ist an ihren jüngsten Arbeiten zu erkennen; zu nennen sind nur wenige Namen: Alois Maria Haas[54], Kurt Ruh[55], Bernard McGinn[56], Ruedi Imbach[57], Alain de Libera[58], Georg Steer und Loris Sturlese[59], Otto Langer[60], Irmgard Kampmann[61], Mauritius Wilde[62], Christine Büchner[63], Dietmar Mieth[64], Kurt Flasch[65]. Eine Frucht dieser Arbeiten ist auch, dass sich die Einsicht in die überragende Größe Meister Eckharts und seine Bedeutung für die heutige Zeit fortwährend erweitert. Claude Levi-Strauss zählt Eckhart zu jenen „großen Geistern", die „eine Brücke zwischen Frankreich und Deutschland geschlagen haben". Der in hohem Maße anerkannte Schweizer Eckhart- und Mystik-Forscher Kurt Ruh sieht in Eckhart „eine Schlüsselgestalt in der Geschichte des Menschen. Mit ihm oder gegen ihn werden Entscheidungen getroffen, die den Sinn oder Unsinn unserer Existenz betreffen."[66] Kurt Flasch schließlich macht bewusst, dass Eckhart eine „intellektuelle Revolution" angestoßen habe, die heute von vielen noch gar nicht wahrgenommen wird. Er schreibt: „Nach Egon Friedell war Luthers Reformation im Vergleich mit der intellektuellen Revolution Meister Eckharts nur Mönchsgezänk."[67]

Es ist ein ermutigendes Zeichen, dass auch Joseph Kardinal Ratzinger, der jetzige Papst Benedikt XVI., der Weitergabe des Erbes Meister Eckharts an die kommenden Generationen das Wort redet.

[49] Alois M. Haas, *Durchbruch zur ewigen Wahrheit*, in: Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt, hg. v. Andrés Quero-Sánchez und Georg Steer (Meister-Eckhart-Jahrbuch Bd. 2), Stuttgart 2008, 171–187, hier 171.

[50] Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli* (Reclams Universal-Bibliothek 8342), Stuttgart 1986, 407.

[51] Georg Steer, *Die Interpretation der deutschen und lateinischen Predigten Meister Eckharts – Eine unendliche Aufgabe*, in: Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet, hg. v. Alessandra Beccarisi / Ruedi Imbach / Pasquale Porro, Hamburg 2008 (Corpus philosophorum medii aevi, Beihefte 4), 184–203.

[52] Predigt Quint 52, DW II, 506,1–3.

[53] Sören Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Düsseldorf-Köln 1957, I, 163f. Dänischer Urtext: Sören Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, Kopenhagen 1902, VII, 143f.

[54] Alois Maria Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, 2. durchges. u. mit einem Nachwort vers. Ausgabe Freiburg 1995; ders., *Mystik im Kontext*, München 2004.

[55] Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, Bd. II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, Bd. III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, Bd. IV: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*, München 1990–1999.

[56] Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland. Bd. 1: Ursprünge, Bd. 2: Entfaltung, Bd. 3: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350), Bd. 4: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*, Freiburg/Basel/Wien 1994–2008; ders., *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York 2001.

[57] Ruedi Imbach, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts* (Studia Friburgensia N. F. 53), Freiburg/Schweiz 1976.

[58] Alain de Libera, *Denken im Mittelalter*, München 2003 (franz. Originalausgabe: Penser au Moyen Age, Paris 1991).

[59] *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, hg. v. Georg Steer und Loris Sturlese, koordiniert von Dagmar Gottschall, 3 Bd.e, Stuttgart 1998–2009.

[60] Otto Langer, *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004.

[61] Irmgard Kampmann, *Ihr sollt der Sohn selber sein. Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 579), New York / Paris / Wien 1996.

[62] Mauritius Wilde, *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg/Schweiz 2000.

[63] Christine Büchner, *Gottes Kreatur – „ein reines Nichts"? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts* (Innsbrucker theologische Studien, 71), Innsbruck/Wien 2005; dies.: *Die Transformation des Einheitsdenkens Meister Eckharts bei Heinrich Seuse und Johannes Tauler* (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte, 1), Stuttgart 2007.

[64] Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 15), Regensburg 1969; ders., *Christus, das Soziale im Menschen. Texterschließungen zu Meister Eckhart*, Düsseldorf 1972; ders., *Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst*, Düsseldorf 2004.

[65] Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006.

[66] Ruh [Anm. 33], 16.

[67] Kurt Flasch [Anm. 45], 599; vgl. Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg*, München 1989, 160 und 162: „Kein Wunder, daß Papst Johann der Zweiundzwanzigste ihre (der Dominikaner) Doktrin für häretisch erklärte. Auf dem Gebiete der Predigt bewahrten umgekehrt die Franziskaner einen größeren Zusammenhang mit der Welt, sie wollten ins Volk wirken, hielten daher vor allem auf Plastik und Eindringlichkeit und scheuten auch vor grobrealistischen und derbsatirischen Mitteln nicht zurück. Die Dominikaner dagegen sind die Klassiker der mystischen Philosophie geworden. Ihre größte Leuchte ist Meister Eckhart, einer der tiefsten und universellsten Köpfe, die Deutschland hervorgebracht hat [...]. Es wird wohl schon aus diesen dürftigen Proben klargeworden sein, daß sich in Eckhart und seiner Schule nichts Geringeres vollzogen hat als die Geburt einer neuen Religion, eine völlige Umschöpfung des bisherigen christlichen Glaubens, zu der sich die lutherische Reformation verhält wie eine Erderschütterung zu einer geologischen Umbildung oder wie ein reinigendes und befruchtendes Gewitter zu einem irdischen Klimawechsel, der eine neue Fauna und Flora ins Leben ruft. Hätte diese Bewegung sich durchgesetzt, so wäre für Europa ein neues Weltalter angebrochen; sie ist aber von der Kirche unterdrückt worden, und daß dies so vollständig gelang, spricht weniger gegen die Kirche, die nur in ganz logischer Wahrung ihrer Interessen handelte, als gegen die europäische Menschheit, die offenbar für eine solche grundstürzende Erneuerung noch nicht reif war."

Exegese / Bibelwissenschaft

Berges, Ulrich / **Hoppe**, Rudolf: **Arm und reich**. – Würzburg: Echter 2009. 136 S. (Die Neue Echter Bibel – Themen, 10), geb. € 14,40 ISBN: 978–3–429–02176–4

Seit 1999 wird die Kommentarreihe *Die Neue Echter Bibel* durch eine Reihe „Themen" ergänzt, die auf dreizehn Bd.e angelegt ist. Sie ist so konzipiert, dass jeweils ein Vertreter bzw. eine Vertreterin das Alte und das Neue Testament behandeln und am Schluss in einen Dialog treten. Als neuester Bd. ist die anzuzeigende Studie zu „Arm und reich" erschienen. Es ist erfreulich, dass die Hg. der Reihe, Christoph Dohmen und Thomas Söding, dies zu den „zentralen Themen biblischer Theologie" zählen, die in dieser Reihe behandelt werden.

Den atl. Part hat Ulrich Berges übernommen. Eine kurze Einleitung hält als hermeneutischen Zugang fest, dass es „nicht um eine geschichtslose, unkritische Anwendung biblischer Texte gehen" könne, dass die Aussagen des AT aber sehr wohl helfen könnten, „Augen und Ohren zu öffnen, um unbequeme Fragen zu stellen und sich selbst in Frage stellen zu lassen". Auszugehen ist dabei von der Sicht des biblischen Israel, dass das „Vertrauen auf JHWH [...] unlösbar mit seiner Option für die Armen und Verarmten verbunden" ist (9).

Ein Teil A klärt sodann die Begrifflichkeit von arm und reich. Auffällig ist das breite Wortfeld für „arm – Armut" (rāš, dal, 'ebyôn, 'ānî/'ānāw), nach sozioökonomischen und theo-politischen Aspekten differenziert, während für „reich – Reichtum" nur ein Wort ('āšîr) zur Verfügung steht.

Die folgenden Abschnitte gehen am Kanon entlang. Teil B behandelt das Thema „arm und reich" im Pentateuch. Bevor B. zu den Gesetzestexten kommt, hält er fest, dass die „gesellschaftliche Trennung von arm und reich [...] keine Grundlage in der Schöpfungsordnung" besitzt, ja dieser sogar widerspricht, dass „in den Erzelternerzählungen Reichtum als Zeichen göttlichen Segens" gilt, und dass da, wo Israel in die Sklaverei geraten ist, „JHWH ein Gott ist, der die Erniedrigung seines Volkes sieht und auf sein Schreien hört" (19). Im Vergleich zu mesopotamischen Gesetzeskorpora ist festzustellen, dass dort die Sorge für die Armen nur in Prolog und Epilog vorkommt, während sie in Israel Teil der eigentlichen Gesetzgebung selbst ist. Dabei ist schon das Bundesbuch dadurch geprägt, dass sanktionsfähige Rechtssätze um Argumentationen ergänzt werden, „die zu ethischem Handeln motivieren wollen" (21). Diese Linie kommt im Dtn, das immer wieder „einladend um die ethische Zustimmung" wirbt (25), zu breiter Entfaltung. Das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) rückt die Vorstellung von der Heiligkeit JHWHs in den Mittelpunkt, die ihrerseits im Leben Israels sichtbar werden soll, indem „JHWHs Heiligkeit am sozialen Umgang mit den in Not Geratenen ablesbar sein soll" (29).

Teil C zur Prophetie behandelt zunächst die vorderen Propheten, sodann die Sozialkritik bei Amos, Micha, Jeremia, Ezechiel und Sacharja. Eine Sonderrolle spielt nach B. das Buch Jesaja, „denn wie in keiner anderen Prophetenschrift ergibt sich dort eine zusammenhängende Argumentationslinie, die eine große Nähe zu armentheologischen Strömungen im Psalter aufweist" (33). Im großen Bogen geht B. – wie von ihm nicht anders zu erwarten – das gesamte Jesajabuch durch. Der Bogen reicht von Jes 1–39, wo es in Sozialkritik und Verheißungen um die Armen als marginalisierte Gruppe geht, über Jes 40–55, wo „die Armen nicht mehr eine Teilmenge Israels" sind, sondern das ganze exilierte Volk als „arm" gilt (41), bis zum Schluss in Jes 56–66, wo die Armen eine auch religiös konnotierte Teilgruppe mit einer eigenen Armentheologie innerhalb Israels bilden.

Hatte B. bei der Vorstellung der Begrifflichkeit noch von einer „negativen Einstellung der Armut gegenüber" in der Spruchweisheit gesprochen (11), so formuliert er – m. E. zu Recht – im Teil D, der sich der Weisheitsliteratur widmet, vorsichtiger. Denn zwar kennt die ältere Spruchweisheit, die sich auf eine bäuerliche Gesellschaft bezieht, „in der jeder hart arbeiten muss, um nicht unter die Armutsgrenze zu fallen" (45), zahlreiche Warnungen vor Faulheit. Aber nie führt sie im Umkehrschluss Armut auf Faulheit zurück, vielmehr ruft sie zum Respekt vor den Armen auf.

Bei der Behandlung der Psalmen ruhen B.s Ausführungen auf zwei Pfeilern, die die neuere Psalmenexegese errichtet hat. Der eine ist methodisch die Lektüre des Psalters als durchgehendes Buch. Dieses erscheint geradezu als Gegenentwurf zur Geschichtstheologie des dtr. Geschichtswerks. „Nicht kultische Vergehen oder die Verehrung fremder Götter waren dafür verantwortlich, dass JHWH sein Volk preisgegeben hatte, sondern die Nichtbeachtung der Armen und Bedürftigen." (53) Der andere Pfeiler ist die Annahme einer durchgängigen armentheologischen Redaktion des Psalters. Als ihre Trägerin „zeichnet sich eine Gruppierung im nachexilischen Israel ab, die Armen- und Zionstheologie miteinander verbindet und JHWH als König über Israel *und* die Völker bekennt" (54).

Für den anschließenden ntl. Teil zeichnet Rudolf Hoppe verantwortlich. Auch er gliedert seine Ausführungen nach Schriftengruppen. Am Anfang steht Jesus von Nazaret als Anwalt der Armen. H. ist sich sicher, dass Jesus den Anspruch erhebt, „exklusiv mit der Proklamation der Herrschaft Gottes beauftragt zu sein, diese, mit der Vollmacht Gottes ausgestattet, einzuleiten und die Teilhabe an ihr an die Bejahung seiner Person und seiner Botschaft zu binden" (63). Deshalb werden nach den Seligpreisungen und der Brotbitte des Vaterunsers die Nachfolgeworte Jesu besonders wichtig. Die verschiedenen Nachfolgeerzählungen zeigen, dass es primär um die personale Bindung an Jesus geht, dass diese aber durchaus auch mit der Forderung nach Besitzverzicht verbunden sein kann. Noch deutlicher ist die Forderung nach Besitzlosigkeit bei den Aussendungsinstruktionen. Neben diesen Traditionen, die auf dem Hintergrund der Botschaft vom nahen Gottesreich zu sehen sind, stehen weisheitliche Lehrreden Jesu. „Beides – weisheitlicher Realismus und eschatologische Erwartung – sind freilich nicht gegeneinander auszuspielen, denn auch da, wo das Einbrechen der Gottesherrschaft gespannt erwartet wird, ist der Alltag immer noch zu bewältigen." (73) Ob allerdings die Sprüche gegen das Sorgen sich wirklich an Kreise wenden, „die nicht unmittelbar von Sorgen um das Überleben getrieben sind, sondern die das, was sie haben, sichern wollen" (77), wird man fragen dürfen. Denn auch die, die nichts haben, was sie sichern könnten, können in der Befreiung von der Sorge um das tägliche Überleben Trost und Stärkung finden.

Bei der Jesusrezeption der Evangelien beschränkt H. sich auf die Synoptiker. Von diesen streift er Matthäus und Markus nur kurz. Umso ausführlicher behandelt er das Lk-Ev, „welches sein Jesus-Porträt am eingehendsten von der Thematik ‚arm und reich' bestimmt sein lässt" (79f). Vom Magnifikat bis zu Lk 22,35f reicht der Bogen. Dabei stellt letztere Stelle eine Wende dar, in der sich der Tod Jesu ankündigt. Dieses Ereignis führt zu einer Aufgabe der Radikalität der anfänglichen Forderung, auf Besitz ganz zu verzichten. „Die in Jesus gegenwärtige Heilswirklichkeit Gottes, die jegliche Vorsorge mit materiellen Gütern verzichtbar macht, ist mit dem bevorstehenden Leiden Jesu nicht aufgekündigt, aber das Leben muss den realen Bedingungen angepasst werden. Das bedeutet für Lk noch keine Legitimierung des ‚Reichtums', trägt aber der Notwendigkeit Rechnung, in den gegebenen Realitäten zu leben." Für Lk sind das die Realitäten „seiner Welt der städtischen Gesellschaft" (96).

Eindeutig in der städtischen Welt befinden wir uns bei Paulus und in den Pastoralbriefen. Bei Paulus ist als erstes seine Unterstützung für die Armen in Jerusalem hervorzuheben, die „mehr als eine solidarische soziale Aktion zugunsten der Armen", nämlich „letztlich eine Frage der Identität des Christuszeugnisses" ist (99). Soziale Probleme in den paulinischen Gemeinden selbst zeigen sich v. a. in Korinth. Auch hier geht es im Kampf gegen die Diskriminierung der Armen um grundsätzliche Fragen der Christologie und Ekklesiologie. In den Pastoralbriefen kommt eine größere Wertschätzung der Güter dieser Welt zum Tragen, was H. auf die „Auseinandersetzung mit den gnostisierenden Weltverneinern" zurückführt, in der der „Paulus" dieser Briefe steht (105).

Ähnlich ausführlich wie das Lk-Ev bespricht H. den Jakobusbrief. Als sozialen Hintergrund dieses Schreibens sieht er die Lage der jakobeischen Christen, für die die „Annahme eines neuen Wertesystems" „Ausgrenzung und auch sozialen Abstieg zur Folge hat" (107). Die Reichen, gegen die der Brief polemisiert, gehören dagegen nicht zur Gemeinde, wohl aber „besser gestellte Geschäftsleute", „die aus ihrer Unterprivilegierung herausgekommen sind und nun zu den Vermögenden zu stoßen suchen, aber noch nicht zu ihnen gehören" (111). Diese drängt „Jakobus" zum sozialen Ausgleich, während er über die „Reichen" „ein generelles Verdikt" spricht (112).

Ein kurzer Blick auf die Johannes-Offenbarung beschließt den Durchgang durch das NT.

Im abschließenden Dialogteil kommen noch einmal beide Autoren zu Wort, nun allerdings „nach der Lektüre des anderen Teils" (121). B. unterstreicht dabei die Gemeinsamkeiten zwischen den Testamenten und arbeitet die Verwurzelung der ntl. Schriftsteller in den Traditionen des AT heraus. Bei Lukas ist das die prophetische Tradition, bei Paulus die Geschwisterethik des Dtn, aber auch die Gestalt des deuterojesajanischen Gottesknechts, in den Pastoralen und bei Jakobus die weisheitliche Schöpfungstheologie. H. bestätigt diese Traditionsbezüge. In einem aber sieht er einen tiefen Unterschied. Während Israel „in einer jahrhundertealten Tradition der Eigenstaatlichkeit mit entsprechenden politisch-sozialen Herausforderungen" stand, haben die urchristlichen Gemeinden „sich vielmehr in einer hellenistischen Mehrheitsgesellschaft zu behaupten, politisch einflusslos und unter Repressalien und Diskriminierung seitens der Mehrheitsgesellschaft stehend". Für H. folgt daraus: „Die Erinnerung an Jesus und seine Definition des Lebens, an seine Botschaft von Gott, der die Niedrigen erhöht, die Reichen gehen lässt mit leeren Händen (Lk 1,53) und den Armen die Teilhabe an seiner Herrschaft zusagt, ist das entscheidende Kriterium christlicher Existenz." Er schließt mit dem Satz: „Dieses Erbe des Jesus von Nazaret ist aber auch die überzeitliche Verpflichtung für alle, die sich auf den Gott der Bibel berufen." (124) Dass zur Berufung „auf den Gott der Bibel" allerdings auch die Bindung an seine im AT niedergelegte Weisung gehört, halte ich angesichts der Wertschätzung der Tora bei Jesus, in den Evangelien und bei Paulus für eine notwendige Ergänzung dieses Schlusssatzes.

Das flüssig und engagiert geschriebene Buch bietet eine ausgezeichnete Einführung und einen knappen, aber nie verkürzten Überblick über dieses wichtige Thema biblischer Theologie.

Marburg Rainer Kessler

Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen. Für Joachim Gnilka, hg. v. Thomas Schmeller. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2008. 409 S., geb. € 52,00 ISBN: 978–3–451–29933–9

In Zeiten der Bologna-Reform und der Modularisierung der Studiengänge präsentiert sich die Festschrift zum 80. Geburtstag von Joachim Gnilka dialogfreudig und selbstbewusst. Der Sammelbd. will –

durch die methodische Reflexion, die Einbeziehung der antiken Religions- und Literaturgeschichte, das Gespräch mit der modernen Philosophie sowie durch die Analyse der heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis – „die üblichen Grenzen der Exegese [...] überschreiten" (7). Das Werk selbst versteht sich damit – zukunftsorientiert im Sinne des Titels – als repräsentativ für die „Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert". Dieses Vorhaben weckt hohe Erwartungen, denn gerade darum ringen derzeit – von Bologna zur Vernetzung und Zusammenarbeit aufgefordert – Fakultäten und Studienordnungen. Hier wie dort geht es darum, die theologischen Fächer zu einem ertragreichen Austausch zu animieren und so die Forschung wie die Lehre zu bereichern. Bahnt die Festschrift gangbare Wege in eine modularisierte Zukunft? Setzt sie richtungsweisende Wegmarken?

Die fünf Kap. der Festschrift benennen jene Grenzgebiete der ntl. Exegese, in welche die Autoren mit ihren Beiträgen aufbrechen. Im *I. Kap.* zur *Methodik und Hermeneutik* warnt Hubert Frankemölle (11–32) vor einer einseitigen Akzentuierung der „kanonischen Exegese" und plädiert für eine „Multiperspektivität", die der „Mehrdimensionalität der Texte" (31) Rechnung trägt. Die narrative Erzähltextanalyse von Detlev Dormeyer (33–50) geht den Identifikationsmöglichkeiten nach, die das Gleichnis von den zwei Brüdern und dem gütigen Vater (Lk 15,11–32) für die Leser bereithält. Elisabeth Schüssler-Fiorenza beschreibt das Ziel einer kritisch-feministischen Befreiungshermeneutik (51–62).

Dem *antiken Kontext* des NT widmet sich das *II. Kap.* Vor dem Hintergrund atl. und gemeinantiker Vorstellungen sieht Dieter Zeller (66–81) die universale Dimension des Todes Jesu und die von Gott ausgehende Initiative zur Versöhnung als religionsgeschichtlich markante Besonderheiten der ntl. Sühnevorstellung. Der Vergleich zwischen dem „Agricola" des Tacitus und der Darstellung Jesu im Lk-Ev von Peter Egger (82–113) lässt das Bewahren von Erinnerung (89) sowie die Fortführung der Worte und Taten des Protagonisten (113) als Motiv und Ziel antiker Historiographie deutlich werden. Drei Beiträge zur Person des Paulus – näherhin zur rhetorischen Leistung und Argumentationsabsicht in Röm 7,1–6 von Jan Lambrecht (114–124), zur Haltung gegenüber Frauen in der Gemeinde von Franz-Josef Ortkemper (125–130) und zur soteriologischen Funktion des Völkerapostels in den Pastoralbriefen von Karl Löning (131–150) – runden das Kap. ab.

In die *Wirkungsgeschichte* des NT bricht das *III. Kap.* auf. Der Interpretation von 2 Kor 3,1–4,6 bei Markion und Tertullian geht Thomas Schmeller nach (154–169) und wirft die Frage nach einer erneuten Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium heute auf. Anhand zahlreicher Beispiele illustriert Otto Böcher den Einfluss der Johannes-Offenbarung auf die bildende Kunst und die christliche Architektur (170–190). Das Ringen um Methode und Ziel der ntl. Wissenschaft zeichnet Otto Merk durch eine kommentierte Zusammenstellung einschlägiger Briefe von und an Albert Schweitzer nach (191–205).

Das *IV. Kap.* wendet sich dem NT vor dem Hintergrund der *Religion und Philosophie* zu. Ausgehend von der Praxis, den Koran stets laut im arabischen Original zu lesen, verweist Schuyler Brown (208–215) auf die expressive Funktion und ästhetisch-phonetische Dimension des Bibellesens. Die von den Kirchenvätern gebrauchte allegorische Deutung der „Aqedah" – der Bindung Isaaks in Gen 22 – auf den Tod und die Auferstehung Jesu hin untersucht Hans-Josef Klauck im Traktat „Furcht und Zittern" von Søren Kierkegaard (216–233). Die Philosophie der „Anfänge" von Martin Heidegger nutzt Franz Mußner für eine Analyse der biblischen Anfangserzählungen (234–253), in denen sich Gott stets – beginnend mit der Schöpfung bis hin zum Christusgeschehen – als „der innovierende Gott" zeigt, der einen jeweils „anderen Anfang" (249) setzt. Ganz im Sinne des Buchtitels grenzüberschreitend sind die Ausführungen von Hans Hübner zum Religionsverständnis des buddhistischen Philosophen Keiji Nishitani (254–274) und dessen Vorstellung von einem – im biblischen Zeugnis und im abendländischen Denken die Religion erst konstituierenden – transzendenten und personalen Gott.

Die Relevanz und Verwendung des NT in der *kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis* sondiert das *V. Kap.* Katechetisch ausgerichtet sind die ersten drei Beiträge von Markus Schiefer Ferrari, Helmut Schreiner und Franz Jung zu einer kindertheologischen Bibeldidaktik (278–295), zu Schwierigkeiten und Möglichkeiten des Bibelunterrichts mit Jugendlichen (296–318) und zur Gestalt einer zeitgenössischen Katechese (319–344). Angesichts der Enttäuschungen in der heutigen kirchlichen Verkündigungstätigkeit erinnert Franz Zeilinger mit Gal 4,12–20 und 2 Kor 12,7–11 an die Gestalt und Verkündigung des „schwachen Paulus" (345–354). Für eine Fokussierung des kirchlichen Kerygmas auf den mitfühlenden und barmherzigen Vater Jesu Christi spricht sich Luis Ángel Montes Peral aus (355–380). Inmitten der ökologischen Krise unserer Zeit betont Tomasz Siuda die Rolle des Geistes für den Erhalt und die Verwandlung der Schöpfung (381–393). Ausgehend von der Diskussion um den freien Willen des Menschen in der modernen Hirnforschung wendet sich Lothar Wehr dem Zeugnis des NT zu (394–409) und begreift das Verhältnis von Freiheit und Determiniertheit des Menschen als geheimnisvolles „Miteinander von göttlichem Wirken und menschlichem Wollen" (408).

Den Charakter des Sammelbd.es prägt die bewusste Entscheidung, ntl. Exegese in einen grenzwissenschaftlichen Dialog zu betten. Grenzen aber lassen sich nur sinnvoll überschreiten und Dialoge nur fruchtbar führen, wenn – zunächst und v. a. – die eigenen Kernkompetenzen eingebracht werden. Oder anders: Vor allem Aufbruch in fachfremde Wissenschaftsbereiche und vor aller aktualisierenden Anwendung ntl. Themen muss das Bemühen um eine fundierte Textwahrnehmung und Auslegung stehen. Hier findet der exegetische Dialog sein Fundament, sein Profil und seine Aussagekraft. Andernfalls droht die Gefahr, weder diesseits noch jenseits der Fachgrenze als wirklich qualifiziert oder fachkundig zu erscheinen.

Als negatives Beispiel illustrieren dies die Ausführungen zum Anliegen einer kritisch-feministischen Exegese. Aufgrund einer so generalisierenden wie einseitigen Hermeneutik des Verdachts unterstellt Elisabeth Schüssler-Fiorenza – diesseits der Grenzen längst Gewohntes wiederholend – den ntl. Schriften eine „andro-kyriozentrische Sprache" (58) und die ideologische Zielsetzung, dass Frauen „ihre untergeordnete Stellung entweder als natürlich angeboren oder als von Gott gewollt verinnerlichen" (60) sollen. Der historische und soziologische Verstehensverzicht befremdet. Hier wäre – gerade im Sinn einer innovativen Grenzüberschreitung – eine sorgsame sozialgeschichtliche Analyse notwendig (gewesen). Der Blick auf die gesellschaftlich-kulturellen Hintergründe sollte das – etwa schon im christlichen Liebesgebot grundgelegte – emanzipatorische Potential der einzelnen Schriften deutlich machen, um mit den ntl. Texten – nicht gegen sie! – die gemeinsame Würde von Frau und Mann zu betonen und einzufordern.

Immer setzt die Übertragung geschichtlicher Kontexte ins Heute eine genaue historische Sorgfaltspflicht und exegetische Analyseleistung voraus. Allzu schnell parallelisiert Franz Zeilinger die Situation der paulinischen Verkündigung mit den Anforderungen an gegenwärtige kirchliche Amtsträger und gelangt nur zu – bis zur Inhaltslosigkeit nivellierten – allgemeinen Aussagen: „Ähnlich" (349, 353) stelle sich die Situation dar; immer sei die Botschaft schwachen Menschen anvertraut (349); überhaupt gelte, „wo viel Licht ist, ist auch viel Schatten" (354). Wirklich aussagekräftige, die heutige Situation erhellende und das je aktuelle Verhalten inspirierende Parallelen lassen sich nur über eine differenzierte Text- und Situationswahrnehmung eruieren. Im Zweifelsfall sind offene Fragen sowie nicht einfach überbrückbare Unterschiede einzugestehen und nicht durch plakative Aussagen einzuebnen, welche die Übertragung ins Allgemeine zwingen und sowohl gegenwärtige wie historische Kontexte verzerren.

Auf die exegetische Kompetenz konzentriert bleibt dagegen der Beitrag von Tomasz Siuda, der die ntl. Fundamente ökologischen Verhaltens zusammenfasst und die Schöpfungsverantwortung des Menschen betont (385–388), ohne sich in – seinem eigenen Metier fremden – umweltpolitischen Handlungsanweisungen zu ergehen. Auch die pastoral ausgerichtete Analyse von Franz Jung fußt auf einer fundierten Exegese (332–341) des Gesprächs zwischen Jesus und der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4), aus der Jung Impulse für eine zeitgenössische, missionarische, gemeinschaftliche und gemeindebildende Katechese ableitet (342–344). Über das Gelingen von exegetischen Grenzübertritten entscheidet nicht zuletzt die Versiertheit des Reisenden – gerade was das eigentlich fachfremde Gebiet betrifft. Eindrücklich belegt dies die Untersuchung von Hans-Josef Klauck, die eine umfassende Kenntnis des philosophischen Denkens (219–221), des schriftstellerischen Schaffens (222–227), der biblischen Prägung und des persönlichen Hintergrunds (217–219, 229–230) Kierkegaards deutlich macht und so das Motiv der Bindung Isaaks – exegetisch, auslegungsgeschichtlich und biographisch – im Werk „Furcht und Zittern" verorten kann.

Eindrücklich führt die Festschrift vor Augen, dass Grenzüberschreitungen kein Selbstzweck sind. Zu fragen ist, welche Grenze überschritten werden soll, warum und in welcher Richtung. Die Beiträge sind im je konkreten Einzelfall an ihren Resultaten und am belebenden Potential für die fachliche Landschaft zu messen. Gerade in einem wechselseitigen Dialog darf dabei nicht auf das Anliegen, den Anspruch und das Wissen des eigenen Faches verzichtet werden. Im Gegenteil: Je bestimmter sich die ntl. Exegese kritisch auf die eigene Methode, das eigene Instrumentarium und ihren eigentlichen Untersuchungsgegenstand konzentriert, umso sachverständiger, profilierter und ertragreicher wird das exegetische Gespräch innerhalb der theologischen Disziplinen sein. Auf solche Weise führen Grenzübertritte im Sinn des Jubilars in neues Terrain. Andernfalls sind sie nicht mehr als Kompetenzüberschreitungen.

Trier Hans-Georg Gradl

Hengel, Martin: **Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus**. – Tübingen: Mohr-Siebeck 2008. 420 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 224), geb. € 99,00 ISBN: 978-3-16-149663-9

Die letzte größere Monographie des im Juli 2009 verstorbenen Martin Hengel ist bereits 2000 auf Englisch erschienen.[1] Für die deutsche Ausgabe hat H. sie korrigiert und ergänzt. Sie antwortet auf die synoptische Frage und schließt bei der Antwort die Frage nach der Sammlung aller vier Evangelien ein.

H.s Lösung ist einfach. Er geht von einer sukzessiven Entstehung und literarischen Abhängigkeit der synoptischen Evangelien aus: An ihrem Anfang stehen die Logientradition (LT) und die Erzählüberlieferung (EÜ) von Jesus. Beide lassen sich nicht mit der Annahme einer einzigen präzisierbaren Quelle Q beschreiben, sondern sind in verschiedenen mündlichen und schriftlichen Quellen weitergegeben worden, die nur noch in den Evangelien erhalten sind. Das älteste Evangelium stammt Ende der 60er Jahre des 1. Jh.s von Markus. Nach dem Zeugnis des Papias hält H. es für das niedergeschriebene Zeugnis der mündlichen Jesusüberlieferung des Petrus, dem der Evangelist Johannes Markus (Apg 12,12 u. ö.) in Rom als Dolmetscher diente (vgl. 144).

Kurz nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels verwendet Lukas das Mk-Ev als Vorlage für sein Werk, das er mit der wenige Jahre später folgenden Apostelgeschichte als Doppelwerk Theophilus als Patron widmet. H. hält Lukas für den Paulusbegleiter der Apg und den „geliebten Arzt" (Kol 4,14) (172–175). Neben dem Mk-Ev stehen Lukas weitere Quellen der Jesusüberlieferung zur Verfügung, auf die er mit *polloi* (Lk 1,1) im Proömium des Evangeliums verweist. H. sieht darin einen Hinweis auf die nicht mehr erhaltene Logientradition und Erzählüberlieferung.

Als letztes der drei synoptischen Evangelien entsteht gegen Ende des 1. Jh.s das Mt-Ev. Neben Quellen aus der Logientradition, der Erzählüberlieferung und dem Mk-Ev hat es als schriftliche Vorlage auch das Lk-Ev, das es mehrfach ändert und ergänzt. So erklärt H. die Entstehung der sogenannten „Minor Agreements" zwischen Mt und Lk gegen Mk (301–320).

Möglicherweise gehe dem Mt-Ev eine aramäische Quelle von Jesuslogien voraus, die bei Papias bezeugt (Euseb, h. e. 3, 39, 16, vgl. 126f) und von dem Zöllner Levi-Matthäus zusammengestellt worden sei. Der Zusammenhang einer solchen hypothetischen Quelle mit dem Mt-Ev sei aber nicht mehr festzustellen. Das Mt-Ev selbst sei das Ergebnis schriftgelehrter theologischer Arbeit an der Jesusüberlieferung, stamme von einem anonymen Autor und werde Matthäus wegen dessen apostolischer Autorität zugeschrieben. Es setze sich mit dem nach der Zerstörung des Tempels wieder erstarkten pharisäisch-rabbinischen Judentum auseinander und antworte bereits auf dessen polemische Anfragen an die Jesus-Überlieferung.

Mk und Lk sind auch von Johannes vorausgesetzt. Den Autor des Evangeliums hält H. entsprechend seinen Ergebnissen zur Untersuchung der „johanneischen Frage"[2] für „den Alten" als Absender der Briefe (1)2–3 Joh. Als einflussreicher Zeuge Jesu habe der „geliebte Jünger" in seinen letzten Lebensjahren noch sein Evangelium herausgegeben. Es sei Zeugnis seiner „eigenwillig-eindrücklichen Christologie" (349) und habe sich wesentlich weiter von den Quellen der synoptischen Jesusüberlieferung entfernt. Freilich hat sich die johanneische Christologie in den folgenden Jahrhunderten zur Leit-Christologie christlicher Theologie etabliert.

Neben die ersten beiden Evangelien der Apostelschüler Markus und Lukas treten daher nach H. die beiden „apostolischen" Evangelien, das des pseudepigraphen Matthäus und das des Jesus-Jüngers Johannes. Diese Reihenfolge erklärt die am meisten verbreitete westliche Kanonanordnung, nach der die beiden apostolischen Evangelien die beiden der Apostelschüler rahmen: Mt – Mk – Lk – Joh (vgl. 78). Apokryphe Evangelien (107–111) wie das Thomas-, das Philippus-, Matthias- oder Judas-Evangelium, die H. alle erst im 2. Jh. datiert, konnten nur noch verbreitet werden, wenn sie nach dem Vorbild der beiden apostolischen Evangelien „Namen apostolischer oder apostelgleicher Gestalten" (109) als Gewährsleute ihrer Überlieferung im Titel angaben. Daher erklärt sich der pseudepigraphe Charakter der apokryphen Schriften.

Wie schon bei seiner Untersuchung der johanneischen Frage 1993 geht H. bei seiner Untersuchung zu den synoptischen Evangelien von der Rezeption der Evangelien im 2. Jh. aus (13–196). Dabei misst er dem ältesten Zeugnis des Papias von Hierapolis, das allerdings erst bei Eusebius im 4. Jh. belegt ist, entscheidende Bedeutung zu. Dessen Zuverlässigkeit schätzt er höher ein als das Vierevangelienzeugnis um 180 n. Chr. bei Irenäus. Der Begriff εὐαγγέλιον werde erstmals von Markus im *incipit* seiner Schrift aus dem frühchristlichen Gebrauch aufgegriffen (Mk 1,1). Damit habe Markus die Bezeichnung für die „revolutionär" neue literarische Form seiner Jesus-Biographie eingeführt. Die singulare Bezeichnung εὐαγγέλιον sei weiter in den vier Evangelienüberschriften belegt. Nach älteren Untersuchungen H.s gibt es keinen Beleg für die verbreitete Annahme, dass die Evangelien jemals ohne solche Überschriften überliefert worden wären (vgl. 87–91). Der weitgehend einheitlich belegte Titel setzt den bis zum Ende des 2. Jh.s überwiegenden Gebrauch des Singulars von εὐαγγέλιον als allen vier Schriften vorangehend voraus. Die jeweilige Überschrift der vier Evangelien folgt darauf mit κατά und dem Namen des Evangelisten im Akkusativ.

Die einheitlichen Überschriften dokumentieren bereits die Sammlung der Evangelien, die sich im 2. Jh. etabliert. Ihre Vierzahl sieht H. spätestens Mitte des 2. Jh.s bei Marcion und Tatian vorausgesetzt. Das älteste Zeugnis ihrer Verlesung in der Liturgie findet sich bei Justin (197–216). Der liturgische Gebrauch ist nach H. schon beim ältesten Evangelium, bei Mk, sicher aber m. E. wohl für Mt vorauszusetzen, in dem mehrere Texte (5,3–10; 6,9–13; 11,25–30) liturgische Prägung vermuten lassen. Die vier Evangelien standen daher nach H. wohlgeordnet im „Bücherschrank" der Gemeinden, v. a. der römischen, dessen erste Zeugnisse er im 1 Clem findet. Der römische Bücherschrank sei mit seiner Anordnung – nicht durch eine amtliche Entscheidung, wohl aber *via facti* – zum Musterschrank für die übrigen christlichen Gemeinden geworden.

H.s Monographie ist ein lange gereiftes Alterswerk. Es setzt seine Untersuchungen voraus, die in den Anmerkungen breit dokumentiert sind und sich längst nicht nur auf die Frage nach den vier Evangelien erstrecken. Er versucht in einem Hypothesenwald Ordnung zu schaffen, den er selbst auf den ersten Seiten seiner Monographie beklagt (11, Anm. 29): „Die (Hyper-)Spezialisierung auf eine Schriftensammlung von 680 S. ist uns nicht gut bekommen, vielmehr hat man Hypothesenlabyrinthe errichtet, aus denen wir oft nur noch schwer herausfinden." Sein Ergebnis ist eine moderate Auffassung von der apostolischen Verfasserschaft der vier Evangelien. Matthäus' Verwendung seiner vorangehenden Quellen Mk und Lk ist tatsächlich eine hypothesenarme Erklärung vieler verschiedener Phänomene in der Evangelienüberlieferung. H.s Erklärung gibt Q keineswegs einfach auf. Das einfache Schema auf S. 317 gibt seine Sicht der vielgestaltigen christlichen Jesusüberlieferung im 1. Jh. wieder. Sein klarer Verzicht auf weitere Rückfragen hinter die Logientradition und die Erzählüberlieferung verhindert allerdings unwissenschaftliche Rekonstruktionen wie die einer galiläischen Q-Gemeinde oder einer etablierten Q-Theologie. H.s Antwort auf die synoptische Frage besitzt daher einen hohen Erklärungswert, und man kann davon ausgehend für künftige Forschung fordern, dass sie nicht mehr Hypothesen einführen dürfe, sofern diese keinen größeren Erklärungswert haben.

Sicherlich wird H.s Antwort auf die Frage nach den vier Evangelien an vielen Punkten Kritik hervorrufen. Einzelkritik läuft aber Gefahr, an dem Verdienst seines Gesamtentwurfs vorbeizugehen. Deshalb soll er hier nur an einem Punkt weitergedacht werden.

David Trobischs Versuch[3], anhand der Schreibgewohnheiten, z. B. der *nomina sacra*, der Codexform und anderer einheitlicher Eigenheiten christlicher Handschriften eine erste Sammlung der vier Evangelien schon sehr früh anzunehmen, beurteilt H. sehr kritisch (vgl. 97). Sicherlich, als Schriftenkanon ist das NT nicht vor dem Decretum Gelasianum oder dem Osterfestbrief des Athanasius belegt. Ist es aber nicht doch möglich, dass die Sammlung der Evangelien bereits bis in die Zeit des NT selbst zurückreicht? Für die Paulusbriefe sind solche Sammlungen durch den Auftrag, die Briefe in den Gemeinden vorzulesen, und durch 2 Petr 3,15 auch nach H. (194) für die Zeit des NT bereits klar belegt. Wäre es nicht plausibel, solch eine Möglichkeit auch für die Evangelien anzunehmen? Die Evangelien sind dann nicht eigenständige Entwürfe einer „Jesusbiographie" der Evangelisten, die miteinander in Konkurrenz träten, sondern sie sind bereits als einander ergänzende Schriften konzipiert. An welcher Stelle würde sich so etwas erstmals nachweisen lassen?

Der Gebrauch von εὐαγγέλιον bei Mk bezieht sich m. E. noch nicht auf die Evangelienschrift (anders H. 161). Alle Belege für εὐαγγέλιον bei Mk, einschließlich 1,1, lassen sich noch mit der Bedeutung „Heilsbotschaft" erklären (1,14; 1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9 [16,15]). Die Bedeutung von εὐαγγέλιον im Sinne einer Evangelienschrift lässt sich dagegen erstmals für Mt plausibel machen (24,14; 26,13), der allerdings das Wort auch in der Bedeutung „Heilsbotschaft" noch kennt (4,23; 9,35).

In Mt 24,14 und 26,13 liegt tatsächlich das einzige Mal *in den Evangelien* der Singular-Gebrauch von „Evangelium" vor, den H. dann für die einheitlichen Evangelienüberschriften voraussetzt. Gewöhnlich nimmt man an, Evangelium beziehe sich in 24,14 und 26,13 auf die Schrift des Mt selbst. Ist es aber nicht möglich, dass Mt bereits als Eröffnungsschrift einer Sammlung von Mt – Mk – Lk konzipiert ist? Dann wäre mit τούτο τὸ εὐαγγέλιον in 24,14 und 26,13 nicht nur Mt, sondern bereits die Sammlung mitgemeint. Ausgehend davon war es dann leicht, die gesamte Sammlung mit τὸ εὐαγγέλιον zu überschreiben, die in drei und später vier verschiedenen Versionen vorliegt. Mit dem Zöllner und Jünger Jesu Matthäus erhält dieses Evangelium und die erste Sammlung apostolische Autorität.

[1] Martin Hengel, The four gospels and the one gospel of Jesus Christ: an investigation of the collection and origin of the Canonical Gospels, Harrisburgh 2000.

[2] Vgl. Ders., Die johanneische Frage, WUNT 67, Tübingen 1993.

[3] David Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, NTOA 31, Freiburg/Göttingen 1996.

Dem würde die älteste ausdrückliche Nachricht über Mt bei Irenäus (Iren. Haer. 3, 1, 1) entsprechen. Norbert Brox übersetzt sie folgendermaßen: „So hat Matthäus bei den Hebräern in deren Sprache (gepredigt) und außerdem ein Evangelium in schriftlicher Form herausgegeben." H. versteht diese Nachricht so, als ob Irenäus davon ausginge, Matthäus habe sein Evangelium als erstes in hebräischer Sprache verfasst (vgl. Euseb, h. e. 5, 8, 2–4). Aber weder über den Zeitpunkt der Herausgabe seines Evangeliums noch über seine ursprüngliche Sprache gibt Irenäus nach Brox' Übersetzung hier eine Auskunft. Er setzt lediglich voraus, dass bei Matthäus der Herausgabe seines Evangeliums eine längere Zeit voranging, in der er wie die übrigen Apostel das Evangelium mündlich verkündete.[4] Der Zeitpunkt der Herausgabe seines Evangeliums bleibt also offen und lässt daher die Möglichkeit für H.s Erklärung, Matthäus habe bei der Abfassung seines Evangeliums neben unterschiedlichen anderen Quellen Mk und Lk gekannt. Ist es dann nicht wahrscheinlich, dass er mit seinem Evangelium eine erste Sammlung von Mt, Mk und Lk begründet hat?

Für das Mt-Ev würden dann viele Dinge erklärbar: das auffällige Zurücktreten narrativer Elemente gegenüber der Lehre, die Bergpredigt als programmatische erste Rede Jesu in dieser Sammlung, die Strukturierung durch fünf Reden des Lehrers Jesus vergleichbar mit den fünf Büchern der Tora, das Insistieren auf dem einen Lehrer Christus (23,8–11), das Ende mit dem Lehrauftrag Jesu an die Jünger in Mt 28,16–20. Mt 28,16–20 scheint außerdem Mk 16,1–8 mit Lk 24,50–52 zu harmonisieren. Das Mt-Ev wäre dann nicht ein Konkurrenzentwurf zu Mk und Lk, sondern der erste Versuch, die beiden Evangelien mit dem seinen in einer Sammlung zu vereinen. Im Johannesevangelium ließen sich Texte ausmachen, die eine vergleichbare Absicht haben, wie sie hier bei Matthäus erkennbar wird. Joh 20,30–31 und 21,24–25 lassen erkennen, wie das vierte Evangelium für den Abschluss einer Sammlung eingerichtet werden soll.

Dies ist sicherlich wiederum eine ergänzende Hypothese zu H.s Entwurf. Sie korrigiert H.s Entwurf in einem kleinen Punkt. Der Gebrauch von εὐαγγέλιον für eine Evangelienschrift geht nicht schon auf Markus, sondern erst auf Matthäus zurück. Matthäus' Evangelium ist der entscheidende Zwischenschritt zwischen einer Darstellung des Wirkens Jesu in einer Einzelschrift, bei Mk und bei Lk, zu einer ersten Evangeliensammlung, aus der später der Vier-Evangelien-Kanon des Neuen Testaments geworden ist.

Frankfurt Ansgar Wucherpfennig

Das Paulusbild der Apostelgeschichte, hg. v. Rudolf Hoppe / Kristell Köhler. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 251 S., kt 22,00 € ISBN: 978–3–17–020441–6

Der vorliegende Sammelbd. geht auf ein Oberseminar des ntl. Seminars der kath.-theol. Fak. der Univ. Bonn zurück. Die einzelnen Beiträge gelten den zentralen Stationen der lukanischen Pauluserzählung vom Damaskusereignis bis zur Verkündigung des Paulus in Rom. Nach den Hg.n geht die Apg in ihrer Paulusdarstellung „nicht historisch-objektivierend vor, sondern mit Hilfe der *deutenden Erinnerung* an den Völkermissionar als der neben Petrus entscheidenden Gründungsgestalt der urchristlichen Bewegung. Mit dem Christuszeugnis des Paulus (und des Petrus) treibt die Apg Glaubensverkündigung." (7) Im Vorwort werden knapp die Schwerpunktsetzungen in der Darstellung beschrieben (7). Die Beiträge sind:

R. Hoppe, „Die Apg: Der zweite Teil des lk Doppelwerkes" (9–16; Thematisierung des Buchtitels, zur Disposition der Apg, die literarische Gattung der Apg – Gattungen im Erzählverlauf und Einordnung in den Kontext antiker Acta-Literatur – Abfassungszweck und Adressatenkreis); T. Hoeveler, „Paulus: vom Verfolger zum Verkündiger: Die Damaskuserzählungen der Apg (Apg 9; 22; 26) mit einem schulpraktischen Ausblick" (17–41); C. Oerder, „Paulus in Lystra: Missionar, Wundertäter, Apostel: Das Paulusbild im Kontext von Apg 13f mit einem schulpraktischen Ausblick" (43–74); S. Schapdick, „Der missionarische Anfang im europäischen Makedonien als Gottesgeschehen: Zum lk Bild der Paulus-Mission in Philippi (Apg 16,11–40)" (75–100); R. Hoppe, „Der Philosoph und Theologe: Das Auftreten des Paulus in Athen (Apg 17,22–18,1)" (101–33). In Athen erscheint Paulus als Denker, als Brücke zur Heidenwelt, als Erfahrungsmodell für die Gemeinde, ferner als Botschaft für die Heiden und als Souverän. Nach H. verbinden sich mit dem Aufenthalt des Paulus in Athen drei Botschaften:

1. Paulus tritt in die unmittelbare Kommunikation mit den maßgeblichen Vertretern der griechischen Bildungswelt ein.
2. Die unverkennbare Nähe zur großen Gestalt des Sokrates in der Schilderung seines Aufenthalts sagt auch schon Entscheidendes über seine Persönlichkeit aus: Er ist der souveräne Philosoph, der seine Gesprächspartner dazu zwingt, entscheidende Konsequenzen aus ihrem Denken zu ziehen: Ihm haben sie nichts entgegenzusetzen. Seine Botschaft ist eine Aufforderung, die Möglichkeiten des Denkens konsequent wahrzunehmen und den letzten Schritt zum Glauben an den einen Gott zu finden.
3. Für heidnische Leser ist der Auftritt des Paulus eine Einladung, den entscheidenden Schritt über die Philosophen Athens hinaus zu tun. Für die christlichen Leser ist Paulus der theologische Denker, der Glauben und Vernunft zusammenführt und darin Gewissheit der Richtigkeit einer schon getroffenen Entscheidung zum christlichen Glauben gestiftet hat (132f).

Weitere Beiträge sind: R. Hoppe, „‚Denn ich habe mich nicht der Pflicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkündigen […]' (Apg 20,27): Die testamentarische Rede des Paulus in Milet" (135–57); C. Blumenthal, „Paulus vor Gericht – Erwählter Diener und Zeuge: Annäherungen an das lk Paulusbild in Apg 21–26" (159–92); K. Köhler, „‚Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten' (1Kor 9,22b): Das Ende des Paulus und der ‚Anfang' der Kirche" (193–234).

In der Zusammenfassung gibt K. Köhler zunächst einen Überblick über das Paulusbild der hier behandelten Abschnitte der Apg. Darin erscheint Paulus als ein „Multitalent":

Wo immer Paulus auftaucht und wem immer er begegnet, er findet in den unterschiedlichen Situationen und gegenüber ganz verschiedenen Menschen stets das richtige Wort und den richtigen Gestus, um seiner Mission, Gottes Zeuge zu sein, gerecht zu werden. Die vielfältigen Reaktionen seiner Adressaten bestätigen diese Wirkung des Paulus; denn selbst da, wo sein Auftreten für Unruhe, Ablehnung, ja sogar Anklagen sorgt, bewirkt Paulus eine Auseinandersetzung mit ihm und seinem Auftrag (235).

Der Paulus der Apg überschreitet Grenzen, er vertraut auf Gottes Wort und Führung und tritt als Lebenszeuge Gottes und Jesu Christi in Wort und Tat auf. So ist die deutliche Verbindungslinie zwischen den verschiedenen „Auftritten" des Paulus sein Eintreten für die Botschaft Gottes in allen Herausforderungen des eigenen Lebens: „Ob er als freier Philosoph auf dem Areopag steht, als treuer Sohn des jüdischen Volkes in der Synagoge predigt, den Ältesten der Gemeinde von Ephesus als Seelsorger beisteht, sich vor Statthaltern und König verteidigt oder vor unbekannten Inselnbewohnern Wunder vollbringt, stets ist er mit all seinen Fähigkeiten Zeuge und Bote Gottes." (239) Literaturverzeichnis (241–49) und Verzeichnis der Autoren (251) schließen den Bd.

Die Beiträge geben einen ersten Einblick in die Paulusdarstellung der Apg. Generell ist m. E. zu fragen, ob die Beiträge mit der These der lk „deutenden Erinnerung" dem theologischen Anliegen des Lukas (den Lesern Sicherheit über die Dinge zu geben, in denen sie unterwiesen worden waren; Lk 1,4) gerecht werden.

Bei aller Zentralität des Paulus in der zweiten Hälfte der Apg ist es zumindest einseitig, wenn die Hg. notieren, dass Paulus als Hauptakteur auf der zweiten Missionsreise (und darüber hinaus) *allein* in den Vordergrund tritt. Durchweg bleibt seine Mission eingebettet in die Gemeinden von Jerusalem, Antiochien und der pln Missionsgebiete. Wird hier der lk Paulus zu sehr von den einseitig verstandenen autobiografischen Angaben im (spät datierten) Galaterbrief verstanden? Die Stellen der Apg, in denen Paulus in die urchristliche Gemeinschaft eingezeichnet ist, werden im vorliegenden Bd. nicht behandelt (9,20–30; 11,25–30; 13,1–14,7; 14,21–16,10). Lässt sich das wirklich vertreten? Zumindest entsteht dadurch ein einseitiges Bild.

Die Beiträge sind im Wesentlichen der deutschsprachigen Acta-Forschung verpflichtet (die neueren, großen englischen Acta-Kommentare von Bock, Pervo und Witherington sucht man im Literaturverzeichnis vergebens, ähnlich auch andere englische Literatur). Die Studien J. A. Darrs zur narrativen Charakterisierung in der Apg, die sowohl methodisch als auch inhaltlich für das lk Paulusbild weiterführend sind, fehlen ebenfalls (*On Building Character: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*. Literary Currents in Biblical Interpretation, Louisville: Westminster John Knox, 1992; *Herod the Fox: Audience Criticism and Lukan Characterization* (JSNTS 163), Sheffield: SAP, 1998). Zum Paulus der Apg vgl. ferner S. E. Porter, *The Paul of Acts*, WUNT 115 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; vgl. meine Rez. in *ThLZ* 125, 2000, 1021–24). Ähnliche Akzente wie der vorliegende Bd. setzt auch M. Lang, *Die Kunst des christlichen Lebens: rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild*, ABG 29 (Leipzig: EVA, 2008).

Bergneustadt Christoph Stenschke

Wolter, Michael: **Theologie und Ethos im frühen Christentum**. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009, (X) 539 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 236), geb. € 129,00 ISBN: 978–3–16–149903–6

Wann wurde Maria schwanger? Die Frage, zugleich Titel eines Beitrags der vorliegenden Sammlung, steht beispielhaft für die frischen

[4] Vgl. Brox' Begründung der Übersetzung: Irenäus, Gegen die Häresien, Buch 3, Freiburg/Basel/Wien 1995, FC 8 / 3, S. 25f, Anm. 9.

Perspektiven, mit denen Wolter, Neutestamentler an der Univ. Bonn, an die Texte des Neuen Testaments herangeht. 21 ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1987 bis 2008 sind hier nicht nur zusammengestellt, sondern durchweg für die Neuveröffentlichung bearbeitet worden: Einige wurden korrigiert, andere stärker aktualisiert; den Beitrag zu „Identität und Ethos bei Paulus" verfasste W. auf der Basis von vier früheren Studien neu.

Vier Hauptteile geben dem Bd. Struktur: Nach vier Studien zu Jesus liegt das Schwergewicht auf Beiträgen zu Paulus und Lukas, womit zugleich die zentralen Forschungsgebiete von W. repräsentiert sind; den Abschluss bilden drei thematisch übergreifende Beiträge: eine Problematisierung der Kategorie „Apokalyptik", eine (längst fällige!) Kritik an der auslegungsgeschichtlich wirksamen Unterteilung der Tora in „Zeremonialgesetz" und „Sittengesetz" sowie eine Strukturierung der Rede von „Sünde" im NT. Aus dem Jesus-Teil hebe ich nur eine interessante formgeschichtliche Untersuchung hervor, die Heilungsberichte in antiken Inschriften für das Verständnis der neutestamentlichen Wundererzählungen fruchtbar macht.

Die methodologische Bandbreite macht die Argumentationskraft der Beiträge aus. Die Basis bildet W.s umfangreiche Kenntnis des zeitgeschichtlichen Quellenmaterials, zu der sich sprachwissenschaftliche Schärfungen sowie eine sozialgeschichtliche Sensibilität gesellen, die theologische Aussagen in ihrer Funktion der Identitätsbildung und -sicherung wahrnimmt. Die Situationsbezogenheit von Theologie wird gerade auch bei W.s Arbeitsschwerpunkten sichtbar.

Zu Paulus betrachtet eine umfangreiche Studie das Verhältnis von „Identität und Ethos" (Nr. 5). Wenn W. dabei die analytische Kategorie des „Ethos" zur sprachlichen und sachlichen Präzisierung verwendet, leistet er damit eine Korrektur der klassischen Frage nach einer paulinischen Ethik. Er gelangt zu einer neuen Sichtweise des Zusammenhangs von Identität und Ethos, den er auf drei Ebenen diskutiert: funktional (die Dichotomie von „Indikativ" und „Imperativ" relativierend), material (die ethischen Normen gehen nicht über das zur Zeit des Paulus Übliche hinaus) und kontextuell (die konkrete Handlungsebene konzentriert sich auf die gottesdienstliche Versammlung und die ekklesiale Gestalt christlicher Identität). Die paulinische Ethik intendiert die Stiftung einer Christus-Gemeinschaft und ist so „angewandte Ekklesiologie" (167). Über den Stellenwert der Tora bei Paulus – W. spricht z. B. von „eine[r] radikale[n] theologische[n] Depotenzierung der Tora" (141) – könnte (und müsste) man streiten. Gerade in hermeneutischer Hinsicht ist das Ergebnis wichtig, dass der ethische Begründungszusammenhang bei Paulus es ermöglicht, „christliche Identität in wechselnden kulturellen Anwendungszusammenhängen in einer mit sich identisch bleibenden Weise zum Ausdruck zu bringen", ohne dass er sich „durch den materialethischen Rückgriff auf *bestimmte* Handlungen und Handlungsweisen fortschreiben lässt" (167f, kursiv i. O.).

Es folgen Beiträge zum „Kompromiss" bei Paulus und zu klassischen Themen wie der paulinischen Kreuzes- bzw. Leidenstheologie sowie zur Paulus-Rezeption in 1 Tim 1,13; originell und zeitgeschichtlich sehr gut informiert ist die „Übersetzung" eines erst kürzlich von W. „wiederentdeckten" Antwortbriefes des sog. Unzuchtsünders von 1 Kor 5 an Paulus.

Aus den acht Beiträgen zum lukanischen Doppelwerk greife ich drei heraus, die Neuorientierungen der Lukas-Exegese vorschlagen. In der seit Hans Conzelmann lebhaft diskutierten Frage nach dem Geschichtsentwurf des lukanischen Doppelwerks, d. h. einer diesem Werk zugrunde liegenden Epochengliederung, legt W. einen Neuentwurf vor (Nr. 11): Lk-Ev und Apg zusammen erzählen die Geschichte einer einzigen Epoche, deren Einheit und Geschlossenheit im Thema der „Trennung von Christentum und Judentum" bestehe (270). Den Beginn dieser Epoche bilde die eschatologische Heilsinitiative Gottes in Israel, wie sie Lk 1 mittels der Erzählfiguren Zacharias und Maria entwirft, das Ende die letzte Paulus-Rede in Apg 26; die in Apg 27–28 erzählte Reise des Paulus nach Rom und seine dortige Verkündigung markieren dann den Übergang in die nächste Epoche, die auf die Trennungsgeschichte bereits zurückschaut. Diese Epocheneinteilung bedeutet aber nach W. zugleich, dass die Trennungsgeschichte nur *einen Ausschnitt* aus Israels Geschichte darstellt – auch die Zeit des Lukas selbst ist noch Teil der Geschichte Israels, sodass „die heilsgeschichtliche Kontinuität der Geschichte Israels die Trennung von Christentum und Judentum umgreift" (286). W.s Entwurf provoziert geradezu eine Diskussion, z. B. um die Frage, ob dabei nicht der in Lk 1–2 entwickelte *Neubeginn innerhalb Israels* untergewichtet ist (also gerade keine Trennung stattfindet), oder ob die Textsignale von Apg 26 hinreichend deutlich sind, um darin ein Epochenende markiert zu sehen.

Unter der Frage „Wann wurde Maria schwanger?" (Nr. 14) nimmt W. zwischen Lk 1,80 und 2,1 einen Abstand von mehreren Jahren in der erzählten Zeit an und wendet sich mit semantischen Überlegungen gegen den exegetischen Konsens, die Schwangerschaft der Maria trete bereits in 1,38f ein und sei in 1,42 (Besuch Marias bei Elisabeth) vorausgesetzt. Damit bietet W. zugleich eine Lösung der chronologischen Spannung in der lukanischen Darstellung der Geburt Jesu, die, verbindet man Lk 2,1 mit 1,5, in die Zeit Herodes d. Gr. († 4 v. Chr.) fallen würde, während die in 2,2 erwähnte Steuerschätzung unter Quirinius in die Jahre 6/7 n. Chr. zu datieren ist; die Verbindung von 1,5 und 2,1 ist jedoch nach W. narrativ nicht gegeben, sodass bei Lukas die Geburt Jesu tatsächlich erst in die Jahre 6/7 n. Chr. falle. W. gelangt zu einer neuen, in zwei konzentrischen Erzählphasen verlaufenden Gliederung von Lk 1–2 und stellt so die Parallelität zwischen Johannes und Jesus als allgemein anerkanntes Aufbauprinzip der Geburtsgeschichte in Frage – was man m. E. gerade auch vom antiken literarischen Schema einer Synkrisis, eines Vergleichs zweier hervorragender Gestalten, her diskutieren müsste.

Die Hirten in der lukanischen Geburtsgeschichte deutet W. (Nr. 15) auf dem Hintergrund der römischen Bukolik eines Calpurnius Siculus als erste Adressaten der Botschaft von einem neuen Zeitalter, womit die davidische Herrschaft Jesu in universaler Bedeutung profiliert werde. Es würde sich lohnen, diese Beobachtungen hinsichtlich einer politisch-kritischen Haltung des Lukas gegenüber dem römischen Kaiserreich weiterzudenken.

Weitere Themen sind das spezifische Verständnis des Syntagmas „Reich Gottes" bei Lukas; die Parusieverzögerung als Darstellungsmittel des Lukas zur Lösung des Israelproblems (die Trennung Israels vom Heil beziehe sich auf die – von Lukas aus gesehen bereits zurückliegende – „Verstockungsgeneration" [327]); die Christologie des Gesprächs Jesu mit den Emmausjüngern in Lk 24; die Frage nach einer politisch-apologetischen Intention des Lukas (die W. zugunsten einer Stellungnahme gegenüber dem Judentum verneint); die Darstellung des Apollos in Verbindung mit den Johannesjüngern in Ephesus in Apg 18,24–19,7.

Auf hohem Niveau verfasst, durchweht W.s hier gesammelte Aufsätze allesamt ein frischer Wind; sie sind anregend und innovativ und haben der exegetischen Diskussion profilierte Impulse gegeben. Selbst für den, der W.s Thesen nicht übernehmen will, bleibt die Auseinandersetzung damit vielschichtig fruchtbar. Unbedingt lesenswert!

Münster Stefan Schreiber

Kirchengeschichte

Van Willigen, Marius A.: **Ambrosii Episcopi Mediolanensis de Ioseph**. Inleiding, filologisch commentaar en vertaling. – Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum 2008. 519 S., pb. € 39,90 ISBN: 978–90–239–2328–2

Die Beschäftigung mit Ambrosius hat gegenwärtig Konjunktur. Neben mehreren Textausgaben in den „Fontes Christiani" (Bd.e 3; 47; 48; 81) liegen auch diverse Einzelstudien der letzten Jahre vor. Eine davon ist die hier anzuzeigende Studie mit korrigierter Textausgabe und Übersetzung, die auch als Inauguraldiss. an der Radboud Univ. Nijmegen angenommen wurde. Sie ist in zwölfjähriger Arbeit neben diversen Lehrtätigkeiten ihres Vf.s Marius Anton „Marten" van Willigen entstanden. Der Vf. nähert sich seiner Fragestellung in mehreren Kap.n, die nicht gleichwertig zueinander stehen – hier wäre eine Übergliederung in „Einleitung", „Text" und „Kommentar", sowie eine andere Reihung der Kap. möglicherweise sinnvoller gewesen.

Eröffnet wird die Studie mit einer Darstellung von Leben und Werk des Kirchenvaters (Kap. 1, 11–25), die weitgehend dem Lehrbuch von Hubertus Drobner folgt. Im zweiten Kap. (26–39) geht der Vf. auf die Stellung von „De Ioseph" im Werk des Ambrosius ein – es bildet einen Teil der Auslegung der Patriarchenerzählungen und steht zumindest in einigen Handschriften in Verbindung mit der Schrift „De benedictionibus patriarcharum" – und fragt nach der Gattung der Schrift. Für den Vf. stellt diese eine Sammlung von Predigten und keinen Kommentar dar, weil Passagen der biblischen Josefsgeschichte (z. B. die Träume) unerläutert bleiben. Es stellt sich hier jedoch die Frage, ob eine solche Herangehensweise und Kategorisierung sachgemäß ist, sind doch eine Vielzahl altkirchlicher Schriftkommentare aus Predigten hervorgegangen; hier macht sich besonders die fehlende Diskussion der Sekundärliteratur bemerkbar. Die von Ambrosius in Anspruch genommene Auslegung nach dem Prinzip eines dreifachen Schriftsinns ziele insbes. darauf, Josef als Typos Jesu Christi darzustellen: „Am Ende der Predigt sieht Ambrosius [sogar] keinen Unterschied mehr zwischen Josef, dem *Typos*, und demjenigen, der durch den *Typos* vorabgebildet wird, Jesus." (38, übersetzt von G. K. H.) Das dritte Kap. (40–68) stellt Auslegungen der Josefsgeschichte vor Ambrosius dar. Der Vf. stellt hier Philo, der sich in zwei Zusammenhängen (*De Ioseph*; *De somniis*) in großem Umfang dieser Geschichte zuwendet, Hippolyt, dessen Kommentar jedoch nur fragmentarisch erhalten ist, Origenes, von dem immerhin die Homilien zur Genesis (Nr. 15–16) Josef zum Thema haben, sowie Tertullian, der an mehreren Stellen auf den Jakobssohn eingeht, vor. Im darauffolgenden Kap. schließt der Vf. eine synoptische Darstellung der Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten zu Philo (69–75) und Hippolyt (76–79) sowie eine Analyse der potentiellen Übernahmen aus Schriften des Origenes (80–89) an; Tertullian dagegen scheine nicht als Vorlage gedient zu haben (89). Sachlich gehören beide Kap. zusammen und ein Auseinanderreißen erscheint wenig sinnvoll. Das fünfte Kap. (90–104) bietet eine kurze sprachliche Analyse der ambrosianischen Schrift hinsichtlich lexikografischer Christianismen (Semitismen, Graecismen und lat. Neologismen), semantischer Christianismen sowie Einflüssen aus dem „klassischen" Latein (v. a. Vergil und Cicero).

Als umfangreichstes Kap. – eigentlich ein eigener Hauptteil und das Herzstück der Untersuchung – folgt ein ausführlicher Kommentar zum vorliegenden Werk des Ambrosius (106–379). Die ersten beiden Unterkap. stellen im Anschluss an Schenkls Edition (CSEL 32.2, 1897) die Handschriftengruppen, in denen der Text überliefert ist, vor (106–108) und gehen der Frage nach, wel-

chen Bibeltext Ambrosius verwendet hat (108–110). Der Vf. argumentiert hier plausibel, dass Ambrosius direkt aus dem Griechischen der Septuaginta übersetzt habe. Es folgt – ohne die im Inhaltsverzeichnis notierte Kapitelangabe – als drittes „Unterkap." der Kommentar selbst, der sich in der Regel an ein ebenso einfaches wie einleuchtendes Schema hält: Es werden nahezu alle Wörter des ambrosianischen Textes einzeln und in kleinen Wortgruppen auf Lat. zitiert, eine niederländische Übersetzung gegeben und dann in ihrer generellen sowie der Bedeutung bei Ambrosius erläutert. Jeder Nota der Schenklschen Ausgabe steht eine kurze Zusammenfassung ihres Inhalts voran. Erneut ohne Kapitelangabe schließt sich als „Prolegomenon" (380) eine kurze Erläuterung der nachstehenden Textausgabe und Übersetzung an (Kap. 7, 380–481). Der Vf. gibt den Text der Schenklschen Ausgabe in eigener Bearbeitung und mit ergänztem textkritischen Apparat wieder. Zu diesem Zweck hatte er sowohl in Boulogne-sur-Mer als auch in Einsiedeln die Stammhandschriften der jeweiligen Traditionen autopsiert und kollationiert (vgl. 7). Auf eine Leerseite zwischen den S. 380 und 381 folgen in synoptischer Gegenüberstellung eine niederländische Übersetzung (links, jetzt ungerade, 381–479) und der lat. Text (rechts, 382–480). Das Buch beschließen eine niederländische (484–486) und eine englische (487–489) Zusammenfassung, eine Übersicht über die im Kommentar zitierten Quellen einschließlich einer ungefähren Datierung im Schaffen ihrer jeweiligen Vf. (490–497), ein Abkürzungsverzeichnis (499f), eine Übersicht über die wichtigsten verwendeten Texteditionen (503–511), eine Bibliografie der verwendeten Sekundärliteratur (513–517) sowie ein Lebenslauf des Vf.s (519).

Sieht man von den drucktechnischen Mängeln – fehlende Überschriften, inflationär und ebenso unbegründet wie unsinnig eingefügte Leerseiten (vgl. 105; zw. 380/381; 481–483 als zwei Seiten; 498; 501f; 512; 518); teilweise falsche Paginierung (ab 380–484, s. o.) – ab, handelt es sich aufgrund der großen philologischen Mühe und Quellennähe um einen wichtigen Beitrag zur Ambrosiusforschung, nicht zuletzt wegen des großen Kommentars und der hilfreichen Übersetzung. Zu bemängeln ist allerdings, dass neuere Forschungsliteratur (z. B. Christoph Markschies, Adolf Dassmann) kaum wahrgenommen und ausgewertet wird. Auch der vergleichsweise entlegene Erscheinungsort ist bedauerlich, hätte sich zumindest für Einleitung und Übertragung doch eine bspw. deutsche Bearbeitung im Rahmen der „Fontes Christiani" oder eine französische in den „Sources Chrétiennes" angeboten.

Bochum Görge K. Hasselhoff

Hartmann, Wilfried: **Kirche und Kirchenrecht um 900**. Die Bedeutung der spätkarolingischen Zeit für Tradition und Innovation im kirchlichen Recht. – Hannover: Hahn 2008. (XXXVI) 376 S. (Monumenta Germaniae Historica Schriften, 58), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–7752–5758–9

„Darf ein Nichtjurist Rechtsgeschichte treiben?" fragte Horst Fuhrmann 1987 in seiner „Einladung ins Mittelalter". Vielleicht darf dieser Frage eine andere an die Seite gestellt werden: Warum sollte ein Nichtjurist Rechtsgeschichte betreiben? Alte Sammlungen von Rechtstexten machen Historiker – und mehr noch Theologen – nicht selten ratlos. Zweifellos ist ihnen klar, dass Recht immer das Zusammenleben einer Gesellschaft regelt und daher von grundlegender Bedeutung für die menschliche Existenz und ihre Historiografie ist. Was aber fängt man mit solchem Material jenseits verpönter „positivistischer Geschichtsschreibung" an?

Wilfried Hartmanns hier zu besprechendes Buch bietet keine abschließende Antwort auf diese Frage, ist aber – so viel sei vorweggenommen – eine exzellente, unverzichtbare Basis und ein freundlicher Wegweiser für das Arbeiten am und mit dem mittelalterlichen Kirchenrecht vor der Zeit der großen Systematisierungen des späten 11. und 12. Jh.s. Das Begriffspaar von „Tradition und Innovation" dient dem Vf. dabei als roter Faden durch die Welt des kirchlichen Rechts etwa von der Mitte des 9. bis ins erste Viertel des 10. Jh.s. Beide Begriffe charakterisieren – so eine Grundthese des Werkes – das geistige Leben dieser Zeit, das entgegen der sich hartnäckig haltenden älteren Forschungsmeinung keineswegs von Verfallserscheinungen gekennzeichnet war. Vielmehr ist bei allem politischen Zerfall in der Epoche um 900 eine erstaunliche geistig-kulturelle Blüte zu konstatieren, die sich wiederum besonders beeindruckend in Anlage, Sammlung und Abschriften von Rechtshandschriften zeigt. Auf beide Aspekte geht H. in einem einleitenden Kap. (7–59) ein, das eine kompetente, knappe und gut lesbare Einführung in die Politik-, Sozial-, Kirchen- und Bildungsgeschichte der behandelten Epoche bietet. Streckenweise liest sich dieses Kap. wie ein Handbuch, doch erliegt H. nirgends der Gefahr, nicht zielführend zu schreiben und lediglich Wissen zu präsentieren.

Wesentlich härtere Kost harrt des Lesers im zweiten Kap., in dem es um „Verbreitung und Nutzung der alten Normen" (60–108) geht. H. gliedert es nach einigen einleitenden Absätzen nach den einschlägigen Quellenarten und behandelt nacheinander Kanonessammlungen, Bußbücher, Bischofskapitularien sowie Sammlungen des weltlichen Rechts, bevor er auf Spuren der Benutzung dieser Normen eingeht. Dabei zeigt sich, dass auch die erste Hälfte des 9. Jh.s keineswegs nur Traditionen bewahrte, denn die Gattung des Bischofskapitulars ist ein Kind dieser karolingischen Reformzeit. Für den Anfänger auf diesem Gebiet mögen die Fülle und der Detailreichtum des Kap.s entmutigend sein; doch zugleich lassen sich diejenigen Passagen, in denen es nicht mehr um die „großen Linien", sondern um Einzelheiten der Forschung geht, leicht überspringen. Für die Fachwissenschaft allerdings ist diese Zusammenstellung von Informationen (und Verweisungen) ein äußerst verdienstvolles Werk, das manche aufwendige Suche überflüssig machen dürfte.

Zugleich wird aber an diesem Kap. auch deutlich: Ohne Handschriftenforschung lässt sich kaum sinnvoll am frühmittelalterlichen Kirchenrecht arbeiten. Nur ein kleiner Teil der Texte liegt in verlässlichen neueren Editionen vor (z. B. in den Serien der MGH oder aus der Freiburger Schule Hubert Mordeks), der weitaus größte Teil der kirchenrechtlichen Texte muss nach wie vor aufgrund solider Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung bearbeitet werden. In der Sammlung und Aufbereitung reichlich trockenen Materials liegt somit eines der großen Verdienste des Buches.

Hat sich das zweite Kap. der „Traditionspflege" im Kirchenrecht des späten 9. Jh.s gewidmet, stehen die beiden folgenden Abschnitte im Zeichen der „Innovation" bzw. der kirchenrechtlichen Aktivitäten. Kap. III behandelt die Neuerungen seit der Mitte des 9. Jh.s zunächst in einem formalen Sinn (109–190), indem nach den Quellengattungen gefragt wird, in denen sie sich niederschlagen (Synodalkanones, Bußbücher, Sammlungen kirchlichen Rechts). Dass dabei Regino von Prüm ein besonders prominenter Platz zukommt, gleichsam als Kulmination der kanonistischen Innovationen, ergibt sich aus der Sache selbst, sicherlich aber auch aus der Tatsache, dass der Vf. als einer der intimsten Kenner Reginos gelten darf, dessen Sendhandbuch er herausgegeben und übersetzt hat. Ein Überblick über die Zentren kirchenrechtlicher Aktivität um 900 rundet dieses Kap. ab.

Nach so vielen Seiten mit Details über Handschriften und Texte kommt H. im vierten Kap. schließlich auf die ab der Mitte des 9. Jh.s neuen Inhalte im kirchlichen Recht, die er v. a. im Bereich des Eherechts bzw. Inzestverbotes und im Bereich der Tötungsdelikte ausmacht. Stellt er dort im Untersuchungszeitraum eine immer weitere Verschärfung fest, erregt hier besonders die Einführung des Kriteriums der Intention und damit verbunden der Fahrlässigkeit die Aufmerksamkeit von Autor und Leser. Hier wird besonders deutlich, wie kirchenrechtliche Regelungen mit den gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun hatten und das Zusammenleben unmittelbar betrafen, aber auch, welche Vielfalt im Detail herrschte.

Im folgenden Kap. geht H. dann auf die Praxis des kirchlichen Gerichts ein, das sich offensichtlich v. a. im ostfränkischen Reich als „Sendgericht" eines reisenden Bischofs über Kleriker und Laien unter Beteiligung von Sendzeugen etablieren konnte. Wenn der Vf. auf die Praxis dieses Gerichts, Prozessformen, Bußverfahren, die Exkommunikation als faktisch fast einzige Strafe sowie auf Widerstände gegen dieses Verfahren eingeht, scheint er allerdings sein Grundanliegen ein wenig aus dem Blick zu verlieren, „Tradition und Innovation" im kirchlichen Recht darzustellen. Hier wäre es wünschenswert gewesen, der Vf. hätte seine Leser fester an die Hand genommen, um ihnen die Unsicherheit zu ersparen, ob sie seinen Hauptgedanken in diesem Kap. richtig weiterverfolgen.

Ein abschließendes Kap. widmet sich schließlich den Wirkungen der im Vorangegangenen beschriebenen Entwicklungen des Kirchenrechts im 10. und frühen 11. Jh. Wiederum ist viel von kleineren und größeren Sammlungen, Buß- und Handbüchern und der Praxis des Sendgerichts die Rede. Doch auch die großen Sammlungen dieser Zeit, das Dekret Burchards von Worms und die *Collectio XII partium*, dürfen nicht fehlen. Sie stehen hier in bezeichnender Parallelität zum Sendhandbuch Reginos und zur *Collectio Anselmo dedicata*, die als „neue" Sammlungen des späteren 9. Jh.s im dritten Kap. vorgestellt wurden.

Zwei Anhänge ergänzen den Bd. auf sehr sinnvolle Weise. Während im ersten Anhang Rechtshandschriften nach Regionen und Quellenarten geordnet aufgelistet werden, bietet H. im zweiten Anhang einige bislang nicht edierte apokryphe Synodalkanones aus Handschriften vornehmlich des 10. Jh.s – mithin ein kleines Kompendium kanonistischer Innovation. Die an sich verdienstvolle Kompilation von Handschriften mit Rechtstexten darf freilich nicht zu dem voreiligen Schluss verleiten, damit sei das gesamte Spektrum spätkarolingischer Rechtssammlungen abgedeckt. H. bietet hier eine übersichtliche, doch im Detail ein wenig irritierende Zusammenstellung: So wird – um ein Beispiel herauszugreifen – die *Collectio LIII titulorum* nach ihrem besten Textzeugen (dem St. Galler Codex 679) nach St. Gallen eingeordnet (331), wo weder die Sammlung noch die erwähnte Abschrift entstanden. Dafür fehlen die westfränkischen Zeugen, von denen einer (CLM 14508) an anderer Stelle als nicht näher definierte „Sammlung" (nach Rosamond McKitterick: „bischöfliches Handbuch") firmiert (328). Andererseits taucht der St. Galler Codex nicht in der Liste mit Bußbüchern auf, obwohl er v. a. eine Vollüberlieferung des Poenitentiales Halitgars von Cambrai enthält.

Doch sollte solche allenfalls Spezialisten zugängliche Detailkritik den Wert von H.s Arbeit keinesfalls in Zweifel ziehen. Sein großes Verdienst besteht in der Bündelung der einschlägigen bisherigen Forschung zum frühmittelalterlichen Kirchenrecht, die geographisch und zeitlich weit gestreut ist. Dabei belässt er es klugerweise bei der Darstellung von Tradition und Innovation und es wäre vermessen,

mehr von ihm zu verlangen; an einigen Stellen blitzen jedoch Perspektiven auf. So finden sich Ansatzpunkte für die weitere historische Forschung, wenn es etwa um das Recht als Bestandteil der Wissenskultur (284) oder das Zusammenwirken von rechtlicher Normierung und gesellschaftlicher Realität (239f) geht. Weitere Themenfelder ließen sich ohne allzu große Mühe in der Sozialgeschichte, dem Kirchenverständnis, dem Verhältnis von Klerikern und Laien oder der Entwicklung kirchlich-gesellschaftlicher Wertesysteme finden. Besonders für theologisches Arbeiten gilt dabei, dass jede Frage an die Vergangenheit auch eine Anfrage an die Gegenwart impliziert.

Für ein Verständnis des frühen Mittelalters ist die Kenntnis seines Rechts essentiell. Umso mehr ist es zu begrüßen, dass H. nicht nur eine profunde Bestandsaufnahme der Forschung und eine fundierte Standortbestimmung des kirchlichen Rechts in der spätkarolingischen Epoche geliefert hat, sondern damit zugleich zu weiterer Arbeit an und mit diesem umfangreichen Material einlädt. Horst Fuhrmann übrigens bietet eine sehr eindeutige „Antwort auf die eingangs gestellte Frage: Der Nichtjurist sollte dürfen".

Münster Bernward Schmidt

Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bd.e, hier: Bd. 2: **Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit**, hg. v. Thomas Kaufmann / Raymund Kottje. – Darmstadt: WBG 2008. 586 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–19238–0. Bd. 3: **Von der Französischen Revolution bis 1989**, hg. v. Hubert Wolf. – Darmstadt: WBG 2007. 464 S., geb. € 64,90 ISBN: 978–3–534–19247–2

In den Jahren 2006/2007 wurde eine dreibändige Neubearbeitung der 1970–74 ebenfalls in drei Bd.en erschienenen *Ökumenischen Kirchengeschichte* veröffentlicht. Einige Artikel der älteren Ausgabe wurden in überarbeiteter Form übernommen (namentlich jene der beiden ersten Hg. R. Kottje und B. Moeller), während die meisten neu sind. Zu diesem Gemeinschaftsprojekt haben sich renommierte Vertreter der derzeitigen kirchengeschichtlichen Forschung und Lehre zusammengefunden, die der katholischen, der evangelischen und der orthodoxen Konfession angehören. Insofern wird hier wirklich Kirchengeschichte *aus erster Hand* geboten. Das Werk richtet sich sowohl an Theologen und Studierende der Theologie als auch an interessierte Laien. Der Verzicht auf Fußnoten kommt dabei der Lesbarkeit zugute. Detaillierte Einzelnachweise wird man in einem derartigen Werk ohnehin nicht erwarten.

Theologie wird im deutschen Sprachraum nach wie vor an getrennten evangelischen und katholischen Fakultäten gelehrt. Die Kirchen verzichten auch im Zeitalter der Ökumene bewusst auf eine über- oder interkonfessionell organisierte Ausbildung, wie sie etwa in den britischen oder amerikanischen *Divinity Schools* üblich ist. Die konfessionelle Ausrichtung ist in den einzelnen theologischen Disziplinen in durchaus unterschiedlichem Maße spürbar. Zu den Fächern, deren Lehrbestand über konfessionelle Grenzen hinweg weitgehend ähnlich sein dürfte, gehört die Kirchengeschichte. Daher kann es nicht verwundern, dass im angelsächsischen Raum vielfach gemeinsame kirchengeschichtliche Veranstaltungen für katholische und nichtkatholische Theologen angeboten werden. Dass sich dieses Fach besonders für eine gemeinsame Darstellung durch katholische und evangelische Theologen eignet, war auch schon den früheren Hg.n bewusst. Ins Auge gefasst wurde seinerzeit eine „von Historikern und Theologen der großen christlichen Konfessionen gemeinschaftlich erarbeitete Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte" (Vorwort, vgl. auch die Rez. von H. Lutterbach in ThRv 104 (2008), 134). Dieses Vorhaben wurde allerdings nicht in dem Sinn realisiert, dass die Artikel von Autoren unterschiedlicher Konfession „gemeinschaftlich" verfasst oder jeweils zwei Artikel zur selben Epoche nebeneinandergestellt wurden. Vielmehr wurde jeder Teil von einem bestimmten Fachautor allein verantwortet. Spezifisch konfessionelle Akzente waren dabei durchaus nicht zu übersehen. Schon damals wurde eine Vorgehensweise gewählt, die auch in der Neuausgabe nicht aufgegeben wird: Katholische Autoren sind maßgeblich an der Schilderung protestantischer wie orthodoxer Entwicklungen beteiligt und umgekehrt. Den Artikeln von H. Smolinsky zur Reformationszeit und von Th. Bremer zur russisch-orthodoxen Kirche wird man die „methodische Empathie" nicht absprechen können. Dieselbe Vorgehensweise wird derzeit von einem Kreis protestantischer Systematiker aus Tübingen und Heidelberg sowie katholischer Theologen der Lateranuniv. versucht. Jede der beiden Seiten formuliert hier in einer bestimmten Frage die Lehre der jeweils anderen. Hier liegt auch der eigentliche Reiz der *Ökumenischen Kirchengeschichte*. Freilich täte es der Darstellung gut, wenn vorweg hermeneutische Fragen angesprochen würden. An keiner Stelle wird etwa der Ökumenebegriff geklärt, der das ganze Unternehmen gewissermaßen programmatisch bestimmt.

Gestattet seien einige Anregungen, die bei einer Neuauflage, die dieses Standardwerk sicher erleben wird, berücksichtigt werden könnten. Diese betreffen v. a. die gewählten Schwerpunkte (auch wenn man nicht vergessen darf, dass jeder Historiker eigene Präferenzen hat). Der Entstehung der anglikanischen Kirche widmet Thomas Kaufmann im zweiten Bd gerade einmal zwei Seiten. Schwerer wiegt die in den einzelnen Artikeln mehr oder weniger stark ausgeprägte germanozentrische Perspektive, also die Konzentration auf den deutschsprachigen Bereich. Das gilt namentlich für den von J. Pilvousek verfassten Teil über die katholische Kirche vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart im dritten Bd. Hätte es hier nicht nahegelegen, die älteren – mittlerweile zweifellos überholten, aber dennoch herausragenden – Artikel von Erwin Iserloh in überarbeiteter Form zu übernehmen?

Wichtige Entwicklungen außerhalb der „klassischen" Kirchen kommen nicht vor. V. a. in Südamerika, Schwarzafrika und Ostasien sieht sich die katholische Kirche heute immer weniger den traditionellen Großkirchen als vielmehr rasant wachsenden charismatisch-evangelikalen Sekten gegenüber. Die internationale Pfingstbewegung wird in der *Ökumenischen Kirchengeschichte* ausgeblendet; Namen wie Parham, Seymour oder Graham sucht man vergebens. Dabei ist keine andere christliche Richtung in den vergangenen hundert Jahren so rasant gewachsen wie die pentekostale – man hat von bis zu 600 Mio. Anhängern auszugehen (im Vergleich zu jeweils weniger als 80 Mio. Lutheranern, Anglikanern und Reformierten). Die Dimensionen dieses Phänomens wurden von Kardinal Kasper wiederholt hervorgehoben (etwa in StdZ 132 [2007], 3–18, hier 11ff).

Bisweilen hätte dem Werk eine stärker theologiegeschichtliche Akzentuierung gut getan. Überrascht vermisst man Namen wie Tillich, Metz und Sölle und damit wichtige Strömungen der jüngeren Theologie. Schließlich fehlt ein Sachregister.

Trotz aller Desiderata, die in einer Neuauflage berücksichtigt werden könnten, liegt nun mit der *Ökumenischen Kirchengeschichte* ein bewährtes, allgemein verständliches Hand- und Lehrbuch wieder neu vor, das in diesem Format seinesgleichen sucht und insofern sicher noch eine Zeit lang ein Standardwerk bleiben wird.

Brixen Jörg Ernesti

Märtyrergrab – Kirchenraum – Gottesdienst. II. Interdisziplinäre Studien zum Bonner Cassiusstift, hg. v. Andreas Odenthal / Albert Gerhards. – Siegburg: Schmitt 2008. 343 S. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 36), geb. € 29,00 ISBN: 978–3–87710–452–1.

Nachdem die beiden Hg. bereits 2005 unter gleichem Titel architektur-, kunst- und liturgiegeschichtliche Studien zur Kölner Stiftskirche St. Gereon publiziert haben (vgl. ThRv 103, 2007, 491–493), legen sie hiermit einen vergleichbaren und von denselben wissenschaftstheoretischen Grundsätzen getragenen Sammelbd. für das bedeutende Stift St. Cassius in Bonn vor. Wiederum vereinen sich Arbeiten, die aus archäologischen, bau- und kunstgeschichtlichen sowie liturgiewissenschaftlichen Ansätzen zur Erhellung der vielfältigen Bedeutungs- und Funktionsebenen der heutigen Bonner Münsterkirche beitragen und die erst durch die Zusammenführung der unterschiedlichen Erkenntnisweisen und -zugänge recht sichtbar werden. Von besonderer Bedeutung ist das Buch darüber hinaus, weil es die in einer Antiphonale-Handschrift wieder entdeckte mittelalterliche Beschreibung der Bonner Stiftsliturgie, ein *Liber Ordinarius* aus dem 13. Jh., vorstellt und mittels Textedition zugänglich macht.

Eingeleitet wird der Bd. im ersten Teil mit den Studien. Am Anfang stehen zwei Arbeiten zur Baugeschichte. Zunächst setzt sich *Sebastian Ristow* mit den frühen Architekturbefunden unter der Münsterkirche auseinander und fragt nach deren Deutung. Sein Interesse gilt der ergrabenen, aus dem 4. Jh. stammenden „Cella memoriae" mit einem höher liegenden, rechteckigen und später erweiterten Saalbau, der offenbar als Grabbau und deshalb nicht Gemeindegottesdiensten, sondern der Totenmemoria mit Totenmahl und Gedächtniseucharistie diente. Unklar bleibt allerdings, ob diese Grabgebäude später mit der Legende um die Märtyrer der thebäischen Legion verbunden wurden, oder ob die Märtyrerverehrungsstätte früher bestand und Bestattungen anzog, als die Beisetzung „ad sanctos" besonders attraktiv wurde. Ebenso wenig auszuschließen ist die Vermutung, die hier bestandene Eigen- oder Friedhofskirche sei später zu einem Stift ausgebaut worden. Demgegenüber kann der Kunsthistoriker des Mittelalters sich auf deutlich besser gesichertem Terrain bewegen. *Klaus Gereon Beuckers* untersucht den Chor des Bonner Münsters im Kontext der im 11. Jh. zunehmend beobachteten salischen Langchöre. Deren Entstehung kann sehr schlüssig mit der Kanonikerreform jener Zeit in Verbindung gebracht wer-

den. Eigneten sich doch die Langchöre bestens „zur Umsetzung der Reformforderungen für Kanoniker, da sie architektonisch den Rahmen für eine Separierung des Konventes schufen, der die ungestörte Feier des Gottesdienstes und insbesondere der Stundenliturgie als Ausdruck der *vita communis* ermöglichte" (79). Für Bonn ist besonders herauszustellen, dass die Übergangsstelle von Langhaus und Chor genau über dem karolingischen Vorgängerbau platziert ist, was auf eine bemerkenswert kontinuierliche Kulttradition schließen lässt.

Zwei weitere Aufsätze sind der Ausstattung der Stiftskirche gewidmet. Die Kunsthistorikerin *Monika Schmelzer*, die sich intensiv mit den mittelalterlichen Lettneranlagen auseinandergesetzt hat, konzentriert sich hier auf Fragen rund um Gestalt und Funktion des Lettners im Bonner Münster. Eine Vorstellung von dem im 18. Jh. abgerissenen Bauwerk vermitteln Gemälde des 17. Jh.s, die aber mangels weiterer Quellen nur den Schluss zulassen, der Bonner Lettner sei um 1300 entstanden. Durch die Kenntnis des oben erwähnten *Liber Ordinarius* aus dem 13. Jh. mit seiner für eine Reihe von Festen im Kirchenjahr gemachten Bemerkung „Evangelium legitur superius" kann vermutet werden, hier könne die feierliche Verkündigung des Evangeliums von der Lettnerbühne gemeint sein. Am Rande sei erwähnt, dass die Vf.in die vielfach kolportierte einseitige Wahrnehmung korrigiert, der Lettner habe v. a. der Trennung von Klerus und Laien gedient. Demgegenüber hebt sie zu Recht seine Funktion zur Raumgliederung, als Kapellenhalle und bei verschiedenen, v. a. gottesdienstlichen Feiern hervor. Ergänzt werden diese Ausführungen durch Hinweise auf das Fragment einer Schrankenanlage, das 1927 auf der Südseite des Münsterchores gefunden wurde. Es kann als „oberer Eckabschluss eines Gebälkrahmens", wohl aus dem 12. Jh., angesehen werden (106), dürfte aber, wie *Christoph Keller* und *Dorothee Kemper* nachweisen, offenbar nicht Teil einer romanischen Chorschranke, also dem Vorgänger des gotischen Lettners, gewesen sein. Die Vermutung spricht eher für eine Verwendung in der Sakristei oder als Unterbau einer Treppe.

Den dritten Teil der Studien bilden zwei liturgiehistorische Untersuchungen. Zunächst berichtet *Andreas Odenthal*, der im schon genannten Vorgängerbd. den 1424 verfassten *Liber Ordinarius* aus St. Gereon in Köln ediert hat, über den Fund des ältesten mittelalterlichen Liturgiebuches des Bonner Cassiusstiftes. Es handelt sich, wie eingangs bemerkt, um ein Antiphonale, das vor den Truchseßschen Wirren des 16. Jh.s, denen sämtliche liturgischen Buchbestände des Cassiusstiftes zum Opfer gefallen sind, in den Besitz des Stiftes St. Severin in Köln gekommen war und über dieses Depositum (heute im Hist. Archiv des Erzbistums Köln, Sig. PfA St. Severin A II 3) die Jahrhunderte überlebt hat. Odenthal hat nicht nur dieses Antiphonale, das an der Wende vom 12. zum 13. Jh. entstanden ist, dem Bonner Stift zuweisen können. Er fand der Handschrift beigebunden (auf den Seiten fol. 284r bis fol. 289v) einen *Liber Ordinarius*, der unvermittelt mit der Beschreibung der Adventszeit beginnt, und ebenfalls, wie eine systematische Auswertung der Ortsangaben erwies, offenkundig aus dem Cassiusstift stammt. Da sich zudem, wie der Vf. zeigt, Antiphonale und Ordinarius aufeinander beziehen und zusammen benutzt worden sind, stehen für die mittelalterliche Stiftsliturgie in Bonn zwei hervorragende Quellen zur Verfügung. Es ist ein besonders glücklicher Umstand, dass schließlich auch der nach den Wirren des 16. Jh.s 1613 angelegte *Liber Ordinarius* und ein zweibändiges Antiphonale von 1759 aus dem Bonner Stift (bekannt durch die Studie von Franz-Joseph Peters, Liturgische Feiern des St. Cassiusstiftes in Bonn, Essen 1952) existieren, wodurch nun vertiefte Untersuchungen zur Liturgiegeschichte der Bonner Münsterkirche vom Mittelalter bis in die Neuzeit möglich sind. Exemplarisch greift Odenthal bereits Fragen um Altarpatrozinien und ihre Anlage im Raum wie um die Bonner Stationsliturgie auf. Schon hier wird sichtbar, wie sehr die beiden Ordinarien trotz der erwartungsgemäßen Unterschiede im Umfang ihrer Beschreibungen übereinstimmen und eine große Konstanz der Stiftsliturgie dokumentieren. Dies zeigt dann noch einmal *Albert Gerhards*, der am Beispiel der Hl. Woche die Angaben des neuzeitlichen Ordinarius mit denen seines mittelalterlichen Vorgängers vergleicht und die lang währende Gestalt des gottesdienstlichen Lebens im Cassiusstift illustrieren kann. Bei der Darstellung der Taufliturgie (Taufwasserweihe, Osterprozession, Taufgedächtnis) wird auch deutlich, wie die theologischen Hintergründe der mittelalterlichen Liturgie tradiert und fortgeschrieben, z. T. aber auch ergänzt und erweitert wurden.

Der zweite Teil des Buches umfasst die angesprochene Edition des ältesten *Liber Ordinarius* des Bonner Cassiusstiftes aus dem 13. Jh., die *Andreas Odenthal* besorgt hat, gefolgt von der Edition des jüngeren *Liber Ordinarius* von 1613 (Bonn, PfA St. Martin, Ms. 257), für die *Florian Liebold* und *Andreas Odenthal* verantwortlich zeichnen. Ein Register der liturgischen Initien, in das auch der 2005 editierte Ordinarius aus dem Kölner Gereonsstift einbezogen ist und das ebenfalls von Andreas Odenthal erstellt wurde, erschließt die Textfassungen für die weitere Forschung. Abkürzungs- und Autorenverzeichnis sowie Orts-, Namen- und Sachindex komplettieren das Buch.

Aus dem Gesagten dürfte deutlich geworden sein, dass die beiden Hg. und die Autorinnen und Autoren mit diesem Bd. eine Lücke in der Erforschung der mittelalterlichen Stiftskirchen geschlossen haben. Liegt doch so ein weiterer Baustein zur Kenntnis des gottesdienstlichen Lebens in einer Stiftskirche bis in die frühe Neuzeit vor, der zugleich zur Erhellung der Liturgiegeschichte der Kölner Ortskirche beiträgt. Der überzeugende interdisziplinäre Ansatz erweist sich auch hier wieder als hilfreich und weiterführend. Speziell für die liturgiehistorische Forschung ist v. a. die Edition der beiden *Libri Ordinarii* ein großer Gewinn. Es bleibt zu wünschen, dass von den nun zur Verfügung stehenden Quellen reicher Gebrauch gemacht wird und sie die weitere liturgiehistorische Arbeit befördern.

Eichstätt Jürgen Bärsch

Jewett, Robert / **Wangerin**, Ole: **Mission und Verführung**. Amerikas religiöser Weg in vier Jahrhunderten. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2008. 341 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–525–54002–2.

Die Vf. bezeugen eine wohltuend kritische Distanz gegenüber den oft befremdenden Implikationen US-amerikanischer religiöser Erfahrungen für die Politik der USA gegenüber den „Anderen": *dissenters* im Innern, Gegnern/Feinden im Äußeren (Fragen von Gewaltanwendung, Krieg und Frieden). Der Buchtitel deutet dieses Phänomen treffend an: Mission für Frieden-Demokratie-Christentum in der Welt und entsprechende Reformen in der amerikanischen Gesellschaft. Die Vf. fordern sehr sympathisch immer wieder: Toleranz gegenüber diesem „Anderen", den differenziert-differenzierenden Blick in amerikanischer Religion und Politik, die Abkehr von chiliastisch-apokalyptischen, kreuzzüglerischen Denkmustern insbes. in außenpolitischen Zusammenhängen als den „dunklen Seiten" religiös verankerter Politiktradition in den USA.

Diese Muster seien Folgen spezifisch US-amerikanischer religiöser Erfahrungen. Getragen – so die zentrale These – vom ausschließenden Erlösungs- und Wahrheitsanspruch religiöser und demokratischer Mission für ein tausendjähriges christliches und demokratisches Friedensreich, hätten sie die religiöse Weltsicht der USA, die geistig-moralischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer politische Entscheidungsträger agieren, und damit letztlich auch deren Handeln negativ geprägt: Sie produzieren scharfes Freund-Feind-Denken, dämonisieren den politisch-ideologischen Gegner, machen die eigene Politik kompromiss- und damit handlungsunfähig, denn Politik ist Interessenausgleich durch Kompromiss; „Politik" mutiert zum Kreuz-, ja Vernichtungszug gegen die jeweilige Inkarnation des „Bösen": Pequot-Indianer 1637, „Kommunisten" oder die Betreiber des „war on terror". Die Lieblingsgegner dieser Kritiker sind W. Wilson, J. F. Dulles, R. Reagan und G. W. Bush. Kompromiss mit „dem Bösen" ist nicht möglich, wäre Verrat an der eigenen guten Sache. Diese vielfach belegte Haltung gefährdet friedensstabilisierende internationale Institutionen und deren Basis, das internationale Recht, und militarisiert und brutalisiert Außenpolitik. Das Buch fordert dagegen Demut statt Arroganz der Macht- und Kreuzzugsmentalität – aus dem „Wissen" heraus, „dass das ungeteilte Recht Gottes vom Tod eines irakischen Kindes ebenso verletzt wird wie vom Tod eines amerikanischen Soldaten" (283, im Übrigen 125, 169, 237 und passim).

Das alles ist sympathisch (jedenfalls für ähnlich Denkende). Macht es deshalb auch ein gutes Buch (außer als Bekenntnis)? Mit Einschränkungen. Die Vf. definieren ihren Ansatz als „prophetischen Realismus", der zwar inhaltlich durch die angedeuteten Positionen, aber als Begriff theoretisch nicht präzisiert wird. Er weist aber deutliche Nähe zum klassischen (US-amerikanischen) Liberalismus in Theologie und Politik auf. Die „Helden" der Vf. sind Reinhold Niebuhr und Martin Luther King, Abraham Lincoln und George F. Kennan. Das „prophetische" Element sei die Hoffnung, Konflikte durch Kompromiss, internationale Normen und Institutionen lösen zu können (231, 248, 258f, 279). Das Buch ist kenntnisreich und informativ in der Erklärung religiöser Phänomene oder theologischer Begriffe wie der Jeremiade nicht nur als Predigttyp, sondern als Weltbild (49ff, öfter). Es bietet klärende Darstellungen der verwirrend facettenreichen, vielgestaltigen historischen Entwicklungen von Religion(en), Denominationen, Kirchen, ihrer institutionellen wie – andeutungsweise – zentralen dogmatischen Positionen, der Spaltungen und Verästelungen im ständigen Reproduktionsprozess von Religiosität, Religion und (weit über 2000) Kirchen in den USA (deren ständige Gleichsetzung mit „Amerika" ist ärgerlich), allerdings oft als handbuchartig aneinandergereihte Kurzbiographien wichtiger Theologen und Kirchenführer und Stichworte zu ihren zentralen theologischen oder politischen Positionen (z. B. 239ff). Die Entstehungsgründe, Erscheinungsformen und Folgen der Erweckungsbewegungen (Kap. 3 und 7) oder die tragische Revolte des John Brown (114ff) werden einleuchtend dargestellt. Besonders hervorzuheben ist die Analyse des seit einigen Jahrzehnten zu beobachtenden politischen Aktivismus der religiösen Fundamentalisten (243ff, 263ff). Hieraus hat der Rez. als Nicht-Theologe Gewinn gezogen. Zu den interessantesten und originellsten Passagen des Buches gehört vielleicht die Diskussion der Popkultur und ihrer Helden als Ersatzreligion (219), ein Thema, das weiter zu verfolgen sich lohnen würde. Kritisch anzumerken wäre (das Buch ist ja nicht in erster Linie für Theologen geschrieben), dass ein zentraler Begriff wie Evangelikalismus erst auf S. 157 mit einer halbseitigen (nachträglich eingefügten?) Fußnote (Nr. 173) nicht sehr erfolgreich erklärt wird; „Dispensationalismus" bleibt ohne Erklärung (282).

Die oben angedeuteten Einschränkungen beziehen sich aber v. a. auf die von den Vf.n ausdrücklich thematisierte Wechselwirkung zwischen den religiös-theologischen Entwicklungen und dem politischen Rahmen, in dem sie sich abspielen, sowie auf die politischen, insbes. außenpolitischen Folgen, welche jene ersteren ja angeblich hervorbringen: Kreuzzüge gegen die jeweiligen Inkarnationen des Bösen, Anderen, welche der Errichtung des (christlich-demokratischen) Millenniums immer wieder entgegenstehen. Erklärtes Ziel des Buches ist es nicht nur, Religionsgeschichte zu schreiben und darin die negativen oder positiven Aspekte der „zentrale[n] Rolle des religiösen Idealismus [...] herauszuarbeiten" (24), sondern zugleich „eine kritische Bewertung des aktuellen Einflusses der Religion auf die amerikanische Politik in ihrer historischen Entwicklung" zu geben (5).

Die Vf. gehen im Wesentlichen chronologisch vor und gliedern diese Entwicklung in drei große Kap.: von der Entstehung der englischen Kolonien auf dem nordamerikanischen Festland (den späteren USA) bis zur Mitte des 19. Jh.s, vom Bürgerkrieg bis grob 1900 und von dort bis zur Gegenwart. Dabei sprengen längerfristige Entwicklungslinien wie das die Zeitschranke 1900 überspringende *Social Gospel movement* (Kap. 2 und 3) immer wieder die Chronologie.

Es ist berechtigt und notwendig, wenn die Vf. dem neuenglischen Puritanismus besondere Aufmerksamkeit widmen. Der Puritanismus hat nun einmal auf die Entwicklung von Religion und Religiosität der englischen Kolonien und späteren USA, auf das geistig-moralische Klima, in dem gesellschaftliche und politische Entwicklungen stattfinden, prägend gewirkt. Gerade hier zeigt sich die angesprochene Ambivalenz der Arbeit. Einerseits werden die von den nonkonformistischen und non-separatistischen Puritanern in Massachusetts (aber anders die separatistischen Puritaner in Plymouth, was ganz untergeht) *intendierten* Wirkungen in die Welt hinein als *City upon the Hill, God's American Israel* usw. und die davon ausgehenden historischen Verzweigungen und Verästelungen in der religiösen Dogmatik wie im kirchlich-institutionellen Bereich gut herausgearbeitet. Letztlich geht es dem Buch jedoch immer wieder um die zwei Modi, in denen sich die aus dem Glauben an göttliche Erwähltheit und Exzeptionalismus abgeleitete „Mission" im politischen Handeln verwirklicht: einen aktiven, bis zur kriegerischen Verbreitung der eigenen Ideale gehenden Modus (Kreuzzug „to make the world safe for democracy") und einen passiven, der diese Ziele durch die beispielgebende Kraft der stets zu verbessernden eigenen Gesellschaft (Reformbewegungen) zu erreichen sucht. Alexander Hamilton nennt das im ersten Absatz des *1. Federalist Article* die Wirkung auf die Welt „by conduct and example."

Die Vf. suchen dieses Phänomen mit den theologischen Kategorien der Hoffnung auf das Millennium und die Wiederkehr Christi zu erklären: der optimistischen post-millenarischen (Christus erscheint am Ende des sich langsam aufbauenden Millenniums) und der pessimistischen prä-millenarischen Variante (das Friedensreich mit Christus kommt erst nach der entscheidenden Schlacht gegen das Böse, Armageddon nach Offenbarung des Johannes, in die Welt). Diese Begriffe werden häufig verwendet, aber erst spät knapp erklärt (106). Das theologische Argument ist geradlinig und einleuchtend. Aber unbefriedigend und gelegentlich irreführend ist die Diskussion der politischen Sphäre und ihrer Verzahnung mit der religiösen. Die Vf. tun sich schwer mit der entsprechenden Diskussion beider Weltkriege (176ff, 179, 185ff, 224ff; die Diskussion des Vetos in der UN-Satzung etwa übersieht völlig dessen „realistische" Notwendigkeit, 226). Ähnliches gilt für die schwache Vermittlung zwischen der „modernen Entrückungstheologie" und ihrem politischen Handlungsumfeld (158f, 280). Gelungen dagegen ist die entsprechende Diskussion des Kalten Krieges (232ff) oder des Vietnamkrieges (256ff) unter diesen Aspekten.

Die Vf. sehen die Puritaner in Massachusetts einerseits als frühe Demokraten und verstehen deren Regime zugleich als Theokratie. Das passt nicht zusammen. Natürlich waren sie keine „Demokraten". „If people be governors, who shall be governed?" – so deutete (ich glaube es war) Thomas Hooker eine göttlich und organisch wohlgeordnete Welt von Regierenden und Regierten. So hatte sie auch John Winthrop in seiner „City upon the Hill"-Predigt vor Augen (sein Schiff hieß übrigens Arbella und nicht „Arabella", 31). Also doch Theokraten? Abgesehen davon, dass der Begriff unklar bleibt: weder noch. Sicher spielte der protestantische Gedanke der Gleichheit der Gläubigen vor Gott eine wichtige Rolle und verstärkte die Ansätze zu Selbstregierung, Partizipation und (später) Demokratie, in der Kirche wie im politischen Bereich. Deren Entwicklung wurde aber nicht primär von religiösen Gleichheitsgedanken angestoßen, sondern von höchst pragmatischen politischen Bedürfnissen. Es ging darum, in der Extremsituation der Überlebensnot der Siedlung im politisch-sozial-rechtlichen Vakuum in Amerika möglichst viele Menschen einzubinden und zu motivieren. Die Charter von Massachusetts 1629 gab dafür die Formen und Instrumente vor und wandelte sich dabei zur politischen Verfassung, in deren Rahmen sich das Gemeinwesen konstituieren musste (Mitwirkung, Wahlen, Versammlungen usw.). Das entgeht den Vf.n, die sich auf die religiöse Seite konzentrieren. Die Charter wird überhaupt nicht erwähnt. Ähnlich konstituierten sich dieselben Menschen mit Hilfe des *covenant*-Konzeptes (inter se und mit Gott) als religiöse Gemeinde. Es handelt sich um zwei Seiten ein und desselben Prozesses. Der *Mayflower Compact* war gewiss ein religiöser *covenant* (31), aber – und das wird übersehen – auch oder sogar primär ein politischer und gesellschaftlicher Vertrag, der notwendig wurde, weil die Mayflower außerhalb des von der *Virginia Charter* zugewiesenen Siedlungsgebietes gelandet war. Der Widerspruch zur gleichzeitigen Charakterisierung als Theokratie (279f, Kap. 2) löst sich, wenn man, wie angedeutet, diese beiden Dimensionen zusammen sieht.

In der Diskussion der amerikanischen Revolution betonen die Vf. zwar deren universalistisch-expansive Dimension und ihre religiösen Wurzeln, gehen aber im Grunde von zwei getrennten Sphären des Religiösen und Politischen aus und machen nicht wirklich deutlich, dass „Säkularisation" hier im Kern bedeutet, dass die alte exzeptionalistische, universalistische und missionarische Grundhaltung nur eine neue, „zeitgemäße" säkulare Sprache spricht, aber im Grunde mit sich und ihrer Geschichte identisch bleibt. Wiederum nach Hamilton (*1. Federalist*) entscheide sich das Schicksal der Menschheit daran, ob das Verfassungsexperiment in den USA gelinge. Die amerikanische „civil religion", der in religiösen Denkmustern wurzelnde und mit ihnen argumentierende amerikanische Nationalismus, ist das Produkt, die Essenz dieser Fusion der beiden – der religiösen und politischen – Sphären. Deshalb ist unverständlich, weshalb die Vf. wiederholt Gegensätze oder Distanz zwischen Zivilreligion und Religiosität konstruieren (77ff, 83, 270, 273).

Oder: Jeffersons Religionsfreiheitsgesetz für Virginia hatte natürlich mit (aufklärerischen) Freiheits- und Toleranzgedanken zu tun (39f). Aber für den ebenso wichtigen pragmatisch-politischen Hintergrund haben die Vf. kein Gespür: In einer Zeit schon entwickelter religiöser Pluralität hätte die Identifikation des Staates mit *einer* Glaubensrichtung notwendig den auch ins Politische übergreifenden Kampf aller anderen Kirchen untereinander und mit dem Staat um dessen Anerkennung bedeutet (vgl. den zu Recht erwähnten erbitterten Streit der Quaker u. a. um gleiche Steuerprivilegien wie für die *established church* in Massachusetts). Die Äquidistanz des Staates gegenüber allen Glaubensrichtungen war insofern Voraussetzung für inneren (religiösen, gesellschaftlichen, politischen) Frieden – und für die Entwicklung von Religionsfreiheit im Sinne des *First Amendment* (s. aber 86).

Was man nach der o. e. Zielformulierung für das Buch erwarten könnte, nämlich eine Untersuchung des konkreten Einflusses der religiös-missionarischen Prämissen entweder auf einzelne *decision-makers*, auf politische Entscheidungsprozesse allgemein oder auf einzelne konkrete Entscheidungen – das sucht man indessen vergebens. Unbefriedigend in diesem Sinne bleibt, neben bereits oben erwähnten Beispielen, die Diskussion der *Manifest Destiny*-Ideologie als Begründung für die territoriale Expansion der USA im 19. Jh. (99). Immer wieder enden Kap., die bestimmte expansiv-missionarische Aspekte von Religiosität diskutieren, ohne weitere Begründung oder gar Belege (166) mit dem pauschalen Hinweis (meist in zwei oder drei kurzen, angeklebten Schlusssätzen), diese Entwicklungen führten direkt zum Irak-Krieg, zum *War on Terror* oder zur Sicherheitsdoktrin (Präventivkrieg) von 2002 (143ff, 151ff, 170f, 180, 228, 258, allgemein 43).

Noch stärker werden die Vorbehalte, wo die Vf. direkt in den Raum von Politik, Gesellschaft und Verfassung vorstoßen. Vereinzelte Missverständnisse zu rügen wäre Beckmesserei. Hier geht es aber um eine wirklich breite Palette von Irrtümern und Fehlern, die in einem Buch dieses Anspruches und Verlages nicht vorkommen sollten. Nur wenige Beispiele: Sklaven bearbeiteten „von Anfang an" (d. h. im Zusammenhang: ab 1612) die Tabakplantagen in Virginia (37). Abgesehen davon, dass die ersten Afrikaner erst 1619 im Süden landeten, ist die Frage, ob sie „von Anfang an" Sklaven waren oder die Sklaverei erst im Laufe des 17. Jh.s im Süden der späteren USA „neu erfunden" wurde, unter Fachleuten heiß umstritten. – Dass die „Verbreitung der Sklaverei durch die Verfassung [...] geographisch beschränkt" wurde, ist ganz neu (113). – Der Präsident (hier Theodore Roosevelt) „erließ weitreichende Gesetze" (zweimal 175) – das kann nur der Kongress. – Internationales Recht ist nicht „Teil unserer Gesetzgebung" (278). – Der Kellogg-Pakt 1928 war kein „Kriegsverbot" (212), sondern der unverbindliche Staatenverzicht auf den Krieg zur Lösung politischer Konflikte.

Einige Verschreiber mögen ganz amüsant sein: „steuerliche Selbstverstimmung" (85), „Feindseeligkeit" (238). Aber ihre Häufung, dazu bei fehlender Sachkenntnis, ist ärgerlich: „Hakylut" für den frühen Siedlungsprotagonisten Hakluyt im späten 16. Jh. (39), „Tuskee Institute" (gleich zweimal 218). Vielfach fehlerhafte Orthographie und Zeichensetzung, Kommata scheinen mit der Streusandbüchse über den Text verteilt. Gravierender: Belege fehlen an entscheidenden Punkten, so beim Einfluss des Religiösen auf die Politik. Oder wichtige Autoren werden aus zweiter Hand zitiert: Madison („Wären die Menschen Engel, bedürfte es keiner Regierung") nach einem obskuren politologischen Traktat (83) statt dem *51. Federalist*, O'Sullivan als Originalton für die *Manifest Destiny*-Ideologie nach Weinberg (Manifest Destiny) oder Kohn (Nationalism) statt der Democratic Revue 1842/45 (99, 137).

Zum Schluss: Was die Vf. den religiös-politischen Kreuzzüglern vorwerfen, praktizieren sie – in gemäßigt akademischem Tonfall –

selbst: In manichäischer Schwarz-Weiß-Malerei portraitieren sie ihre religiös-politischen Gegenpositionen als die dämonische, dunkle, friedensgefährdende Seite der biblischen Tradition in den USA und stellen ihr die eigene „gesunde, realistische" Dimension („prophetischen Realismus") entgegen (94, 209, 281, passim). – So schwer ist es, von den eigenen Denkkategorien zu abstrahieren.

Berlin Knud Krakau

Xibaut, Bernard: **Mgr Léon-Arthur Elchinger**. Un évêque français au Concile. Préface par Mgr Joseph Doré. – Paris: Les Éditions du Cerf 2009. 486 S. (L'histoire à vif), pb. € 39,00 ISBN: 978–2–204–08887–9

Ohne das Engagement einiger Bischöfe hätte das Zweite Vatikanische Konzil nicht gelingen können. Zu den engagiertesten Vertretern des französischen Episkopats zählte der Straßburger Koadjutor Léon-Arthur Elchinger (1908–1998). Auf seine Verdienste haben nicht nur alle größeren Darstellungen der Konzilsgeschichte hingewiesen, sondern auch der Würzburger Kirchenhistoriker Klaus Wittstadt (1936–2003) in mehreren Aufsätzen.

E., Sohn eines elsässischen Fabrikbesitzers, lernte bereits in seiner Kindheit außer seiner französischen Muttersprache auch Deutsch. Das Studium der Philosophie und Theologie zunächst in Straßburg, dann an der Gregoriana in Rom vollendete er mit dem Doktorat. 1931 wurde der Alumne von Santa Chiara zum Priester geweiht. In Straßburg erhielt E. dann einen Lehrstuhl am Priesterseminar und wirkte als Militärseelsorger. Die Zeit der deutschen Besatzung verbrachte er in Clermont-Ferrand, wohin das Straßburger Seminar verlegt worden war. In dieser Zeit stand er verfolgten Juden helfend zur Seite. Nach Kriegsende übernahm er in der Diözesanverwaltung die Verantwortung für das Schulwesen, wurde 1947 Ehrendomherr und 1958 Weihbischof und Koadjutor von Bischof Jean-Julien Weber. 1966 trat er an die Spitze des Bistums Straßburg.

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils zählte E. zu den jungen Bischöfen. Das galt sowohl dem Lebensalter nach wie auch bzgl. seiner bischöflichen Amtszeit. Als Koadjutor besaß er den Vorteil, sich während der Konzilsberatungen nicht auch noch um die Verwaltung seiner Diözese sorgen zu müssen. Durch sein Studium und die eigene akademische Lehrtätigkeit verfügte E. über eine breite theologische Basis. Besonders zugute kam ihm die Zweisprachigkeit: E. wurde zum Mittelsmann, wenn es während des Konzils galt, gemeinsame Initiativen von deutschsprachigen und frankophonen Bischöfen zu entwickeln. Er wirkte jedoch nicht nur im Hintergrund. Dreimal in schriftlicher und 13 Mal in mündlicher Form intervenierte er in der Konzilsaula, häufiger als fast alle anderen französischen Bischöfe. Diesen Einlassungen gingen jeweils ausführliche Beratungen mit deutschen und französischen Theologen voraus. Manchmal versuchten Konzilsberater auch, E. und andere Bischöfe in der Aula zu ihrem Sprachrohr zu machen. Souverän entschied der Weihbischof jedoch selbst, welche Themen er besetzen wollte. Gerne griff er Anregungen auf, konnte sie aber auch weiterentwickeln und eigene Schwerpunkte setzen. Da er über keinen ständigen theologischen Berater verfügte, nutzte er die Kompetenz mehrerer Experten, insbesondere des Oratorianers Louis Bouyer, des Jesuiten Prosper Monier sowie der Dominikaner Yves Congar, Henri-Marie Feret und Pierre-André Liégé. Von letzterem bewahrte E. einen Sonderdruck mit dem Titel „La catéchèse de l'Église à l'heure de Vatican II" auf, den X. (149) nicht bibliographieren konnte. Der Artikel ist in der Zeitschrift „Catéchèse" 3 (1963), Nr. 13, 393–400 erschienen.

In der Konzilsaula gelang es E., sich durch seine geschickte Rhetorik viel Aufmerksamkeit zu verschaffen. Er äußerte sich zu liturgischen Fragen, zu Anthropologie und Erziehung, bevorzugt aber zur Ekklesiologie und – damit zusammenhängend – zum Schema XIII: „Die Kirche in der Welt von heute". Aufsehen erregte seine Forderung nach einer Rehabilitation Galileis. Ferner setzte er sich für den jüdisch-christlichen Dialog ein und warb für die Anliegen der Ökumene.

Xibaut, Präsident der „Société d'Histoire de l'Église d'Alsace", untersucht nicht nur Entstehung und Inhalt von E.s Interventionen, sondern auch deren „Wirkungsgeschichte", insbes. die Rezeption in der Literatur. Entsprechend verteilt er die zwölf Kap. seiner Untersuchung elegant auf drei Abschnitte: Was gesagt wurde, was verstanden wurde, was behalten wurde. Im ersten Abschnitt stellt er einzelne Beiträge E.s vor, skizziert die ihnen zugrunde liegende Theologie und forscht nach möglichen Quellen. Im folgenden Teil stellt X. vor, wie die großen theologischen Kommentare (Reihe „Unam Sanctam", Konzilbände des LThK), zeitgenössische Berichterstatter (Giovanni Caprile, Xavier Rynne, Carlo Falconi, Antoine Wenger, René Laurentin, Henri Fesquet, Yves Congar), die „Documentation Catholique" sowie einige am Konzil beteiligte Theologen in ihren Tagebüchern (Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Pierre Haubtmann) über E.s Engagement berichten. Im dritten Abschnitt geht es um die Rückschau auf das Konzil. Hier kommt E., der in mehreren Publikationen über die Konzilszeit berichtete, selbst zu Wort. Ferner stellt X. zusammen, was die fünfbändige französische Ausgabe der von Giuseppe Alberigo hg. „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (1997–2005) zu E. weiß. Außerdem hat X. einige Zeitzeugen befragt, nämlich Bischof Jean Vilnet von Saint-Dié, Prof. Raymond Winling, der E.s Nachlass ordnete, sowie aus E.s unmittelbarer Umgebung seinen Sekretär Jean-Paul Zimmermann, seine Sekretärin Odile Kuhn und seinen Neffen Marc Elchinger. En passant wertet der Vf. auch weitere Quellen und Literatur aus, etwa Hans Küngs Autobiographie und selbstverständlich die Forschungen Klaus Wittstadts.

Dem Bd. ist ein Fototeil beigegeben, der im Wesentlichen Aufnahmen enthält, die E. während der Konzilszeit in Rom zeigen. Im Anhang findet sich eine tabellarische Chronologie zu E.s Teilnahme am Konzil. Der Bd. schließt mit einem ausführlichen Verzeichnis der ungedruckten und gedruckten Quellen sowie einem überaus knappen Personenregister.

X.s Darstellung geht allen Einzelheiten mit akribischer Genauigkeit nach. Die dreiteilige Gliederung wirkt auf den ersten Blick bestechend; sie führt jedoch zu häufigen Wiederholungen. Während der Vf. die einzelnen Quellen ausgiebig und kritisch würdigt, gelingt es ihm doch nicht, die Masse der Informationen zu einer wirklichen Geschichte von E.s Beteiligung am Konzil und deren späterer Würdigung zusammenzufügen. Verdienstvoll ist der Nachweis, dass E. wie kaum ein anderer französischer Bischof engen Kontakt zu führenden Theologen hielt und die Zeit zwischen den Sitzungsperioden des Konzils nutzte, um die neuen Fragestellungen intensiv zu studieren.

Billerbeck Marcel Albert

Philosophie

Evers, Dirk: **Gott und mögliche Welten**. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XII) 438 S. (Religion in Philosophy and Theology, 20), pb. € 69,00 ISBN 978–3–16–148885–6

Dirk Evers präsentiert mit seinem Buch „Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche" eine detaillierte Studie über die von Leibniz inspirierte Debatte der gegenwärtigen analytischen Philosophie um mögliche Welten und ihre theologischen Implikationen. Seine von Eberhard Jüngel und Eilert Herms begutachtete Untersuchung wurde von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen 2005 als Habil.schrift angenommen.

Das Buch gliedert sich in drei Kap. Das erste Kap. „Leibniz' mögliche Welten" (5–120) bietet eine Einführung in die modallogisch angelegte Metaphysik von Leibniz, der für E. als „Vater der modernen formalen Logik" gilt (1). Im ersten Abschnitt (5–24) skizziert E. die Bedeutung der logischen Modalitäten des Notwendigen, Möglichen, Unmöglichen und Kontingenten bei Leibniz, unterscheidet dann zwischen logischen und ontologischen Modalitäten und kommt so zu einem dreifach gestuften Begriff von Möglichkeit, mit dem philosophisch ein Schöpfungsszenario für den Willen Gottes zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und kontingenten Tatsachenwahrheiten deutlich wird. Im zweiten Abschnitt (24–31) umreißt E. Leibniz' Konzept einer möglichen Welt als ein maximales Ganzes miteinander kompossibler Entitäten. Aus der Fülle dieser sich wechselseitig ausschließenden möglichen Welten wählt Gott als transzendenter Schöpfer diejenige aus, die in seinem Vergleich allein verdient, verwirklicht zu werden. Im dritten Abschnitt (31–75) wird Leibniz' Gottesbegriff im Hinblick auf die Bestimmungsgründe der Schöpfung genauer analysiert. Auch der göttliche Wille ist Leibniz zufolge nicht willkürlich, sondern durch Gründe bestimmt. Gemäß dem *principium contradictionis* kann der göttliche Wille das logisch Unmögliche nicht möglich machen und gemäß dem *principium rationis sufficientis* ist Gott durch eine zwar nicht absolute, aber doch moralische Notwendigkeit bestimmt. Diese *necessitas moralis Dei ad optimum* zwingt Gott zwar nicht in strengem Sinne, aber sie bewegt ihn dazu, aus der Fülle der möglichen Welten die beste kalkulierend zu wählen und diese mit einem Minimum an unvermeidbaren Übeln zu verwirklichen. E. zeigt, dass das Übel für Leibniz seinen materialen Grund nicht in Gott hat, sondern in der Beschränktheit der Geschöpfe. Im vierten Abschnitt (75–104) entfaltet E. Leibniz' Begriff des Geschöpfes im Kontext der Monadenlehre und im Verhältnis der möglichen Welten im Sinne einer weltenübergreifenden Ähnlichkeits-Beziehung. Im fünften Abschnitt (104–111) geht es um eine Bewertung der Leibniz'schen Theodizee, im sechsten Abschnitt (111–120) um eine Zusammenfassung und theologische Kritik an Leibniz' Modalmetaphysik, die sich v. a. an der aus christlicher Sicht bei Leibniz fehlenden Bejahung des einzelnen Geschöpfes entzündet.

Das zweite Kap. „Modale Logiken" (121–264) zeigt auf, in welcher Weise die moderne Semantik möglicher Welten über Leibniz' Modalmetaphysik hinausgeht und neue Konzeptionen der Bereiche der Analyse von (hier primär alethischen) Modalitäten entwirft. Im ersten Abschnitt (123–152) skizziert E. die Herausbildung der formalen Modallogik aus der nicht-modalisierten Aussagen- und Prädikatenlogik. Dabei wird detailliert gezeigt, wie etwa die Voraussetzung unterschiedlich starker Modalbegriffe zu den verschiedenen modallogischen Systemen führt. Weiterhin diskutiert E. die umstrittene Anwendung von Quantoren auf Modalaussagen im Kontext der sog. Barcan-Formel. Im zweiten Abschnitt (152–253) stellt E. zunächst Quines Kritik an der Modallogik vor, d. h. seinen Vorwurf der referentiellen Undurchsichtigkeit und der Verhaftung am Essentialismus. Im Anschluss werden ausführlich vier modallogische Modelle vorgestellt: zunächst David Lewis' modaler Realismus, dann Saul Kripkes kausale Referenztheorie und ihre modallogischen Implikationen, danach Alvin Plantingas Modalmetaphysik mit ihrer Reformulierung des ontologischen Arguments, schließlich die v. a. auf Jon Barwise zurückgehende Situationssemantik, die sich als Alternative zur Semantik möglicher Welten versteht. Im dritten Abschnitt (253–264) bietet E. eine Zusammenfassung der erörterten Theorien und einen Ausblick.

Im dritten Kap. (263–412) versucht E., in kritischer Auseinandersetzung mit den vorgestellten Entwürfen die Anwendbarkeit modallogischer Kategorien für die christliche Theologie zu prüfen und, wo es in seiner Sicht möglich und sinnvoll ist, fruchtbar zu machen. Im ersten Abschnitt (266–291) analysiert E. die Konsequenzen dieser Debatten für den Glauben an Gott als Grund des Möglichen und Wirklichen. Nach einem kurzen geschichtlichen Abriss der Positionen von Descartes, Leibniz, Kant, Heinrich Scholz, Nicolai Hartmann und Eberhard Jüngel zur Frage nach Gott als einem *ens per se necessarium* kommt E. zum Schluss, dass Gott als der Grund des Seienden nicht notwendig, sondern – mit einer Formulierung von Jüngel – „mehr als notwendig" sei (288). Weiterhin kritisiert E. Leibniz' Modalmetaphysik, da sie eine der christlichen Theologie widersprechende Marginalisierung des Geschöpfes im göttlichen Kalkül der Weltenwahl einschließe. Schließlich geht er kritisch auf die modallogischen Rekonstruktionen des ontologischen Arguments von Hartshorne und Plantinga ein, indem er die Schwächen des modallogischen Systems S_5 aufweist und auf die Austauschbarkeit der Prämisse der *Möglichkeit der Existenz Gottes* mit der gegenteiligen Prämisse der *Möglichkeit der Nichtexistenz Gottes* aufmerksam macht. Im zweiten Abschnitt (331–361) fragt E. nach der Bedeutung des Möglichen für unser Verständnis der Wirklichkeit und entwickelt eine Alltagsontologie der Begriffe „Welt", „Gegenstand", „Individuum" und „Person". Im dritten Abschnitt (362–408) wird in Rekurs auf Logiken epistemischer Modalitäten (Hintikka, v. Kutschera, Lentzen) versucht, einen dem christlichen Verständnis angemessenen Begriff des religiösen Glaubens zu entwerfen. Dieser Glaubensbegriff wird nun in Anschlag gebracht, um kritisch auf Plantingas Religionsphilosophie einzugehen, und zwar zuerst im Hinblick auf Plantingas Verständnis des religiösen Glaubens als „warranted true belief" und danach auf dessen *Free Will Defense*. Plantingas Glaubensmodell wirft E. Beliebigkeit vor, insofern damit auch Aberglaube als gerechtfertigt ausgewiesen werden könne. Plantingas *Free Will Defense* hält E. gleichfalls für unbefriedigend, da die von diesem aufgezeigte logische Konsistenz der Existenz des Übels mit der Existenz eines guten und allmächtigen Gottes zu schwach sei, um zu vermeiden, dass, wie bei Nietzsche, bereits die Frage nach dem Grund des Übels als metaphysisches Scheinproblem entlarvt werde. Im letzten Abschnitt (408–412) stellt E. einen kurzen Rückblick auf den Argumentationsgang dar. Es folgen ein Literaturverzeichnis, ein Namens- und ein Sachregister.

E.s Untersuchung ist von hoher Sachkompetenz und souveräner Kenntnis der aktuellen Diskussionslage der Modallogik geprägt. Seine Ausführungen sind präzise und erlauben einen angemessenen Nachvollzug der dargestellten Positionen und Argumente. Die Arbeit ist gut strukturiert und frei von orthografischen Fehlern. Allerdings erfordert die Lektüre grundlegende philosophische Vorkenntnisse. Insbes. das zweite Kap. setzt, wie E. vorausschickt, Kenntnisse der Formalisierungen der Aussagen- und Prädikatenlogik voraus. In Kürze seien einige kritische Punkte an E.s Ausführungen hervorgehoben:

(a) Schon vor Leibniz ist es Johannes Duns Scotus, der die Modalitäten des Notwendigen und Möglichen im Rahmen seiner Metaphysik gegenüber der Aristotelischen Tradition neu bedenkt und damit für entscheidende Fragestellungen der modernen Modallogik ein neues Fundament legt. Scotus wird bei E. leider nur beiläufig erwähnt. Gerade für E.s Thema der Beziehung der Rede von möglichen Welten zur Gottesfrage hätte eine zumindest kurze Darstellung der Positionen vor Leibniz schärfer die Herausforderungen akzentuieren können, die christliche Überlegungen zur Modalmetaphysik überhaupt erst motiviert hatten. Die entsprechende Literatur zur Genese der Semantik möglicher Welten fehlt (etwa T. Ramelow, S. J. Dick).

(b) Problematisch erscheint E.s Rückgriff auf die auch innerhalb der ev. Theologie (W. Pannenberg, J. Rohls) umstrittene Formulierung Jüngels, dass Gott nicht notwendig, sondern „mehr als notwendig" sei. Zunächst wird auch bei E. nicht klar, was unter dieser Formulierung genau zu verstehen ist, deren logische Schwierigkeit schon Jüngel selbst eingeräumt hat. An dieser Stelle vermisst man die bei E. sonst so vorbildliche Bemühung um Präzision und Differenziertheit. E. bezieht sich hier ganz auf Jüngel, der in *Gott als Geheimnis der Welt* mehrere Gründe für seine Formulierung anführt. Diese kritisch zu sichten, ist hier nicht der Ort. Wie gerade die analytische Religionsphilosophie heute zeigt, ist auch nach Kant ein recht verstandener Begriff von metaphysischer Notwendigkeit philosophisch möglich, der die theologischen Einsichten der Transzendenz Gottes und der Abhängigkeit der Schöpfung von Gott nicht verdunkelt. Es ist deshalb bedauerlich, dass E. keinen Hinweis auf die breite Literatur zum Thema „divine necessity" bietet (vgl. allein R. Swinburne). Eine stärkere Berücksichtigung dieser Debatten hätte für die philosophisch und theologisch bedenkliche Formel, dass Gott „mehr als notwendig" sei, ein Korrektiv sein können.

(c) Ein grundlegendes Thema der abendländischen Gotteslehre, das in der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie im Kontext der Logik möglicher Welten kontrovers diskutiert wird, fehlt in E.s Untersuchung: der auf Luis de Molina zurückgehende Versuch, mittels der Annahme einer *scientia media* Gottes das Problem der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Willensfreiheit zu lösen. Dabei greifen die heutigen Verfechter des Molinismus auf das Konzept möglicher Welten zurück: Gegeben, dass Gott will, dass Akteur *A x* tut, dann weiß er, insofern er über ‚mittleres Wissen' verfügt, wie alle Menschen, und damit auch *A*, sich in allen möglichen Situationen entscheiden würden. Will Gott nun, dass *A x* tut, kann er aus dem Reich der von ihm vor dem Schöpfungsakt erkannten möglichen Welten genau diejenige aktualisieren, in der die Rahmenbedingungen gegeben sind, dass sich *A* frei für *x* entscheidet. Die Fragen, ob Gott eine solche *scientia media* zugeschrieben werden kann und ob kontrafaktischen Konditionalsätzen überhaupt ein Wahrheitswert zukommt, sind höchst umstritten. Der Begriff *scientia media* wird von E. nur zweimal erwähnt (60, 102), ohne dass die damit verbundenen gegenwärtigen Problemstellungen erörtert werden. Auch wenn man nicht von E. verlangen kann, alle Diskussionen im Umfeld seines Themas anzusprechen, erscheint mir eine Stellungnahme zur heutigen Rezeption der *scientia media* im Hinblick auf die Frage „Gott und mögliche Welten" als unverzichtbar.

(d) E.s Bewertung der Position Plantingas ist einseitig und ergänzungsbedürftig. Bei der Kritik an Plantingas Rekonstruktion des ontologischen Arguments wiederholt E. nur einen schon von Plantinga selbst und auch von frühen Kritikern angeführten Einwand und verkennt den rein defensiven Status von dessen Religionsphilosophie. Ähnliches gilt für die Kritik an Plantingas Modell der *Free Will Defense*: Selbst von atheistischen Religionsphilosophen wird eingestanden, dass Plantingas Ausführungen die bis zu dieser Zeit rein auf das *logical problem of evil* fokussierte Diskussion zwischen theistischen und atheistischen Philosophen beendet haben. Unbestritten liegt darin ein Gewinn für die christlich orientierte Religionsphilosophie, was jedoch bei E. nicht erwähnt wird. Zudem geht E. auch hier nicht auf den epistemischen Status von Plantingas Ansatz ein: Es geht diesem gar nicht um eine Theodizee, sondern rein um eine *defense*, die apologetisch nicht mehr als die Plausibilität und Haltbarkeit des christlichen Glaubens an einen guten und allmächtigen Gott zu zeigen beansprucht. Natürlich kann man dies kritisieren. Doch es ist zu wenig, Plantingas Überlegungen aus einer praktisch motivierten und vom Einspruch gegenüber dem Leid inspirierten Position – die zwar aus christlicher Sicht authentisch sein mag, aber selbst auch nicht um die Herausforderung einer intellektuellen Rechtfertigung des Übels herumkommt – als „abstrakt" zu verwerfen (406–408).

Diese Kritikpunkte sollen die Qualität des Buches nicht schmälern. E.s Untersuchung ist jedem zu empfehlen, der sich aus religionsphilosophischer Perspektive für die Frage nach möglichen Welten interessiert. Auch wenn man sicherlich über E.s Analysen gerade im dritten Kap. kontrovers diskutieren kann, liegt doch in seiner Untersuchung ein hoher Gewinn für die Theologie, insofern die christliche Rede von Gottes Möglichkeiten angesichts der Wirklichkeit der Schöpfung begrifflich präziser gefasst und im Kontext des Anspruchs der gegenwärtigen Philosophie besser verortet werden kann.

Paderborn Bernd Irlenborn

Appel, Kurt: **Zeit und Gott**. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008. 338 S., kt € 39,90 ISBN: 979–3–506–76438–6

Die Zeit ist nicht allein ein philosophisches Thema, sondern auch ein zentrales Thema der Theologie, etwa im Blick auf das Offenbarungs- und Erlösungshandeln Gottes und seine Menschwerdung in der Geschichte. Der Vf. versteht dies allerdings nicht allein als Offenbarung und Eröffnung Gottes in der Zeit, sondern als Offenbarung und Eröffnung Gottes der Zeit und umgekehrt die Zeit als Offenbarung und Eröffnung Gottes. Daraus ergeben sich jedoch, so Appel, zwei theologische Aufgaben: zum einen die radikale Verabschiedung des Mythos eines chronologisch-quantitativen Zeitverständnisses sowie der „schlechten Unendlichkeit" einer ewig dahinfließenden Zeit „ohne Finale" (J. B. Metz), zum anderen die Bestimmung der Dialektik von Zeit und Ewigkeit bzw. von Zukunft und Vergangenheit. Die Ewigkeit dürfe nicht als das Andere der Zeit dieser entgegengesetzt werden – im Sinne einer immer noch chronologisch gedachten eschatologischen Unterbrechung der verfließenden Zeit durch die Ewigkeit – oder gar als zeittilgende Erlösung aus der Zeit bestimmt werden (bis hin zum Gedanken des „nunc stans", der ewigen Gegenwart des Göttlichen), bedeute dies doch letztlich die Naturalisierung Gottes. Diese Sistierung der Zeit, sei es durch den Gedanken des ewigen Verflie-

ßens der Zeit ins Unendliche hinein, sei es durch die Auflösung der Zeit in das „ewige Jetzt" Gottes bzw. der Natur, werde, so der Vf., heute häufig durch ein säkulares Surrogat ersetzt: durch die virtuelle und durchtechnisierte Welt und den Willen zur ewigen Wiederholung, der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die den Menschen als freies Subjekt verschlinge. Eine theologische Reflexion der Zeit hat somit ein Mehrfaches zu vermeiden: das Bild einer rein chronologischen, ins Unendliche weiterlaufenden Zeit (und dies in Bezug auf die Unterscheidung des Begriffs des Absoluten von demjenigen der ‚leeren Unendlichkeit'), damit verknüpft auch das Sistieren der Dialektik von Zeit und menschlicher Freiheit durch die Vorstellung der ewigen Wiederkehr des Gleichen, und das undialektische Bild einer statischen und eingefrorenen Ewigkeit als „Hinterwelt" bzw. „Jenseits" der Zeit. Ebenso zu vermeiden ist die Sistierung der Dialektik von Zeit und Ewigkeit zugunsten der Zeit und damit die Verabsolutierung der Zeitlichkeit – eine Perspektive, die A. v. a. bei Heidegger gegeben sieht: Hier droht die Preisgabe der Toten, die auf keine Erlösung mehr hoffen könnten. Das Gleiche droht jedoch, so der Vf., wenn Erlösung rein innerweltlich-chronologisch im Sinne eines Fortschreitens der Geschichte gedeutet wird, wie dies in der Geschichtsphilosophie Hegels der Fall ist: Geschichte wird hier zur Geschichte der Sieger und Durchgekommenen, und die Toten, die Opfer der Geschichte, bleiben auf der Strecke.

A. sieht die Möglichkeit eines theologischen Zeitbegriffs, der die genannten Fallen meidet, in der dialektischen Vermittlung von Zeit und Offenbarung/Eröffnung Gottes gegeben, um so aufzuzeigen, dass die Zeit ihre Tiefenstruktur im Heilsgeschehen selbst hat: „Daraus wird sich ergeben, dass die chronologische Zeit von einer näher zu bestimmenden (biblischen) Heilsgeschichte als deren *Anfang, ‚Mitte' und Finale* eingefasst ist, insoweit diese wiederum offen ist für je neue geschichtliche Zukunft. Anders formuliert: Das Heil der geoffenbarten ‚geschlossenen' Zeit ist unerschwinglich ohne das – vor dem Hintergrund dieses Heilsgeschehens nicht mehr zernichtenden – In-die-Fremde-Gehen eines je neuen Aufbruchs in den Horizont des Anderen." (24) Die Zeit ist so „nur in der Spannweite des ‚UND' von Zeit und Ewigkeit, Immanenz und Transzendenz, Natur und Gnade etc. zu besprechen [...], wobei der Wegfall einer der beiden Sphären auch die Sistierung des Menschen bedeutete" (25). Dabei knüpft der Vf. explizit an Überlegungen von Hegel und Schelling zur Dialektik von Zeit und Ewigkeit an.

In einem ersten Teil seiner Abhandlung nähert sich der Vf. seiner eigenen These im kritischen Durchgang durch die Zeitbegriffe Leibniz', Kants und Heideggers an. Leibniz sei es zwar gelungen, die Zeit mit dem Gedanken des Heilswillens Gottes zu verknüpfen, und dies dadurch, dass er den Anfang der Schöpfung zugleich als Anfang der Zeit und diesen Anfang wiederum als Anfangen Gottes denkt. Ihr Ende ist der Übergang in die Ewigkeit. Doch bei Leibniz werde die Dialektik von Zeit und Ewigkeit zugunsten der Ewigkeit sistiert, und damit werde Zeit noch nicht als freiheitseröffnende Offenbarung Gottes gedacht, sondern mit der Sistierung der Zeit auch die menschliche Freiheit naturiert. Kant dagegen habe den Anfang der Schöpfung aus dem Kontext der Naturkausalität herausgelöst und so den Gedanken einer durch Freiheit gezeitigten Zeit formuliert. Zugleich habe er Gott und Freiheit als Postulate der praktischen Vernunft bestimmt und so die Realität Gottes nicht mehr ontologisch, sondern wesentlich praktisch gefasst. Das hat Folgen für den Zeitbegriff, nicht nur im Blick auf die Bestimmung der Zeit als transzendentale Anschauungsform in der „Kritik der reinen Vernunft", sondern auch im Blick auf die Bestimmung der Zeit als Zeitigung der Freiheit in praktischer Hinsicht. Doch auch Kants Zeitbegriff ist dem Vf. zufolge defizitär, da die Vernunftideen Gott, Welt und Ich zwar entsubstanzialisiert seien, dennoch aber noch nicht ihren Charakter der Gegenständlichkeit abgelegt hätten. Außerdem bleibe bei Kant die gesamte Anerkennungsproblematik unterbelichtet. Heidegger wiederum habe zwar in bestechender Art und Weise die Endlichkeit und Zeitlichkeit der Existenz reflektiert: Das Dasein ist ein Transzendieren ohne Transzendenz im „Sein zum Tode" hin; es ist sich immer schon vorweg, ohne jemals einen bestimmten Ort zu erreichen. Solcherart bestimmt ist das Dasein bei Heidegger ortlos, un-heimlich, unbehaust, ins In-der-Welt-sein geworfen und so prinzipiell auf Erden „zu Gast". Dabei vernachlässige Heidegger jedoch die Hoffnung auf eine Zeit, die Lebende und Tote umfasst, eine Zeit, deren Moment die Ewigkeit ist: als Durchbruch des Todes in der Hoffnung auf die Verheißung des Lebens auch für die Toten, die Opfer der Geschichte.

Der zweite, umfangreichere Teil des Werkes widmet sich einer detaillierten Analyse und Kritik des Zeitbegriffs in der Offenbarungsphilosophie Schellings und der spekulativen Philosophie Hegels. Der Vf. geht zunächst auf Schellings Bemühen ein, gerade im Blick auf die Todesproblematik Gott als schöpferischen Anfang und als Mitte der Zeit zu denken sowie als Möglichkeitsbedingung eines u-topos der Zeit, des die Zeit beschließenden und eröffnenden Eschatons. Dieser u-topos zeigt sich in jedem Hervortreten Gottes ins Außergöttliche, insbes. in der Geschichte Jesu, der kenotisch in Freiheit vom göttlich gesetzten Sein ablässt und so den Tod überwindet. Danach knüpft A. v. a. an Hegels Ausführungen zur Anerkennungsproblematik an und deutet die Anerkennung des Anderen als Freigabe der Zeit, in der auch menschliche Freiheit denkbar werde. In der Aufhebung der Reflexion werde auf einen substanziellen Ort im Sinne einer Selbstfundierung des Ichs verzichtet und genau darin die Offenbarung/Eröffnung eines Anderen als Anfang der Zeit empfangen: Zeit werde als Anfang des Anderen gewahr. A. schließt hier nun theologisch an und interpretiert dies als sich entäußernde Offenbarung/Eröffnung Gottes nicht nur in der Zeit, sondern der Zeit: *„Dabei offenbart sich Gott als der ‚andere Ort', d. h. als die diese Iche verbindende Ortlosigkeit des Sich-anders-Werdens, in die alle Substanz untergeht und als nicht vergegenständlichbares Subjekt, d. h. als Ich ‚vor' dem Ich aufersteht, das als diese reine negative Bewegung die Spannung der sich jeder Präsenz entziehenden Zeit ist."* (322) Genau dies vollzieht sich, so A., in Jesus von Nazareth. In einer kurzen, abschließenden Skizze kennzeichnet der Vf. die Zeit im Sinne der Eröffnung Gottes als Tiefendimension der Liturgie, insbes. der Eucharistie, wobei er hier erneut an Hegel anknüpft.

Mit seinem Buch hat der Vf. in der Tat ein zentrales Thema auch der Theologie reflektiert und dabei auch zu Recht die Probleme benannt, die eine theologische Reflexion der Zeit mit sich führt. Seine These der notwendigen dialektischen Vermittlung von Zeit und Ewigkeit ist überzeugend, sein Durchgang durch verschiedene philosophische Stationen des Zeitverständnisses luzide, seine Analyse von Schelling und Hegel bestechend in ihrer Genauigkeit und Innovativität. Allerdings ist zu fragen, ob die angestrebte Dialektik von Zeit und Ewigkeit tatsächlich so affirmativ insbes. an Hegel anschließen kann wie vom Vf. beabsichtigt, oder ob es hier nicht doch auch anderer Bezugspunkte denn allein der beiden idealistischen Philosophien von Hegel und Schelling bedürfte: Liest der Vf. Hegel nicht doch schon zu sehr quasi „alteritätstheoretisch" und schwächt so die identitätslogischen Gehalte der spekulativen Philosophie Hegels, die etwa Adorno in seiner Kritik der Hegelschen Philosophie herausgestellt hatte, und die etwa auch Levinas gerade als Beispiel eines Denkens der „Totalität" (im Unterschied zum Unendlichen) kritisiert hatte, zu sehr ab? Wie verträgt es sich etwa mit dem Gedanken der „bestimmten Negation" als zentralem Moment der Hegelschen Dialektik, und wie mit der Bestimmung des absoluten Geistes eben als – wenn auch im Prozess des Selbstbewusstseins, der Anerkennung und der Geschichte und damit im Durchgang durch die Entzweiung, die Unterschiede und Widersprüche zu sich selbst kommenden – Absoluten, und d. h. auch: als Prinzip, als „Grund im Bewusstsein" und solcherart als Prinzip der Erkenntnis, des Seins, der Geschichte, wenn A. schreibt: „Die dialektische Methode ist eine radikale Verzeitlichung des Denkens, weil durch sie jede positivierende Verortung aufgehoben wird. Wir könnten [...] das ‚Innere der Dinge' als absoluten Unterschied, d. h. als Negativität der Substanz, die ebensosehr Subjekt ist, erkennen. Damit hob sich jede Möglichkeit, von einem positivierten Anfang oder einem Prinzip auszugehen, auf, ebenso die Möglichkeit, ein solches Prinzip perennierend anzustreben." (322) Wird das Besondere, der Unterschied, ja damit auch die Geschichte und mit ihr das einzelne Selbstbewusstsein auch und gerade des Anderen, in und bei dem das Absolute zu sich selbst kommt, von Hegel nicht als zwar notwendiges, aber doch letztlich aufzuhebendes Moment des Einen und Allgemeinen gefasst und damit gerade nicht als absolut und als eigenständig, und schlägt dies nicht auch auf die Anerkennungsproblematik durch, die dann womöglich gerade nicht als Eröffnung des Anderen interpretiert werden kann? Und trifft es tatsächlich Hegels Verständnis einer sich in einem bestimmten geistigen Geschehen authentischen Gottesbegegnung, wenn A. ausführt: „Diese erfordert ein radikales Ablassen von allen Geltungsansprüchen bis hin zur Aufgabe der eigenen noetischen und sittlichen Substanz, die sich in der Erkenntnis zeigt, dass es keinen absoluten, gesicherten ‚Ort' gibt – schon gar nicht das ‚Ich' –, auf den ich mich zurückziehen kann, um den Anderen einem Urteil zu unterziehen. [...] Ich erkenne, dass der Andere einem geistigen Geschehen unterliegt, über welches er nicht verfügen kann und begreife in dieser Sicht des Anderen, dass auch mein Ort keine absolute Position ist, sondern durch und durch (kulturell und sprachlich) bestimmtes Geschehen, welches meiner Verfügbarkeit entzogen ist [...]. Dieses Wissen ist das ‚Im-Anderen-bei-sich-Sein', welches also gerade keine narzisstische Figur ist, sondern die Erkenntnis, dass im Fehlen einer absoluten Position der Andere und Ich ‚Ortlosigkeit des Anderen' sind." (ebd.) Schimmert hier nicht eher Adornos „Negative Dialektik" denn Hegels „Phänomenologie des Geistes" durch?

Kritisch anzumerken ist auch, dass der Abschlussteil des Buches und damit die explizit theologische Ausfaltung der eigenen These mit 16 Seiten im Vergleich zum Gesamtumfang des Buches äußerst knapp ausgefallen sind. So wirkt hier manches eher erratisch, teilweise sprunghaft, denn ausführlich vorgestellt und begründet, so etwa die Applikation der Dialektik von Zeit und Ewigkeit auf das Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes im Sinne einer Deutung der Zeit als Eröffnung Gottes, v. a. aber die das Buch abschließende Anknüpfung an das eucharistische Hochgebet und dessen Teile der

Anamnesis, der Epiklese und der Doxologie, die in ihrer Kürze und in der Unvermitteltheit des Schlusses des gesamten Buches den Eindruck vermitteln, dass der Vf. in seiner Abhandlung über die Zeit am Ende leider selbst unter den Druck derselben geraten ist. Dennoch aber handelt es sich gerade für philosophisch interessierte Theologinnen und Theologen um ein innovatives und spannendes Buch, das ein Desiderat der fundamentaltheologischen Reflexion auf hohem philosophischen wie theologischen Niveau überzeugend durchdenkt und das einen Lösungsweg bzgl. der Zeitproblematik vorstellt, der zur kontroversen Diskussion einlädt.

Köln Saskia Wendel

McGrath, Sean J.: **Heidegger**. A (Very) Critical Introduction. – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K: Eerdmans 2008. (XII) 131 S., pb. $ 16,00 / £ 10,99 ISBN: 978–0–8028–6007–1

S. J. McGrath's book is published under the auspices of a Centre of Theology and Philosophy which aims, among other things, at the 'construction of a rich Catholic humanism'. McGrath is thus particularly concerned with Heidegger's religious beliefs and also with his political attitudes and activities. His account of these aspects of Heidegger is unremittingly hostile, despite his admiration for his philosophy. McGrath's case against Heidegger runs as follows: He was essentially a religious thinker, but he engaged in a life-long conflict with Christianity. This stemmed initially from abandonment of his native Catholicism in favour of a radical Protestantism, Luther's 'theology of the cross', according to which fallen human beings have no natural desire for God and no rational access to Him in the absence of revelation. Heidegger's Lutheranism accounts for the exclusion of religion and God from *Being and Time*. This exclusion is confirmed by the temporality and finitude of being, leaving no room for an infinite and eternal creator. Heidegger's rejection of 'Christian humanism' left him with ethical views that made him an easy prey for Nazism: elitism and contempt for the common, anti-liberalism, and a collectivist denial of the value and dignity of the human individual. All this is protected from critical scrutiny by Heidegger's distinctions between the 'ontological' and the 'ontic', between the 'existential' and the 'existentiell'. Heidegger claims that philosophy should consider ontological matters, not ontic ones, and with regard to the human being only *existential* matters (such as our ability to make choices), not *existentiell* ones (such as the Christian faith that we may or may not choose). But these distinctions are very unclear and Heidegger himself transgresses their boundaries: in selecting *Dasein* or the human being as his entry-point into the question of being and again in proposing an ideal of authenticity by which to interpret 'average everydayness'. Heidegger's political failings are therefore coherent with, though not entailed by, his philosophical failings.

Most of McGrath's charges are disputable. In what sense was Heidegger elitist? He was 'proud of his humble roots' (22) and welcomed the Nazi proposal to 'abolish the old hierarchies and aristocracies' (23). He got on well with farmers, but feared the 'levelling' of communism and capitalism. Why bother about that, if he despised most people anyway? For McGrath, his aversion to inauthentic *Fürsorge*, 'leaping in' to relieve others of their burdens, implies that 'ordinary people have little capacity for self-government' (84). If Heidegger believed that, then why not have state nurses leap in and blow their noses for them? McGrath is impeccably egalitarian: "in the 'enlightened' view we are each of us kings and queens" (126). But are we all philosophy professors? Heidegger is surely right to suppose that philosophy requires taking one's distance from average everydayness – one cannot give an adequate account while unreflectively absorbed in it – and that not everyone is able and willing to take this step back.

Was Heidegger collectivist or individualist? Authenticity and release from *das Man* often sounds overly individualistic, especially if, like McGrath, we tend to equate 'being-with' others with thraldom to *das Man* (42, 82) and so regard authenticity as involving disregard of others. If so, it makes little sense to transfer authenticity onto the state, as McGrath argues Heidegger does: "Inasmuch as Dasein is singularized by its solitary death, a people is singularized by its unique fate." (97) Participation in an authentic state would involve relinquishing one's own authenticity. So authenticity too involves being-with, though not subservience to, others, and critical engagement with the traditions handed down to us. On the other hand, most of us for most of the time are inauthentic and subject to *das Man*. Sometimes Heidegger makes this sound like a bad thing. But it is not obviously so. We wear clothes and walk upright, because that is what *one* does; we live in a shared, public world, because we see the world, more or less, as *one* sees it. "Authentic Dasein", McGrath says, "rethinks everything for itself." (86) That would be intolerably taxing (as well as unheideggerian) even if it were possible. Nor is it obvious that authenticity requires any particular type of life or conduct. One might authentically choose to remain, say, a farmer rather than become a philosopher or an astronaut. This implies that authenticity need not be restricted to a few, leaving the many mired in inauthenticity. Authenticity need not be on public display: one can authentically agree with public opinion as well as disagree with it. A life chosen authentically may not be ideal in other respects.

Heidegger gives a relatively clear account of the ontological/ontic distinction in the case of 'regional' ontologies. Mathematicians and physicists deal with the ontic; philosophers asking 'What is number?' or 'Do electrons exist in the same way as cats exist?' are engaged in ontology. The distinction is less clear when it comes to fundamental ontology, but apparently clear enough for McGrath to know when Heidegger is transgressing the boundary. Some such transgressions are innocuous. It is reasonable to illustrate (ontological) *Zeug* by the example of a (ontic) hammer. Other apparent transgressions are more puzzling. Why approach the *Seinsfrage* by way of *Dasein*, one type of entity among others? Not because *Dasein* is a randomly chosen example of an entity, but because it is the entity that understands being and is therefore radically different from other entities. McGrath sees another sort of boundary-transgression in authenticity. Does this mean that authenticity *as such* is ontic (and *existentiell*), or only that a specific life authentically chosen is ontic and *existentiell*? Sometimes McGrath suggests that authenticity is compatible with different ideals (e. g. 'Christian charity' or 'atheistic hedonism', 39); elsewhere he associates it with the 'Christian mystic ideal' (87). Probably McGrath believes that Heidegger transgresses the boundary in either case, that authenticity as such is an *existentiell* matter, since it is not chosen by, and perhaps not available to, all humans, and that Heidegger also presupposes a specific *existentiell* ideal. It is hard to see what this specific ideal could be if not a resolute commitment to philosophy. Why, in any case, should Heidegger not cross the ontological-ontic boundary? Weaving to and fro is surely in the spirit of the hermeneutic circle. It presupposes the boundary rather than obliterating it. Yet if Heidegger is willing to delve so far into the ontic-*existentiell*, why does he not reflect on religion and on ethical-political questions? Why confine phenomenology to hammers, ignoring God and the state? (McGrath rightly bemoans Heidegger's neglect of love, 50, though he has in mind *agape* rather than *eros*, 88.) Our temporality does not exclude the eternal, only non-temporal access to the eternal. (And God might even be temporalised.) McGrath says that Heidegger's secular transformations of theological terms, such as 'fallenness', are designed to exclude the 'God-question' (19). But Heidegger may have regarded them as theologically neutral. In a lecture of 1928 he tentatively suggests that God may be *being* – but definitely not *a* being (GA, 26, 211). As for values, Heidegger believed them too deeply embedded in beings and being to be extracted from them to form the subject-matter of a distinct science of 'axiology', such as McGrath requires (77). But these questions, and whatever may have been Heidegger's answers to them, remain open and are not to be closed by a banal and ill-defined Christian humanism.

Oxford Michael Inwood

Religion and the End of Metaphysics, hg. v. Dewi Z. Phillips / Mario von der Ruhr. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (VIII) 171 S. (Religion in Philosophy and Theology, 34), pb. € 39,00 ISBN: 978–3–16–149758–2

Im Rückgriff v. a. auf Wittgenstein, aber auch auf verschiedene andere philosophische und systematisch-theologische Ansätze sowie Überlegungen aus der empirischen Religionswissenschaft fragt der vorliegende Tagungsbd., der neben den sechs Vorträgen auch die anschließenden Diskussionen zwischen den Teilnehmern des Symposions zugänglich macht, in sehr kontroverser Form nach dem Verhältnis von Metaphysik und Religion.

Unter Berufung auf Wittgensteins Ablehnung absoluter Begriffe und notwendiger Weltbilder beurteilt der erste Beitrag aus der Feder von D. Z. Philipps die Möglichkeit einer metaphysischen Theologie ausgesprochen skeptisch. So könne es eine Grammatik aller Dinge *per se* nicht geben, da sich eine solche ihrerseits nur im Gegenüber zu anderen Grammatiken inhaltlich bestimmen ließe. Das Postulat einer absoluten Realität etwa in Gestalt einer vermeintlich vorsprachlichen Sittlichkeit, einer kausalen Gesetzlichkeit oder einer objekti-

ven Begrifflichkeit scheitere, da die Rede über dergleichen Dinge nach Wittgenstein bereits in entsprechende Praktiken eingebettet sei und auch nur darin Sinn ergebe. Demgegenüber votiert D. Cockburn ausgehend vom späteren Wittgenstein vorsichtig für den Gedanken einer im rationalen Diskurs vorausgesetzten Wirklichkeit, der verschiedene metaphysische Sichtweisen durchaus verschieden nahe kommen könnten. Noch weiter geht J. Haldane, der gegenüber einer seit der Neuzeit szientistisch begrenzten Metaphysik mit der klassischen katholischen Tradition an der Möglichkeit einer die Stufen der Wirklichkeit durchmessenden Spekulation, die den Menschen existentiell transformiere, festhalten will. Die gegenteilige Position vertritt G. S. Davis, der anhand einer Reihe religionswissenschaftlicher Beispiele zu zeigen versucht, dass die metaphysische Wahrheitsfrage im Bereich der Religion keinerlei Ort habe. Indem er Aussagen, die schwer fassbare Dinge zum Gegenstand haben und kaum oder gar nicht verifizierbar sind, als metaphysisch bestimmt, hält S. T. Davis daran fest, dass Glaubensaussagen wie solche über die Existenz Gottes, das Leben nach dem Tod und das letzte Gericht metaphysischen Charakter hätten und mehr seien als bloßer Ausdruck einer religiösen Praxis. Darüber hinaus implizierten sie eine Reihe notwendiger Annahmen (wie eine idealistische Weltsicht), so wie sie umgekehrt andere, darunter Materialismen und Determinismen aller Art, logisch ausschlössen. In einem letzten Beitrag definiert S. M. Ogden Metaphysik im Theologischen als Bestimmung des existentiellen Verhältnisses des Einzelnen zum Ganzen der Wirklichkeit, das im Zeugnis des Christentums – die rationale Rechtfertigung des Glaubenszeugnisses sei Gegenstand der auf Metaphysik verwiesenen Theologie – seine adäquateste Gestalt finde.

In gut lesbarer Form bietet der Bd. einen anregenden Überblick über gegenwärtige Positionen in der Debatte über das Verhältnis von Religion und Metaphysik, die von sprachphilosophischen Rekonstruktionen religiöser Aussagen über Apologien klassischer Entwürfe bis hin zur Ausscheidung jeder Metaphysik aus dem Diskurs über Religion reichen.

Münster Christian Hengstermann

Denken im offenen Raum. Prolegomena zu einer künftigen postmetaphysischen Theologie, hg. v. Carl-Friedrich Geyer / Detlef Schneider-Stengel. – Darmstadt: WBG 2008. 236 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–21614–7

Wie der programmatische Titel ankündigt, verfolgen die insgesamt zwölf Beiträge des vorliegenden Sammelbd.s das ambitionierte Ziel, nach dem Glaubwürdigkeitsverlust der klassischen Metaphysik griech. Provenienz im Rekurs auf alternative Denkparadigmen das Fundament zu einer dezidiert „postmetaphysischen Theologie" zu legen.

Bereits die Einleitung votiert im Rückgriff auf die Ansätze von Levinas, Heidegger und Wittgenstein gegen das statische Denken eines hellenisierten Christentums und für eine Ontologie des Ereignisses, in der allein der Transzendenzbegriff artikuliert werden kann und soll. Konkret wird die Kritik an einer verschlissenen griechischen Metaphysik und Theologie in der Auseinandersetzung mit der bekannten Regensburger Rede Papst Benedikts XVI., der die Vernunft durch eine ihr aufoktroyierte Rechenschaftspflicht gegenüber der tradierten Religion faktisch ihrer eigentümlichen Freiheit beraubt, im Blick auf die Gesamtheit rationaler Diskurse die Selbstsorge des Individuums anzuleiten. Eine solche Freiheit ist bereits die Grundforderung von Spinozas bahnbrechendem *Tractatus theologico-politicus* von 1670, einer noch immer gültigen Kritik des religiösen Fundamentalismus, wie er in der Gegenwart v. a. vom römischen Katholizismus, der amerikanischen Zivilreligion und einem gegenüber einer aufgeklärten Rationalität generell resistenten Islam repräsentiert wird. Zudem stellt das Lob eines verabsolutierten hellenisierten Christentums eine unstatthafte Reduktion dar, die andere Vernunftkonzepte wie das nichtokzidentaler Christentümer, der Aufklärung oder anderer Religionen gänzlich ausblendet. In einer Untersuchung der Genese des Nihilismus erscheint die in kosmologische Monismen mündende Abstraktion platonischer Prägung sogar als Ursprung späterer Welt- und Wertlosigkeit, die so als letzte Konsequenz eines formalen Denkens des Ganzen erwiesen wird. Im Blick auf diesen Befund empfehlen sich alternative Paradigmen wie die Philosophie als Lebenskunst in politischer Verantwortung, in der sich, unverfügbar und nur mit den Mitteln negativer Theologie artikulierbar, mit der Erfahrung von Sinn zugleich eine Vorwegnahme transzendenter Erfüllung ereignet, das Modell paulinischer Subjektivität, die im äußeren Ereignis des Transzendenten ihren Grund hat, eine theologische Rehabilitation des Humors, eine an Kant angelehnte Theologie dynamischer Freiheit oder ein radikal geschichtliches Denken.

Die Lektüre des höchst disparaten Bd.s hinterlässt einen überaus janusköpfigen Eindruck: Einerseits bietet er z. T. höchst luzide geistesgeschichtliche Analysen und sind die skizzierten alternativen Vernunftkonzepte durchweg bedenkenswert. Andererseits greift die allzu plakative Identifikation von klassischer (neu)platonischer Rationalität mit monistischem Weltverlust und modernefeindlicher Ideologie, mit der die klassische Metaphysik rundweg verabschiedet wird, insgesamt zu kurz.

Münster Christian Hengstermann

Fundamentaltheologie

Verweyen, Hansjürgen: **Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft**. – Regensburg: Friedrich Pustet 2007. 93 S., kt € 11,00 ISBN: 978–3–7917–1691–6

In pluralistischer Öffentlichkeit weiß sich die rationale Verantwortung des christlichen Glaubens – wie überhaupt jede „vernünftige" Sinnorientierung in säkularer Gesellschaft – vor neue Herausforderungen gestellt. Dieser Glaube stellt einen Anspruch, der in seiner Unbedingtheit auch einer wahrheitsfähigen Vernunft bedarf, die in eigener Kompetenz („autonom") die Unausweichlichkeit „unbedingten Sinns" für den humanen Selbstvollzug einsichtig zu machen und den Menschen hierfür zu öffnen vermag. Für eine „schwache Vernunft" im Sog eines pluralistischen „Beliebigkeitsdenkens" hingegen scheint selbst schon die Frage nach Unbedingtheitsansprüchen obsolet geworden zu sein. Diese auch von der Enzyklika „Fides et ratio" geteilte Grundeinschätzung der „geistigen Situation unserer Zeit" erfordert aber nach Ansicht des Autors geschichtliche Vergewisserungen dieser neuen Bewusstseinslage in ihrer ganzen „Paradoxität" (62), um Wege einer Vernunftorientierung in der „Krise des Unbedingten" zu erkunden.

In der auf drei Vorlesungen bei den Salzburger Hochschulwochen 1999 zurückgehenden Schrift sucht sich Hansjürgen Verweyen dieser Herausforderung zu stellen und das Grundkonzept einer Vernunft zu entwickeln, die sich in ihrer geschichtlich bedingten Erscheinung als „Organon" wahrheitsfähigen Denkens auch unter pluralistischen Verhältnissen zu bewähren vermag. In einem ersten Anlauf diagnostiziert V. die geschichtlichen Entstehungsprämissen der „schwachen" Vernunft mit deren „unbedingter Abneigung gegen alles Unbedingte" (1. Kap.: 12–46). Er spürt weiters die gemeinsame Wurzel der geschichtlichen Herkunft aufgeklärt-modernen und „postmodernen" Bewusstseins auf (2. Kap.: 47–64) und erörtert schließlich die Frage nach einer „nicht weiter relativierbaren Elementarstruktur unserer Vernunft" für den Umgang mit einer religiös-weltanschaulich pluralistischen Öffentlichkeit (3. Kap.: 65–88).

Diese Suche nach den geschichtlichen Entstehungsbedingungen heutiger Vernunftskepsis (1. Kap.: „Von der Aufklärung zur weichen Vernunft") kann an eine geistige und gesellschaftliche Situation erinnern, in der die Grundkonstellation der abendländischen Kultur von einem produktiven – wenngleich nicht immer konfliktfreien – Austausch zwischen Wissenschaft und religiösem Bewusstsein (14) gehalten und geprägt war. Damals verband die Rezeption des griechischen Geistes – v. a. aristotelischer Traditionen – alle drei monotheistischen Religionen wie eine Brücke zwischen Glauben und Vernunft, die bis ins hohe Mittelalter hinein als tragfähige Basis auch für das gesellschaftliche Leben fungierte. Erst in den konfessionellen Auseinandersetzungen und den daraus folgenden Glaubenskriegen wurde sie immer brüchiger, sodass grundlegende Neuorientierungen unausweichlich wurden.

Die sogenannte Aufklärung war in ihren Anfängen nicht grundsätzlich offenbarungsfeindlich ausgerichtet, sie suchte indes (gegen jeden Offenbarungspositivismus) nach verbindlichen Kriterien zur Prüfung religiöser Geltungsansprüche sowie (gegen den puren Rechtspositivismus in religiöser wie auch staatlicher Hinsicht) nach einem rational fundierten „Naturrecht". Dass diese „Vernunftkritik" je nach nationalen und kulturellen Prämissen einen sehr unterschiedlichen Verlauf nahm, wird von V. gegen eine undifferenzierte Rede von „Aufklärung" sehr klar herausgestellt. Im französischen Raum z. B. schlug die Ablösung von aller kirchlichen und klerikalen Bevormundung in einen „Laizismus" um, der Religion von vornherein aus der Öffentlichkeit verbannte und ein säkularistisches Öffentlichkeitsparadigma befestigte. In den USA hingegen erreichte die Aufklärung nie die Radikalität und öffentliche Wirksamkeit wie im kontinental-europäischen Raum. Religiöse Überzeugungen gehörten in ihrem toleranten – und keiner öffentlichen Kritik ausgesetzten – Nebeneinander vielmehr von jeher zur „konstitutiven Basis" der nordamerikanischen Gesellschaft. Die Trennung von Staat und Kirche stellt hier die entscheidende *„äußere Möglichkeitsbedingung* für die freie Entfaltung des pluralen religiösen, und das hieß zunächst: christlichen Lebens dar, auf dem die Gesellschaft insgesamt basiert" (25).

Unter anderen historischen Konstellationen und politischen Rahmenbedingungen ist in Deutschland das aufgeklärte Vernunftverständnis in einer bis dahin unbekannten Schärfe nicht nur in den Grundlagendiskurs der säkularen Gesellschaft eingegangen, es hat auch die Religion in den Disput mit der autonomen Vernunft gezwungen, die sich ihrerseits im Bedenken religiöser Unbedingtheitsansprüche auch „das Äußerste" abverlangen musste (32). Die Frage, wie ein geschichtlich-kontingentes Offenbarungsereignis den Menschen in den Relativierungen der Geschichte unbedingt und allgemeinverbindlich zu beanspruchen vermag, hat sich der neuzeitlichen Theologie seit G. E. Lessing nicht nur als traumatische Verletzung ihres bisherigen Geschichtsverständnisses eingeschrieben, sondern ihr auch die Suche nach einer vernünftigen Bewältigung des Problems aufgedrängt. Was bei Lessing aufgrund eines noch nicht genügend geklärten Verhältnisses von Vernunft und Geschichte jedoch in einer gewissen Zwiespältigkeit stehen blieb, hat schließlich Kant als prinzipielles Problem zwischen sittlich-autonomer Vernunft und geschichtlicher Offenbarung erkannt und auf den Begriff gebracht (38). Doch sei es erst J. G. Fichte gelungen, wesentliche Momente zu einer verbindlichen Problemauflösung beizusteuern.

Die geschichtliche Schwachstelle der Aufklärung, die Denker wie J. G. Hamann und G. Herder und in ihrem Gefolge W. Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer, L. Wittgenstein u. a. aufgedeckt haben, lag in der Unterschätzung der „sprachlich-geschichtliche(n) Konstitution der Vernunft". Dieses Defizit nährte schließlich ein Vernunftkonzept, das unaufhaltsam in den „Strudel der Geschichte" (47) geriet und im „Schrecken vor allen *großen* Worten" (47) die Frage nach der „Gültigkeit und Geltendem" verstummen oder geradezu als falsch gestellte Frage erscheinen ließ (63). Die nach dem Urteil des Vf.s immer noch nicht geleistete und kaum wirklich wahrgenommene Aufgabe der Überwindung dieser Antithese zwischen Aufklärung und geschichtlichem Denken stellt sich heute als unumgängliches Problem im Vernunftdisput selbst.

Die Suche nach gemeinsamen Wurzeln für die „Moderne" wie auch die sogenannte „Postmoderne" (2. Kap.: „Von Giovanni Boccaccio zu Salman Rushdie": 47–64) führt V. in das 14. Jh. und den dort anhebenden epochalen Umbruch der Geschichte des Abendlandes zurück. Das von einem „kirchlich überdehnten Glauben an die Präsenz des Göttlichen auf Erden" (51) vermittelte gesellschaftliche Gefühl der Geborgenheit hat durch die Verbreitung der Pest um die Mitte des 14. Jh.s und durch das große Abendländische Schisma zu Beginn des 15. Jh.s eine tiefgreifende Erschütterung erfahren. In dieser Krise war bereits vor dem Beginn der Moderne auch der Weg in ein „Beliebigkeitsdenken" angelegt, das heute unter pluralistischen Verhältnissen einen neuen Nährboden gewinnt. G. Boccaccio, den V. als „Vater der Postmoderne" bezeichnet, führt in seinem „Decamerone" das „lustvolle Spielen mit allem, was früher einmal als sakrosankt galt, als die eigentliche Form gelingenden Lebens vor" (55). Dieser Rückzug in den „epikuräischen Garten poetischen Ergötzens an anregenden Frivolitäten" verrät schon jenen „Dilettantismus", der unbedingte Vernunftansprüche verabschiedet hat. Der Übergang von der „Umwertung aller Werte" zur Austauschbarkeit derselben empfiehlt sich geradezu als ideales Instrument für die um sich greifende Logik des „Marktes" und seiner alles umspannenden Dominanz (60). Doch sollte in diesem neuartigen „Universalismus" eines „Marktdenkens" nach V. schon der Umstand beunruhigen, dass in der globalen Auswirkung dieser Geisteshaltung Menschen immer unfähiger werden, die anstehenden Weltaufgaben zu erkennen und eine gemeinsame Welt verantwortlich zu gestalten.

Die Fragen nach den unaufgebbaren Wurzeltraditionen des abendländischen Geistes und deren vernunftttheoretische Bedeutung im Blick auch auf den interreligiösen Dialog werden im sachlich entscheidenden 3. Kap. („Glauben im Pluralismus der Religionen": 65–88) aufgeworfen und ansatzweise diskutiert. In der Gegenüberstellung eines östlichen Textes von *Paramahansa Yogananda* – dem Gründer der hinduistisch geprägten Gemeinschaft „Self-Realization Fellowship" – und *Hosea 1–3* treten unterschiedliche Liebesauffassungen hervor, die auch als Herausforderungen im Vernunftdisput selber gesehen und erörtert werden.

Wo der Unterschied von Gott und Welt sowie der Menschen untereinander als „Schein" entlarvt bzw. in der Rückkehr des Geistes vom Endlichen ins Unendliche aufgehoben wird, weiß die Liebe (noch) nicht um die Differenz zwischen Gott und Welt und zwischen Ich und den Anderen als unaufhebbare Bedingung ihrer Einheitskraft selber. Der dem Spott preisgegebene Hosea versinnbildlicht in seiner absurden Liebe zu einer treulosen „Hure" als „Narr" die „törichte" Liebe Gottes, die in all ihren Anstalten nichts anderes als Liebe will, um ihr Ziel im Menschen zu erreichen (72–75). Nur Liebe, die in ihrer Unbedingtheit schließlich auch den „Verlassenheitsschrei des Kreuzes" auf sich nimmt und durchsteht, vermag ein Vernunftkonzept zu inspirieren, in dem die Differenz von Gott und Welt und zwischen Ich und den Anderen gewahrt bleibt. Sie erzwingt geradezu eine Vernunft, die sich unter pluralistischen Öffentlichkeitsverhältnissen mehr als eine „dialogbereite Selbstbescheidung" abverlangt. Denn der Pluralismus ist nicht die Lösung, sondern das Problem. Und der Umgang mit ihm verlangt allgemein zumutbare Kriterien, die selbst nicht dem Pluralismus unterliegen, auf den sich pluralistisches Denken jedoch als „unüberschreitbaren Horizont" verständigt hat (82).

V. sucht nach einer „elementaren Struktur" der Vernunft, die sich in aller sprachlichen und geschichtlichen Bedingtheit ihrer selbst als nicht relativierbare Voraussetzung durchhält und auch von ihrer Relativierung als nicht relativierbar beansprucht und bestätigt wird. In seinem In-der-Welt-Sein erfährt der Mensch eine grundlegende „Differenz" und wird doch das Anliegen nicht los, sie auf Einheit hin zu übersteigen (83). Dieses Hinaus-Sein über die Grenze der Differenz ist der beunruhigende „Stachel" sowohl gegen ein nivellierendes Einheitsdenken als auch gegen die in die Absurdität des Daseins treibende Aufspreizung der Differenz. Die Bestimmung des Ichs zur unbedingten Einheit in der Differenz verlangt eine geschichtliche Realisierung, in der menschliche Gottesbilder zerbrechen und Menschen füreinander in wechselseitiger Anerkennung zum „Bild Gottes" werden sollen. Diese geschichtlich unabschließbare Aufgabe der Bild-Werdung kann erst in jenem Eschaton zur Vollendung gelangen, in dem Gott gerade *in* der Differenz „alles in allem" sein wird.

Abschließend drängt sich ganz in der Logik dieser Erörterungen freilich auch die Frage auf, ob dieses „Sollen" der Bild-Werdung angesichts der geschichtlichen Erfahrung ihrer Verhinderung und Gebrochenheit nicht auch – in der Verantwortung für die Anderen – *anamnetische* Züge annehmen und von einem „Vermissungswissen" bestimmt bleiben muss, soll im Begriff *göttlicher* Liebe nicht die Gerechtigkeitsoption jener „Theodizeefrage" untergehen, die sich aus der Geschichte selbst heraus aufdrängt. Ist es nicht eben der „Verlassenheitsschrei" des Gekreuzigten, der das gegen ihn sich austobende Böse in seiner Bosheit aufdeckt und es zugleich dem Abgrund der Verzweiflung entreißt? Verbürgt sich Gott in diesem „Schrei" des Sohnes nicht gerade inmitten der Passionsgeschichte der Menschheit als „Hoffnung für die Hoffnungslosen"? Und wird darin nicht ein Gerechtigkeitspathos offenbar, das die Liebe in ihrer Göttlichkeit gegenüber einer projektions- bzw. ideologieverdächtigen Affirmation zu schützen vermag?

Mit dieser kleinen Schrift hat V. die gegenwärtige Problemlage von Glaube und Vernunft treffend diagnostiziert und in ihrer Herkunft verdeutlicht. Seine geschichtlichen Vergewisserungen kreisen um den wunden Punkt der Aufklärung und lassen in Zeiten der „schwachen Vernunft" die Entwicklung einer „sprachlich-geschichtlich konstituierten Vernunft" als dringliches Erfordernis der Gegenwart erkennen. Auf wenigen Seiten ist es dem Vf. gelungen, seine bahnbrechende Fundamentaltheologie („Gottes letztes Wort" ^{4}2002) in den Problemfeldern der späten Moderne zu positionieren und unter neuen Perspektiven der wissenschaftlichen Öffentlichkeit näherzubringen.

Wien Johann Reikerstorfer

Döbert, Marcus: **Posthermeneutische Theologie**. Plädoyer für ein neues Paradigma. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 286 S. (Religionskulturen, 3), kt € 34,00 ISBN: 978–3–17–019964–4

Marcus Döbert plädiert in seiner bei Wolfgang Stegemann entstandenen Diss. für eine Ersetzung des bibelhermeneutischen durch ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Inspiriert durch die angloamerikanischen *cultural studies* bemüht er sich im Anschluss an die Theorien unterschiedlicher postmoderner Autoren (insbes. Foucault) um einen Paradigmenwechsel in der Theologie, den er durch die Kennzeichnung als posthermeneutische Theologie adäquat beschrieben sieht. Offensichtlich ist er der Auffassung, dass die hermeneutische Ausrichtung der Theologie nicht unumgänglich ist, sondern aufgrund einer Art wissenschaftlicher Revolution durch eine kulturwissenschaftliche Ausrichtung ersetzt werden muss. Statt sich durch das Festklammern am hermeneutischen Paradigma in einer eigenen theologischen Binnenlogik zu isolieren, gelte es die Methodologie der anderen Kulturwissenschaften zu übernehmen und der Theologie einen angemessenen Ort im Konzert der Wissenschaften zu sichern (10). Dies könne beispielsweise durch Orientierung am interdisziplinären Ansatz der *cultural studies* geschehen (271). In jedem Fall sei aber die scheinbare Alternativlosigkeit des herrschenden Erkenntnisweges der hermeneutischen Theologie als ungerechtfertigter Machtanspruch zu durchschauen.

In seiner Einleitung beschreibt D. Spiritualisierung, Pragmatisierung und Individualisierung als religionssoziologische Grundphänomene der gegenwärtigen, von ihm als spätmodern bezeichneten Religiosität (13–18) und verdeutlicht, wieso die gängigen Antwortversuche auf diese Phänomene im herrschenden Paradigma der spätmodernen Bibelhermeneutik zu kurz greifen (18–29). Die hier unterstellte Normativität und Objektivität der Hl. Schrift und ihrer adäquaten Hermeneutik sei – so die grundlegende These D.s – einem spätmodernen Menschen nicht mehr einsichtig. Deshalb gelte es die Theologie aus der Umklammerung durch die Hermeneutik zu befreien, damit die Theologie wieder gesprächsfähig mit den anderen Wissenschaften und dem Selbstverständnis spätmoderner Menschen werde.

Im zweiten Kap. beschreibt der Vf. unterschiedliche Modelle der biblischen Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie, die in ihrer historisch-kritischen Vorgehensweise in der Gefahr stünden, keine ausreichende außertextuelle, lebensweltlich verankerte Referenz der theologischen Gottesrede mehr ausweisen zu können (34–51). Die hier entstehende „Angst vor dem ‚Sturz ins epistemische Nichts'" (50), also die Angst davor, angesichts des Standes der historischen Rückfrage kein tragfähiges christliches Fundament mehr erkenntnistheoretisch ausweisen zu können, lässt sich nach der Diagnose D.s auch nicht durch die üblichen Techniken systematischer Theologie wie beispielsweise die korrelative Hermeneutik zur Herstellung der Referenz theologischer Gottesrede besiegen (51–71), sodass der Vf. zu dem Schluss kommt: „Das Projekt der historisch-kritischen Exegese, das ‚Eigentliche' der Schrift, das ‚ganz Andere' der Gottesstimme, durch Rekurs auf die ‚authentischen' historischen Ursprünge des Christentums hörbar und verstehbar zu machen, ist an den epistemischen Grenzen seiner eigenen Methodik gescheitert." (71)

Angesichts des vom Vf. diagnostizierten angeblichen Scheiterns der historisch-kritischen Forschung und ihrer meistens korrelativen Hermeneutik wendet er sich im dritten und längsten Kap. seines Buches in für seinen Ansatz folgerichtiger Weise alternativen Bibelhermeneutiken zu, die er jenseits der historisch-kritischen Forschung verortet, um ihre theoretische Belastbarkeit zu überprüfen (85–208). Dabei unterzieht er sowohl objektzentrierte pneumatische, strukturalistische und kulturanthropologische Methoden wie bspw. den „canonical approach" unter dem Stichwort „Fenster-Hermeneutik" (85–143) als auch unterschiedliche Facetten von konstruktivistischen Ansätzen (Stichwort: Spiegel-Hermeneutik, 144–172) einer eingehenden Kritik. Ebenso wen-

det er sich gegen kommunitäre Ansätze, die versuchen, die Dichotomie zwischen subjekt- und objektorientierter Hermeneutik zu überwinden (172–205).

Methodisch geht er im dritten Kap. wie auch sonst an vielen Stellen seiner Arbeit jeweils so vor, dass er in jedem Unterkap. auf eine Schrift eines prominenten Theologen eingeht, mit zahlreichen auch längeren Zitaten den (vermeintlichen) Grundgedanken herausarbeitet und diesen dann in einer knappen Widerlegung ad absurdum zu führen sucht. Eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur unterbleibt meistens ebenso wie ein Eingehen auf das Gesamtwerk des jeweiligen Autors (vgl. bspw. die „Widerlegung" David Tracys in Auseinandersetzung mit seinem Werk „Theologie als Gespräch", 192–198). Angesichts der Vielzahl der behandelten Ansätze kann man im Rahmen einer Diss. sicherlich auch keine ausführlichere Würdigung so vieler Autoren erwarten. Man fragt sich allerdings, warum der Autor überhaupt den Versuch unternimmt, alle gängigen hermeneutischen Strategien der biblischen und systematischen Theologie zu behandeln. Sein Plädoyer für ein neues Paradigma wäre überzeugender, wenn er an einigen Stellen exemplarisch in die Tiefe gegangen wäre, statt in notwendiger Oberflächlichkeit Kritikpunkte zu nennen, die jeweils nur in skizzenhafter Weise das Kernanliegen des jeweils behandelten Ansatzes ansprechen und dadurch gar nicht erst das Niveau einer ernsthaften Auseinandersetzung erreichen.

Das vierte und letzte Kap. seines Buches stellt D. unter die programmatische Überschrift „Entmythologisierung der Methoden" und fordert dabei in erster Linie eine Öffnung der Theologie für einen gemeinsamen theoretischen Horizont mit den anderen wissenschaftlichen Disziplinen (209–272). Ihm schwebt dabei ein Modell von Theologie vor, „das diese in den theoretischen Horizont der britischen und amerikanischen *cultural studies* integriert" (213). Folgerichtig fordert er in diesem Zusammenhang dann, „auch die zahlreichen synkretistischen und esoterischen Erscheinungsformen ‚populärer' Religiosität [...] als genuin christliche Artikulationsformen – auf gleicher Stufe mit der ‚Hochkultur' einer exegetisch-dogmatisch fundierten Schrifttheologie – wahrzunehmen" (222). Autoren wie Anselm Grün oder ein einflussreicher Fernsehprediger müssen dieser Logik zufolge als kanonische Größen gegenwärtiger christlicher Selbstverständigung auch in der Theologie gewürdigt werden (222). Spätestens bei derartigen Aussichten wird sich auch der letzte dem Vf. freundlich zugeneigte theologisch gebildete Leser mit einem gewissen Grausen abwenden und sich fragen, ob das dem Vf. vorschwebende Paradigma wirklich noch den Namen Theologie verdient. Jedenfalls wird man fragen müssen, ob das Modell konfessorischer Theologie und das Insistieren auf der Wahrheitsfrage sich wirklich so sehr in Aporien verstrickt hat, dass man in derart beliebiger Weise anfangen müsste, Theologie in Kulturwissenschaft aufzulösen. Die vom Vf. referierte Auflösung der Unterscheidung von Wahrheit und Macht bei Foucault (245) wird man theologischerseits jedenfalls nicht rezipieren dürfen, auch wenn die von Foucault aufgeworfenen Fragen großes Gewicht haben und in der Theologie noch nicht genügend beachtet werden. Mit dem Hinweis auf eine originelle Untersuchung der Kernstellen der Lutherbibel vermag der Vf. in instruktiver Weise zu zeigen, dass Foucaults Methoden durchaus helfen können, die traditionellen Methoden der Hermeneutik zu erweitern (248–250). Wieso es unumgänglich sein sollte, auf der Grundlage Foucaults gänzlich auf das Projekt der Hermeneutik zu verzichten, ist dem Rez. bis zum Ende des Buches verborgen geblieben.

Am Ende seiner Überlegungen empfiehlt der Vf. den seit Mitte der 80er Jahre des 20. Jh.s in der Shakespeare-Forschung in der Anglistik beheimateten Ansatz des Kulturmaterialismus gerade der Exegese als Schlüssel für eine methodische Neuorientierung. Besonders stellt er dabei dessen Fokussierung der sozialen, ökonomischen und politischen Implikationen literarischer Texte in der Geschichte heraus, würdigt seine „Bestrebung, gesellschaftlich marginalisierten Personengruppen eine Stimme zu verleihen" und seine subversive Analyse kanonischer Texte der Hochkultur (265).

Insgesamt handelt es sich um ein sehr ambitioniertes Projekt, das sich mit der eigenen Grundthese weit vorwagt und durchaus diskussionswürdige Aspekte enthält. Gerade durch die Vielzahl der vorgestellten Ansätze wird die Darstellung allerdings zu oft skizzenhaft und bietet eine Vielzahl von Angriffsflächen. Kronzeugen liberaler Theologie wie Tillich und Tracy bspw. bieten viel stärkere und belastbarere Ansätze, als es dem Vf. klar zu sein scheint. Wenn man meint, ganze theologische Paradigmen jeweils auf wenigen Seiten würdigen zu können, nur um den eigenen Ansatz zu profilieren, wird man kaum dem Genre einer Diss. gerecht. Immerhin enthält die Arbeit gerade in ihrer Foucault-Rezeption einige interessante Anregungen zur Weiterentwicklung des hermeneutischen und korrelativen Paradigmas liberaler Theologie, sodass auch aus diesem Abgesang auf die Hermeneutik eher Impulse zur Modifizierung dieses Paradigmas entstehen können, als dass überzeugende Argumente für einen Paradigmenwechsel geliefert worden wären. D.s Plädoyer für eine Öffnung der Theologie für die Methoden der Kulturwissenschaften kann man jedenfalls auch teilen, ohne die normativen Verpflichtungen der Theologie aufzugeben und die Verpflichtung theologischer Rede auf objektive Wahrheit für obsolet zu halten.

Paderborn Klaus von Stosch

Feinendegen, Norbert: **Denk-Weg zu Christus**. C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008. 616 S. (ratio fidei, 37), kt € 54,00 ISBN: 978–3–7917–2146–0.

Die bei K.-H. Menke erstellte und von J. Splett mitbegleitete Diss. über Clive Staples Lewis (1898–1963) ist in mehrfacher Hinsicht ein begrüßenswerter Beitrag zur theologischen Grundlagendiskussion der Gegenwart. Feinendegen spürt im Schrifttum des englischen Literaten, Literaturwissenschaftlers und philosophisch-theologisch engagierten Denkers L. dessen „philosophischen Grundansatz" auf, um seinen Denkweg unter systematischen Gesichtspunkten als Zeugnis eines unermüdlichen Ringens um einen einsichtig vermittelten (vernünftig „begründeten") Glauben zu erschließen. In den um sich greifenden empiristischen Theorieansätzen seiner Zeit sah sich L. mit einer Rationalitätsauffassung konfrontiert, die er wegen ihrer Tendenz zur Auflösung des Menschen als elementare Herausforderung im *Vernunftdisput* selber erkannte und annahm. Indem F. seine Aufmerksamkeit durchgängig auf diese Konfrontationsspitze richtet, gewinnt seine Studie auch in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit einer zunehmend technologisch determinierten Wissenswelt eine hohe Aktualität. Gesichtspunkte einer prinzipiellen Denkorientierung kommen in den Blick, die auch der Theologie heute zu einem kritisch geschärften Methodenbewusstsein im Diskurs um eine humane Rationalität verhelfen könnten. Der „Denk-Weg zu Christus" lässt zudem einen *Logos* der Glaubensbegründung erkennen, der um seine Verwurzelung in lebensgeschichtlichen Erfahrungen weiß und nach universaler Bewahrheitung strebt. Nebstbei vermag die Untersuchung auch eine sporadisch schon in Gang gekommene *Wirkungsgeschichte* L.'s im deutschsprachigen Raum (H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger, Ch. Schönborn, J. Splett u. a.) deutlicher ins Licht zu rücken.

Das erste von insgesamt fünf Kap.n ist hauptsächlich *erkenntnistheoretischen* Fragen gewidmet („Reason: Unverzichtbarkeit und Begrenztheit des Vernunftgebrauchs": 27–121). Ohne die Legitimität empirischer Erklärungsansprüche in der Ausdehnung auf den Vollzug des (geistigen) Erkennens selber zu bestreiten, muss eine ausschließlich im Modell der „Naturkausalität" operierende Erkenntnistheorie zur Destruktion jedweden Wahrheitsanspruchs führen (41). Die spezifische Eigenart des Denkens, das in seiner Logosartigkeit immer anderes als sich selber meint und sich auf der Basis der logischen Grund-Folge-Relation schlussfolgernd zur „Erkenntnis des Universums" zu erheben vermag, muss einer empirischen Verifikation grundsätzlich unzugänglich bleiben (28). Auch wenn sich z. B. die Evolutionstheorie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt her zugegebenermaßen als die heute „beste Theorie zur Erklärung" der Entstehung von organischem Leben bis zur Entwicklung des Menschen (52) empfehle, vermöchte sie in ihrer Beschreibung der Veränderung von „komplexen quantitativen Phänomenen" nicht die Entstehung von „*qualitativ* Neuem (und damit von Selbstbewusstsein und Denken)" einsichtig zu machen (54). Obwohl L. noch nicht um die quasi mythische Totalität der technischen Rationalität wusste, prophezeite er bereits einem Denken im Bann des neuzeitlichen Erfahrungs- bzw. Realitätsbegriffs die „Abschaffung des Menschen" selber (112).

Desgleichen wirft auch der *Sollensanspruch* in ethischer Hinsicht ein empirisch unlösbares Fundierungsproblem moralischer Urteile auf. Die trotz gravierender Unterschiede in der Begründung von ethischen Normen „nicht zu leugnende große Übereinstimmung in der faktischen Ausfaltung der Moral" (61) zeugt von einer Ursprünglichkeit der „praktischen Vernunft", die L. mit dem Terminus „Tao" (Konfuzius) kennzeichnet: „Es gibt nur eine Quelle ethischen Sollens, der alle ethischen Prinzipien entnommen sind, nämlich die rationale Einsicht in das Wesen des Guten in den Maximen des *Tao*." (180) Auch göttliche Ansprüche oder „Gebote" können nur im Einklang mit dem Tao und nicht in einem „alternativen Verhältnis" zu ihm Verbindlichkeit beanspruchen. Das Dilemma der bekannten Eutyphron-Frage, ob Gott das Gute will, weil es gut ist, oder es nur gut ist, weil Gott es will, kann mit der Einsicht in die Vernünftigkeit des „Tao" als Ausdruck göttlicher Gutheit überwunden werden. Der 32-jährige L. hat in der Abkehr von seiner eigenen atheistischen Anfangsphase auch in der Theodizeefrage und dem daraus sich nährenden Atheismus immer deutlicher erkannt, dass in den leidvollen Widersprüchen und Bosheitserfah-

rungen der Geschichte nur die Anerkennung einer „geistigen Realität" dem „Anschein der Sinnlosigkeit der Welt" zu widersprechen vermag (90).

Im zweiten Kap. („Experience I: Überlegungen zu einer Theorie der Erfahrung": 122–201) wendet sich F. dem auch theologisch relevanten Erfahrungsbegriff L.'s selbst zu. In der unhintergehbaren Gewissheit des Selbstbewusstseins gewinnen die darin fundierten Wirklichkeitserfahrungen einen *originären* Rang. Das *erfahrende* Bewusstsein „von innen heraus" („looking *along*") muss dem empirischen Blick der Introspektion („looking *at*") und seinen begrifflichen Objektivierungsmöglichkeiten entzogen bleiben. Dem Vollzugswissen korrespondiert vielmehr die „Imagination" mit ihrer „In-Eins-Bildung" als Organ konkreter Wirklichkeitserfassung. In dem *Vermögen* der „Einheit in Verschiedenheit" (154) liegt „ein Erkennen des Ähnlichen im Unähnlichen angelegt, ohne dass die Unterschiedlichkeit ignoriert werden müsste" (155). Die sprachphilosophischen Konsequenzen hat L. in seinen Auseinandersetzungen mit sprachanalytischen Theorien und dem Neopositivismus des „Wiener Kreises" entwickelt. Er konnte zunehmend die Bedeutsamkeit der Sprache in ihrem ursprünglichen Rang als „Weltvermittlung" erkennen und vermochte sie in ihrer unaufgebbaren *Metaphorik* als Voraussetzung für das Denken selber zu würdigen. Statt bloß eine „vorübergehende Hilfe" in der Verdeutlichung einer vorweg erkannten Wahrheit zu sein, gilt ihm die Metapher als Medium einer lebendig-konkreten Wirklichkeitserschließung in der unreflektierten Unmittelbarkeit des sprachlichen Meinens von Gemeintem, das immer Singuläres und Allgemeines (181) vereint.

Das dritte Kap. („Experience II: Die Erfahrung einer geistigen Sinndimension der Wirklichkeit": 202–347) steht schon im Übergang zur Frage nach der Wirklichkeit selber mit ihren Konstitutionsproblemen. Um das bewusstseinserweiternde Neue zu verdeutlichen, erörtert F. v. a. die elementare Erfahrung von „joy" als ursprüngliche Transzendenzerfahrung. Gemeint ist ein „Gefühl der Sehnsucht", das in seiner irdischen Unstillbarkeit auch von einer Art „Schmerz oder Trauer" begleitet bleibt und in dieser Erfahrungsqualität zur originären „Präsenz" des in der Immanenz nicht aufgehenden Göttlichen wird. Bei aller motivlichen Nähe zum „ontologischen Gottesbeweis" unterscheidet sich die Evidenz dieser Transzendenzerfahrung von der Sicherheit eines schlussfolgernden Beweises, weil sie den Menschen ganzheitlicher beansprucht und ins Spiel bringt. Transzendenz ist erst in dieser Immanenz – und nicht in bloßer Reflexionsgestalt – der konkrete (personale) Gott religiöser Andacht und Gebete.

Was F. schließlich im Begriff der „Transposition" von L. her einführt, gewinnt die Bedeutung eines quasi „dialektischen" Verstehensschlüssels der objektiven Wirklichkeit in ihren Sinndimensionen. Ihm zufolge kann sich in der Frage nach den sinnkonstitutiven Voraussetzungen erfahrener Wirklichkeit ein höheres Prinzip im Medium einer empirisch zugänglichen Realität zur Erscheinung bringen und den eigentlichen Sinn dieser Er-scheinung fundieren: Geist *in* Natur, Gott *in* Welt, Heilshandeln Gottes *in* der Geschichte, Christus *in* menschlicher Erscheinung usw. Auf der ganzen Linie ist demnach mit empirisch fassbaren Bedingungen für das In-Erscheinung-Treten geistiger Wirklichkeiten zu rechnen, die in dieser Erscheinungshaftigkeit einem bloß empirischen Zugriff entzogen bleiben. Die empirische Annäherung vermag „immer nur *nachträglich* die physischen Begleitumstände und Folgeerscheinungen des eigenen ‚Enjoyment'" (275) zu erfassen und Zuordnungen im Bereich sinnlicher Realitäten vorzunehmen.

Mit Hilfe dieses „Verstehensschlüssels" wird nicht nur die Möglichkeit einer Entstehung von qualitativ Neuem in der Natur denkbar, sondern auch die Eigenart der im geistigen Selbstbewusstsein verwurzelten Aussagen über die Natur und deren im Kausalschema nicht fassbaren Sinn. In diesem Zusammenhang kommt F. auch auf den „analogen" Charakter in der Rede von der freien Schöpfung Gottes zu sprechen.

Das vierte Kap. („Authority I: Die Frage nach einem Sinnzusammenhang von Zeit und Geschichte": 346–461) erörtert auf dem Boden und in Konsequenz des bisher Entwickelten die Frage nach dem Sinn von Zeit und Geschichte. Auch hier gilt: Weil sich nur im Vollzug des „enjoyment" und nicht in Umgehung dieses „subjekthaften" Moments tiefere Sinnzusammenhänge der Geschichte erschließen können (352–368), ist jeder Versuch einer von dieser Erfahrungsbasis absehenden „Philosophie der Geschichte" zum Scheitern verurteilt. Die Vergewisserung dieses „subjekthaften" Moments hat auch Konsequenzen für die Diskussion um Sinn und Grenzen des theoretischen Geschichtsbewusstseins der wissenschaftlichen „Historie" für eine Theologie der Heilsgeschichte. Denn ein unkritischer Gebrauch der „historisch-kritischen Methode" in der biblischen Exegese muss schon aus methodischen Gründen dazu führen, dass auch für die Vergangenheit der – typisch neuzeitliche – Begriff von Faktizität oder historischer Realität unterstellt wird, der den heilsgeschichtlichen Sinn geschichtlicher Ereignisse in eine die Realität bloß (anders) deutende Subjektivität („Interpretament") zu verlegen zwingt. „Entmythologisierungsprogramme" bleiben einem Realitätsbegriff verpflichtet, der als maßgebliche Basis einer Geschichtsdeutung die „Vergangenheit" im Gesamtraum imaginativer Wirklichkeitserschlossenheit verfehlen muss. Das „Transpositionsprinzip" hingegen erfordert die Revision dieser Trennung von „Faktum" und „Bedeutung" und gibt den *konkreten* Sinn geschichtlicher Ereignisse zu verstehen.

Die abschließende Frage nach der philosophischen Möglichkeit von „Wundern" (413–461) eröffnet die Perspektive für das fünfte Kap. („Authority II: Die Inkarnation als zentrale Sinnoffenbarung der Weltgeschichte": 462–582). F. ist viel daran gelegen, v. a. zwei theologisch zentrale Motive im Denken L.'s aufzugreifen und zu erörtern. Es ist zum einen der Gedanke der Inkarnation als „historisch gewordener Mythos" (476–500) und zum anderen „Christi Stellvertretung als das zentrale Ereignis der Weltgeschichte" (500–574).

Nur als ein historisch real gewordener Mythos konnte Christus den im Mythos geahnten Sinn aller Wirklichkeit enthüllen. Ohne die „sinnerschließende Kraft" des Mythischen (als „praeparatio evangelica") droht die Inkarnation zu einem offenbarungspositivistischen Datum zu verkommen, das nicht mehr als Sinngebung der ganzen Wirklichkeit verstehbar wäre.

Christologisch vollzieht sich der Herabstieg Gottes, seine Entäußerung im Sohn als Auf- und Hineinnahme einer menschlichen Natur in den sich inkarnierenden Logos selber. So wird erklärlich, dass der menschliche Wille Jesu in eigener Freiheit dem Willen Gottes zu entsprechen vermochte. Was Menschen zutiefst im Sollensanspruch als „Tao" erfahren, spiegelt etwas von „jener göttlichen Wirklichkeit, die in ihrer ganzen Fülle erst in Christus offenbar werden sollte" (509): die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (510).

Andererseits setzt auch der Stellvertretungsgedanke (545) die Menschheit in dieser Ursprungsverbundenheit voraus, die einem an der Naturkausalität orientierten Denken unzugänglich bleibt. Die Menschwerdung Gottes steht „in einer *realen Verbindung* mit dem Leben aller Menschen, die jemals gelebt haben oder noch leben werden" (570). Erst aufgrund dieses Zusammenhangs kann sie in ihrer Singularität als universale, als unwiderruflich-definitive Sinngebung der Geschichte erfahrbar und tradierbar werden. Abschließend resümiert F. in nachvollziehbarer Schlüssigkeit: „Eine Auseinandersetzung mit dem Denken von Lewis kann daher dazu beitragen, gegenüber allen gegenwärtigen Bestreitungen der Möglichkeit eines Aufscheinens des Absoluten in Zeit und Geschichte die Vernünftigkeit des christlichen Bekenntnisses zu einem in einer einzigen, konkreten historischen Person inkarnierten Gott aufzuzeigen." (580)

F. hat mit seiner ebenso textnahen wie problemorientierten Studie eine beachtliche Leistung erbracht. In klar strukturierten Schritten erhebt sich der Gedanke zu christologischen Grundaussagen, deren *Sinn* sich nur im Horizont einer universalen Philosophie des Wirklichen erschließen lässt. In der Suche nach einer „Sinngebung" der Wirklichkeit im Ganzen bleibt dieser „Denk-Weg zu Christus" von vornherein auf eine „Universalität" hin angelegt, die sich partikularen Verstehensansätzen entwindet und Kriterien für den Wahrheitserweis christlichen Glaubens formulierbar macht. Als fundamentale Basis des Erweises fungiert ein „imaginativer" Wirklichkeitszugang, der jeden empiristischen Theorieanspruch sprengt und ein entsprechendes Vernunftkonzept erzwingt. Die Frage legt sich nahe, ob von hier aus nicht auch erhellende Aufschlüsse über den kognitiven Rang der „Erzählung" und einer narrativen Wahrheitserschließung zu erwarten wären, die den bei uns weithin verstummten Diskurs über das Verhältnis zwischen Narration und begrifflicher Argumentationssprache mit neuen Impulsen beleben könnten. Müssen narrative Wahrheitserschließung und begriffliche Sinnreflexion einander nicht in wechselseitiger Priorität fordern, weil nur der Begriff im Sinne einer („dialektischen") Voraussetzungsreflexion („Transposition") den narrativ eröffneten und tradierten – und jeder Theologie vorausgesetzten – Sinn zu erschließen, zu schützen und zu stützen vermag?

Jedenfalls hat sich F. mit seiner Studie überzeugend im fundamentaltheologischen Grundlagendiskurs der Gegenwart positioniert, indem er den im Klischee eines Literaten und Literaturwissenschaftlers „Lewis" zumeist verborgenen „kritischen Denker der Moderne" zu entdecken vermochte, dessen Denkanstöße in Zeiten eines um sich greifenden Naturalismus wohl ihr Unabgegoltenes haben dürften.

Wien Johann Reikerstorfer

Ringleben, Joachim: **Jesus**. Ein Versuch zu begreifen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 680 S., kt € 49,00 ISBN: 978–3–16–149832–9

Nach der Lektüre von mehr als 660 geballten Textseiten bleiben beim Rez. zwiespältige Gefühle zurück: R. hat ein Werk von großartiger Geschlossenheit und Stringenz vorgelegt, dessen Sprachspiel durchaus zu faszinieren und den Leser im besten Sinne zu „erbauen" vermag. Die Interpretationen zu Evangelientexten – die teilweise eher den Charakter von „Meditationen" haben – sind reich an innerbiblischen Bezügen, von großer gedanklicher Tiefe und anregend für die Verkündigung. Der Neutestamentler, der sich in aktuellen Debatten seines Faches bewegt, vermag all dieses jedoch nur zu genießen, wenn er seinen kritisch-exegetischen Verstand weitgehend beiseite lässt. Das ist kein Wunder bei einem systematisch-theologischen Kollegen, der davon ausgeht, „dass *historisch* alles Wichtige in Bezug auf Jesus erforscht und herausgefunden ist" (3 Anm. 10) – und dabei die gesamte neuere Jesusforschung („third quest") programmatisch außen vor lässt. Seine – erklärtermaßen systematisch bedingte (ebd.) – knappe Auswahl historisch-exegetischer Jesus-Literatur (in einem ohnehin äußerst reduzierten Literaturverzeichnis: 667f) umfasst v. a. Klassiker wie Grundmann, Bornkamm und Jeremias; von den späteren benutzt er hauptsächlich das Jesusbuch von Jürgen Becker (aus dem Jahre 1996), dem er in allen wichtigen Einzelheiten folgt. Theologisch steht er ganz auf dem Boden der hermeneutischen Theologie und ihres

Sprachverständnisses (Jesus und die Basileia als „Sprachereignis"), wie es etwa bei Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling grundgelegt ist; demzufolge spielt auch die Theologie der Gleichnis-Rede, wie sie sich bei Eberhard Jüngel und Hans Weder findet, eine zentrale Rolle für die Gedankenentwicklung des Buches: Das Reich Gottes, welches in der Person Jesu den Menschen nahegekommen ist, ist das „Reich der Gleichnisse" (373ff). Jüngels bekannter Leitsatz („Die Basileia kommt *im* Gleichnis *als* Gleichnis zur Sprache. Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft *als* Gleichnis zur Sprache") wird zustimmend aufgenommen und genauestens (fast wie ein Schriftvers) exegesiert und interpretiert (386ff). Daneben spielen aber terminologisch auch bestimmte Begriffe und Denkfiguren aus der Philosophie Hegels und Schellings eine wichtige Rolle für R.s Gedankenentwicklung: Begriff (vgl. schon den Untertitel: „Ein Versuch zu begreifen" in Abgrenzung vom bloßen „Verstehen"), Selbstunterscheidung, dialektische Einheit durch Aufhebung, Sich-Selbst-Hervorbringen (in prominenter Weise mit dem *automate* von Mk 4,28 in Zusammenhang gebracht und auf die „Selbstbewegung" des Reiches Gottes bezogen; vgl. 100f, 374, 390ff), die Logik des Werdens zu sich, des Zu-sich-selber-Kommens etc. Alle diese Philosopheme werden aber streng der theologischen Aufgabe dienstbar gemacht (Hegel wird auch sonst häufig zitiert; vgl. besonders 626f – nicht 620f: die Seitenangabe im Namenregister [672] ist zu korrigieren). Beim „Begreifen" geht es darum, selber denkend nachzuvollziehen bzw. sich existenziell davon betreffen zu lassen (7), dass mit Jesus und seinem Wort (dem lebendigen „Logos") das Reich Gottes „im Begriff ist anzubrechen" (5). Insofern will R. mit seinem Buch dem Leser weitaus mehr bieten als eine historische Jesus-Darstellung. Die Vernachlässigung der neueren Jesusforschung zugunsten eines einheitlichen „Begriffs" von Jesus hat u. a. allerdings – sicherlich entgegen der Intention und dem Verständnis des Vf.s – das nur mühsam kaschierte (vgl. 149f, 152, 422) Überleben traditioneller antijüdischer Klischees zur Folge: Wird Gott „rabbinisch wesentlich von der Tora aus thematisiert", so wird er in Jesu Schriftauslegung „als lebendige, gegenwärtige und schaffende Macht (dynamis) erfahrbar" (142; was ist damit über das Judentum gesagt?!). „Jesus bietet die Gegenwart (Gottes) gegen die Macht der Vergangenheit auf: das wirkliche Leben gegen den wirklichen Tod, der um so mächtiger ist, als er sich in religiöser Überlieferung verschanzt hat." (151, gemeint ist die Überlieferung der „Alten" in den Antithesen der Bergpredigt; vgl. 189f) In Israel hat die Reinheitstora das alltägliche Leben „mit religiöser Angst schon vor kleinsten Verfehlungen gegen die peinlich genau detaillierten Reinigkeitsvorschriften (sic!) beherrscht" (185). Jesus hat sein eigenes Jude-Sein als den Ort begriffen, an dem Gott selber „sein Sein als Jahwe neu bestimmt (bzw. zu seiner eigenen Vergangenheit herabstuft)" (203). Mich fröstelt jedenfalls bei solchen Sätzen. Jedoch muss ich einräumen: Vom gewählten Ansatz her sind solche theologischen Entscheidungen (und historischen Behauptungen!) konsequent und in sich konsistent. Als grundsätzliches Problem sehe ich hier eher dasjenige des Verhältnisses zwischen historisch-kritischer Exegese und Systematischer Theologie. Welche Konsequenzen muss letztere daraus ziehen, dass Jesus zeit seines Lebens Jude war und blieb? Und: Bleibt den Exegeten letztlich nur die historisch-philologische Textanalyse, während es die Systematiker mit dem „Eigentlichen" und theologisch Wesentlichen zu tun haben?

Dass R. den Ausgangspunkt seiner Interpretation beim einzigartigen Gottes- bzw. Sohnesverhältnis des historischen Jesus nimmt und die Darstellung von Jesu Gottes- und Selbstbewusstsein in den Evangelien für authentisch erachtet, ist aus meiner Sicht nicht zu beanstanden (hier besteht auch eine grundsätzliche Übereinstimmung mit dem Jesusbuch des Papstes). Denn dass man Jesus auch als historische Gestalt nur aus seiner ständigen Verbindung mit Gott als seinem „himmlischen Vater" (im Gebet; vgl. 265) verstehen kann, ist mittlerweile auch unter Exegeten wieder diskussionswürdig geworden. Eher schon halte ich es für exegetisch problematisch, dass R. – entgegen seiner erklärten Orientierung am Aufriss des Markusevangeliums (von dem mitgehenden „Anfang", den Gott gemäß 1,1–6 setzt, bis zum Schweigen der Frauen 16,8) – sich nicht an dieses hält und von da aus Differenzierungen und Unterscheidungen vornimmt, sondern nach Art einer – theologisch, nicht historisch interessierten – Evangelien-Harmonie verfährt. Tragende Säulen in R.s Jesusdarstellung bilden z. B. die folgenden nicht-markinischen Jesusworte und Textzusammenhänge: der Satanssturz Lk 10,18 (als im Zusammenhang mit der Wende zur Reich-Gottes-Verkündigung stehend); Lk 4,21 (Jesus als der „Logos" der Schrift, als ihre „Erfüllung" in Person); die Seligpreisungen und Antithesen der Bergpredigt im Matthäusevangelium (letztere als Ausdruck und Erweis der göttlichen Vollmacht Jesu und als ganze für authentisch genommen); die lukanischen Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, vom Pharisäer und Zöllner und vom Verlorenen; das Vaterunser (als sprachliche Artikulation des wahren Gottesverhältnisses [266]); Mt 11,25–27 (als sprachliche Artikulation von Jesu exklusivem Umgang mit dem Vater, ja von seinem „Sein und Wesen" [289]) ebenso wie Gleichnisse des Mt-Sonderguts und Mt 25,14–30; Joh 19,30 (s. das gut gegliederte Inhaltsverzeichnis [IX–XIV]!). Sie werden alle ohne Unterschied für die Explikation des Gottes- und Selbstverständnisses Jesu in Anspruch genommen und dem Darstellungsfaden des Markusevangeliums einverleibt.

Doch auch der Apostel Paulus wird von R. umstandslos für die Interpretation der Verkündigung Jesu herangezogen (das Bibelstellenregister, das zu Paulus nur zwei Texte aufführt [670], vermittelt einen falschen Eindruck; heranzuziehen ist hier vielmehr das Namenregister [674]): Jesus, mit dem „die Zeit erfüllt ist" (Mk 1,15), „ist zugleich die Erfüllung und das Ende (telos) des Gesetzes (als des Inbegriffs des alttestamentarischen [sic!] Gottesverhältnisses) (cf. Röm 10,4!)" (89, vgl. 152, 594). Jesu „Antithesen" unterstellen, dass die Juden Gottes eigentliche Gerechtigkeit verkennen „und in Wahrheit nur ihre eigene suchen (cf. Röm 10,3), und indem sie diese behaupten, [...] faktisch das gute Gesetz Gottes zum Zwecke ihrer sündigen Selbstbehauptung vor Gott funktionalisieren (1 Kor 15,56; Röm 7,5 u. 8)" (zugleich ein Beitrag zum Problem des Antijudaismus!). Eher beiläufig – in einer längeren Fußnote (62f Anm. 172) – erläutert R. die Voraussetzungen seines Vorgehens: Für ihn gibt es eine „sachliche Einheit" der Bibel (einen „Begriff der Sache selbst"), die „subtextuell" bzw. „subkutan" einen „intertextuellen" Zusammenhang innerhalb der Bibel und v. a. des NT herstellt, der unter der von der Exegese bearbeiteten „Textoberfläche" liegt. Diese „Sachmitte" (ebd.) besteht – so könnte man das ganze Buch zusammenfassen – in der ewigen Selbsthervorbringung des trinitarischen Gottes, die sich/er in der Geschichte Jesu auf neue und abschließende Weise offenbart und verwirklicht. In dem Verhältnis zwischen Sachmitte und Textoberflächen („Konfiguration" von „ineinanderscheinenden" Einzeltexten) schattet sich „das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit" ab (ebd.): „Was von dieser aus (lebendig) *eins* ist, stellt sich in jener im Außer- und Nacheinander dar." So ergibt sich eine (fragwürdige) Rechtfertigung für das begrifflich-systematisierende Vorgehen. Das Verhältnis von Zeitlichkeit/Geschichtlichkeit und Ewigkeit stellt im Übrigen ein Grundmotiv von R.s Entwurf dar, das für die Gotteslehre von großem Interesse ist und ausführlich gewürdigt werden müsste (vgl. bes. 654f, 662f und die Reflexionen zum „Gewesen-Sein" des Gottessohnes 623ff anhand von Mk 15,39).

Aufgrund der systematischen Geschlossenheit und Stringenz von R.s Darstellung lässt sich der Inhalt des Buches im Grunde in wenigen Sätzen zusammenfassen: Das besondere Gottesverhältnis Jesu gründet in der Taufe. Es ist wesentlich durch Sprache vermittelt – *für ihn* durch das schöpferische Wort des Vaters an ihn bzw. das Wort der heiligen Schrift, *für uns* durch seine beides aufnehmende Verkündigung der Nähe des Reiches Gottes in ihm. Besonders durch seine Heilungen und in seinen Gleichnissen (bei beidem handelt es sich um Wort- bzw. Sprachhandeln) wird deutlich, dass das Reich Gottes in seiner Person und in seinem Wirken nahe kommt – in seinem eigenen ebenso wie in dem durch ihn anderen vermittelten unmittelbaren, authentischen Gottesverhältnis (vgl. 47, 213f, 259) – und dass die gesamte geschöpfliche Welt (Mensch und Natur) von diesem Reich – das einstweilen noch in der Spannung von „Schon" und „Noch nicht" steht (111ff, vgl. 508f) – mitgenommen, in seine Bewegung hineingezogen und dadurch verwandelt und vollendet werden soll. Somit kommt es zu einer radikalen Umformung des traditionellen Gottesgedankens aus dem Selbstverständnis Jesu als des vom Vater geliebten Sohnes: Gott wird wesentlich als „Gott des Sohnes" neu bestimmt und kann von nun an nicht mehr ohne den „Sohn" als Gott gedacht werden (279, 284, 332ff, 652ff). Er offenbart und verwirklicht seinen Willen endgültig in Jesus („Erfüllung" des Gesetzes auch *gegen* das Gesetz, Feindesliebe sowie Gottes- und Nächstenliebe als „Inbegriff des einen und ganzen Gotteswillens" [180f]), spricht durch ihn Sündenvergebung zu und bietet Glauben an (128: „Glaube, das ist der Ort für die ankommende Gottesherrschaft"). All dies wird durch die – von Anfang an sich abzeichnende (vgl. Mk 2,7; 3,6) – Passion Jesu zu Ende geführt, indem es zunächst (auch für Jesus) radikal in Frage gestellt zu sein scheint, sich dann aber in der Auferweckung in einer (auch für Jesus) nicht absehbaren Weise vollendet: Das Reich ist dort endgültig „nahe", wo Gott am Kreuz seinen Sohn, und damit in gewissem Sinne: sich selbst verlässt, um dem sündigen Menschen in seiner Gottverlassenheit und Schuld ganz nahe zu sein, diese in sein eigenes Leben hineinzunehmen und sie so (in der Auferweckung) zu überwinden (616ff). So lässt sich schließlich Jesus als Person und in seinem besonderen Gottesverhältnis als der Ort begreifen, an dem der dreieinige Gott sich selber aus der vorausgehenden Geschichte des Alten Bundes hervorbringt und auf sich selber zugeht als derjenige, der er in Ewigkeit ist (Theologie *als* Öko-

nomie): als dem Menschen und der ganzen Schöpfung von Anfang an in Liebe zugewandt, auf deren eschatologische Vollendung im Reich Gottes, im „eschatologischen Sabbat" (198ff) hinzielend und durch Kreuz und Auferstehung hindurch zugehend, in und durch Jesus ein neues Gottesverhältnis eröffnend – kurz: „als die alles bestimmende Wirklichkeit" (292), die „die Schöpfung als Moment seiner Lebensbewegung in sich" hat (656).

Fazit: R.s umfassender Entwurf mag seine besonderen Qualitäten haben – eine Darstellung Jesu, wie sie sich aus einer exegetischen Analyse der Evangelien ergeben würde, ist er nicht und will er wohl auch nicht sein.

Bonn Günter Röhser

Teuffel, Jochen: **Mission als Namenszeugnis**. Eine Ideologiekritik in Sachen Religion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (IX) 269 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–16–149910–4

Wo immer das religiöse Ausdrucksvermögen einer Kultur auf eine allgemeine Vorstellung von ‚Gott' bzw. auf eine subjektive ‚Gläubigkeit' verflacht, verliert der Missionsgedanke seine Akzeptanz. Jeder pflegt seinen selbstkonstruierten Glauben und geht davon aus, dass Gott in unterschiedlichen Weisen und Anschauungen und unter verschiedenartigen Namen zu finden ist. Glaube ist zur Privatangelegenheit geworden und jede Form der Mission gilt als Ausdruck von Intoleranz.

Entgegen diesem Trend in westlichen Gesellschaften will der Autor dieses Werkes, das auf Anfrage des Verlages aus einem Artikel in der Süddeutschen Zeitung (Nr. 239, 17. Oktober 2007) hervorgegangen ist, zu Recht darauf hinweisen, dass weder im Alten noch im Neuen Testament von einem allgemeinen göttlichen Wesen noch gar von einer Gottesidee die Rede ist.

Die Bibel kennt für den Gott Israels auch keine Mehrzahl von Gottesnamen. Die Bibel bezeugt *den* Namen. Dieser Name hat Priorität vor allen Umschreibungen des Gottesnamens und kann nicht durch andere Gottesnamen ersetzt werden. Er ist den Menschen allein durch eine göttliche Selbstoffenbarung bekannt geworden. Es handelt sich um das Tetragramm JHWH. Dieser Name steht für die Identität Gottes: „Ich bin, der ich bin" (Ex 3,14). Er will besagen: Das Gott Eigene kann nicht durch menschliche Allgemeinbegriffe definiert werden, sondern ist im Namen selbst begründet. Die Menschen sollen wohl den Tieren Namen geben (Gen 1,28), dem Schöpfer jedoch dürfen sie keine selbstgewählten Namen zuschreiben. Wo der Gott der Bibel *Adonai*, *Elohim* oder anders genannt wird, handelt es sich um Titulaturen oder Kognomen, nicht jedoch um weitere Gottesnamen.

Der Gott der Bibel hat nur einen Namen und in diesem Namen verdichtet sich seine einmalige Geschichte mit den Menschen. Deshalb kann dieser Name auch nicht übersetzt werden. In fremde Sprachen übertragen werden können nur die Umschreibungen des göttlichen Eigennamens (seine Autonomasien). Die Hervorhebung des besonderen Namens in der Verkündigung verhindert, dass das Evangelium als anonyme und damit beliebige Heilslehre von einer Kultur vereinnahmt werden kann.

Die gegenwärtige Krise der christlichen Mission in Europa ist für Jochen Teuffel, der bei Gerhard Sauter promoviert hat und von 2002 bis 2008 im Auftrag der Ev. Kirche in Bayern als Dozent für Systematische Theologie am Lutheran Theological Seminary in Hongkong lehrte, nicht zuletzt eine Folge dieser Fehlentwicklung, dass selbst innerhalb der Kirche die Vorgängigkeit des Gottesnamens gegenüber Allgemeinbegriffen wie ‚Gott' und ‚Glaube' weithin verkannt und einem „Allerweltsgott" das Wort geredet wird. Die christliche Mission laufe damit Gefahr, ihr Programm auf individuelle Seelenrettung zu reduzieren und die Botschaft von der in Jesus anbrechenden Königsherrschaft JHWHs zu verkürzen. Europäische Gottesvorstellungen stünden in dieser Hinsicht dem biblischen Namenszeugnis entgegen und führten zu einer Religion im Sinne einer weltanschaulichen Ideologie. Christliche Mission solle hingegen betonen, dass JHWH als der lebensentscheidende Name nicht mit der Idee ‚Gott' gleichgesetzt werden kann. Gegen einen weit verbreiteten religionsgeschichtlichen Relativismus in Sachen Jahwe solle sie das auf den Schriftkanon beschränkte Namensgedächtnis herausstellen.

Ohne Zweifel analysiert T. in diesen Ausführungen sachgerecht die biblisch-theologischen Implikationen des biblischen Gottesnamens. Er lässt allerdings das erkenntnistheoretische Problem außer Acht, dass sich das Verständnis von Eigennamen in der abendländischen Kultur grundlegend gewandelt hat. Kein Zeitgenosse glaubt noch, einem Eigennamen Aussagen über die Identität und das Wesen des so Genannten entnehmen zu können. Stattdessen tritt er Eigennamen – darin unterscheiden sich diese im modernen Verständnis keineswegs von Allgemeinbegriffen – mit Vorbehalten gegenüber. Seit Platons *Der Sophist* gilt nämlich ein Doppeltes. Erstens: Aus der Tatsache, dass man einen Namen kennt, kann nicht gefolgert werden, dass es das Bezeichnete auch gibt. Und zweitens: Ein Eigenname gibt keine Gewähr dafür, dass das so Bezeichnete von dem, was ein anderer Name bezeichnet, wirklich unterschieden ist.

Hinter diese beiden Feststellungen kann auch die Theologie nicht zurück. Es wird ihr nicht helfen, sich eine biblische Namenstheologie zu eigen zu machen, die von einem abendländischen Zeitgenossen gar nicht mehr verstanden werden kann. Für den modernen Menschen werden Namen erst dann bedeutungsvoll, wenn in ihnen begriffliche Bestimmungen eingetragen werden können. Es sind also nicht primär die Eigennamen, sondern die Umschreibungen, die in unserer Zeit einen Namen verstehbar machen. Man kann – wie T. – darauf beharren, dass JHWH und Allah grundverschiedene Eigennamen sind. Diese Aussage bleibt für den Leser jedoch irrelevant. Ihn interessieren die Autonomasien, um die mit den Namen verbundenen Vorstellungen zu verstehen. Erfährt er die vielen Bezeichnungen Gottes, erkennt er, dass die Titulaturen und Kognomen JHWHs und Allahs in überraschend vielen Fällen deckungsgleich sind (der Schöpfer, der Erhalter, der Allmächtige, der Starke, der Heilige, der Erhörer, der Gnädige, der Liebevolle u. v. a. m.).

Ein zweiter gravierender Einwand ergibt sich aus einem systematisch-theologischen Bedenken. Die christliche Missionstheologie der Gegenwart leitet sich aus einem trinitätstheologischen Ansatz ab. Seit Karl Barth gilt die Einsicht, dass Mission eine Aktivität des dreieinigen Gottes ist. Dieser Satz wird in der Gegenwart wohl von allen christlichen Kirchen geteilt. So definierte die Weltmissionskonferenz von Willingen (1952) Mission als *missio dei* und das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) führte die Mission unmittelbar auf das Geheimnis der göttlichen Trinität zurück, da sie ihren Ursprung in der Sendung des Sohnes und des Hl. Geistes habe. In diesem trinitarischen Denkansatz ist der Hl. Geist der eigentliche Akteur der Mission. Da der Hl. Geist allgegenwärtig ist, darf mit seiner Gegenwart in jedem Menschen und in jeder Kultur gerechnet werden. In dieser Einsicht liegt nicht nur die Ermöglichung für ökumenisch-interkonfessionelle Gespräche, sondern auch die Voraussetzung für einen interreligiösen Dialog. Doch gerade in diesen Themenbereichen trennt sich T.s theologischer Ansatz von der Mehrzahl der neueren missionswissenschaftlichen Konzeptionen und tritt in Distanz zu dialogischen Aufbrüchen.

An solchen Stellen wünscht sich der fachwissenschaftlich gebildete Leser, dass sich der Autor umfassender mit aktuellen missionswissenschaftlichen Studien auseinandergesetzt hätte und tiefer in die gegenwärtige Diskussion eingestiegen wäre. Die Ausführungen der vorliegenden Arbeit bleiben häufig zu thetisch, um auf die zurzeit international recht lebhaft betriebene missionswissenschaftliche Forschung korrigierend und befruchtend einwirken zu können.

Es darf als Verdienst dieser Arbeit festgehalten werden, dass sie den Leser daran erinnert, dass christliche Verkündigung und Lehre zu dem einen Namen Gottes zu führen haben, wenn sie sich nicht in einer allgemein-philosophischen oder esoterischen Gottesanschauung erschöpfen wollen. Der Weg einer Theologie des Eigennamens bzw. einer „Mission als Namenszeugnis" ist uns jedoch versperrt und dürfte auch einem trinitätstheologischen Missionsansatz nicht gerecht werden.

Wesel Rainer Neu

Theologie und Naturwissenschaften

Beuttler, Ulrich: **Gottesgewissheit in der relativen Welt**. Karl Heims naturphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexion des Glaubens. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 438 S. (Forum Systematik, 27), kt € 39,00 ISBN: 978–3–17–019549–3

Als „technischer Experte dritter Klasse" des Berner Patentamtes veröffentlichte Albert Einstein (1879–1955) im Jahre 1905 drei revolutionäre physikalische Abhandlungen, mit denen er erstens definitiv die atomistische Struktur der Materie bewies, zweitens die Hypothese der Lichtquanten entwickelte und drittens durch subtile Analysen von Raum und Zeit die spezielle Relativitätstheorie begründete. Simultaneität ist ihr zufolge ein relatives Datum: Zwei für den Standpunkt eines bestimmten Inertialsystems gleichzeitige Ereignisse sind für andere Positionen nicht gleichzeitig. So ist der Gang einer bewegten Uhr für ruhende Beobachter langsamer als für mitbewegte. 1914/15 hat Einstein die spezielle Relativitätstheorie, welche von der Gleichberechtigung aller Inertialsysteme (also aller Bezugssysteme, in denen ein kräftefreier Massepunkt in Ruhe bleibt oder sich geradlinig mit konstanter Geschwindigkeit bewegt) handelt, zur allgemeinen Relativitätstheorie und der These einer grundsätzlichen

Gleichberechtigung aller raumzeitlichen Koordinatensysteme fortentwickelt.

1921 erhielt Einstein den Nobelpreis für Physik, wenngleich nicht für die Aufstellung der Relativitätstheorie, sondern für seine Beiträge zur Quantentheorie. Im selben Jahr publizierte der seit 1920 in Tübingen lehrende evangelische Theologe Karl Heim (1874–1958) in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“[1] „Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätstheorie“.

Er skizziert darin zunächst die theoretischen und experimentellen Begründungen der Einsicht, dass das Zeitmaß keine absolute Größe darstellt, sondern von der Wahl des Koordinatensystems abhängig ist. Während die Relativierung der physikalischen Grundbegriffe im Galilei-Newtonschen Stadium stets durch die Annahme einer Absolutheit und Konstanz des Zeitmaßes eingeschränkt blieb, der zufolge der Zeitabstand zwischen zwei Ereignissen von der Wahl des Koordinatensystems ebenso unabhängig ist wie der räumliche Abstand zwischen zwei Punkten vom Bewegungszustand des Bezugskörpers, relativiert Einstein das Zeitmaß auf die Wahl des Orientierungspunktes und das Längenmaß auf die Wahl des Bezugskörpers hin. „Sowohl der Zeitabstand zwischen zwei Ereignissen wie der räumliche Abstand zwischen zwei Punkten ist vom Bewegungszustand des Bezugskörpers abhängig geworden.“ (130) Damit sind die letzten Voraussetzungen der Astronomie und Physik einer grundstürzenden Revision unterzogen. „Bis Ptolemäus war der ruhende Weltmittelpunkt und mit ihm alle räumlichen und zeitlichen Urmaßstäbe absolut gegeben. Bei Newton liegen nur noch diese Urmaßstäbe und damit die Grundlagen der Geschwindigkeits- und Kraftrechnung objektiv fest. [...] Bei Einstein sind auch die raumzeitlichen Urmaße, diese letzten Überreste des ptolemäischen Weltbilds, zu Funktionen des Bezugskörpers geworden.“ (131)

Eine für Philosophie und Theologie wichtige Bedeutung gewinnt diese Einsicht nach H. insbes. deshalb, weil nun der Beobachter bzw. dessen erkennender Geist „von vornherein in die Darstellung des physikalischen Tatbestands hineingenommen [wird] als ein Element, von dem nicht abstrahiert werden darf“ (132). Dem populärwissenschaftlichen Ideal einer subjektlosen Wirklichkeitserkenntnis müsse von daher zwangsläufig der Abschied gegeben werden. Denn wenn, so H., in Einsteins Theorie von gewählten Bezugskörpern und Koordinatensystemen die Rede ist, setzt das selbstverständlich „immer einen möglichen oder wirklichen Beobachter voraus [...], also ein sehendes Bewusstsein, ein erkennendes Subjekt, das den Bezugskörper oder den Nullpunkt des Koordinatensystems als ruhend beurteilt und unter dieser Voraussetzung seine Messungen anstellt. [...] Wir können also das sehende Ich mit seiner perspektivischen Einstellung überhaupt nicht mehr aus der Natur herausnehmen.“ (133) Mit dem perspektivisch beobachtenden Erkenntnissubjekt würde nämlich zugleich der zu erkennende Gegenstand verschwinden; Ich und Welt gehören mithin untrennbar zusammen. Ist aber „das erkennende Subjekt als unentbehrliches Element in die Gesamtwirklichkeit aufgenommen [...], so ist“, folgert Heim, „auch die wollende und werdende Persönlichkeit, also die Seele in ihre weltkonstituierende Stellung eingesetzt“ (135) und damit für die Theologie die Möglichkeit einer Anknüpfung an naturwissenschaftliche Theoriebildung gegeben, sofern der menschlichen Seele die Frage nach Gott als dem letzten Einheitsgrund von Ich und Welt notwendig inhärent ist.

Unter dem Aspekt einer nichtgegenständlich-perspektivischen Erkenntnistheorie hat Beuttler H.s Deutung namentlich der speziellen Relativitätstheorie im Detail analysiert (vgl. besonders 157ff). Er hat dabei der konstitutiven Funktion der Beobachterrolle in der experimentellen Erfahrung und den Zusammenhängen, die H. zwischen Einstein und der transzendentalen Erkenntnistheorie Immanuel Kants herstellt, besondere Aufmerksamkeit zugewandt, um die basale Bedeutung aufzuweisen, die dem unhintergehbaren Gesetz der Perspektivität für H.s theologischen Weltbegriff und seine religionsphilosophische Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften zukommt. H. hat nicht nur die durch die Relativitätstheorie bewirkte physikalische Weltbildrevolution früh erkannt und zu ihr Stellung bezogen, er war überhaupt der erste unter den wenigen Theologen, die die Grundlagenkrise in der Physik, aber auch in der Mathematik, der Biologie und der Psychologie sowie die daraus erwachsenden Neuansätze zwischen 1900 und 1930 wahrgenommen und konstruktiv verarbeitet haben. Es ist das Verdienst von B., dies unter Berücksichtigung von H.s Gesamtwerk detailliert und mit großer Sorgfalt aufgewiesen zu haben. Bei der Bewältigung dieser Aufgabe kam ihm zugute, dass er sowohl als Theologe als auch als Naturwissenschaftler ausgewiesen ist.

In der im Sommersemester 2005 von der Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg als Diss. angenommenen Arbeit wird das Wirken H.s in drei Phasen unterteilt, denen drei Entwicklungsschübe der naturwissenschaftlichen und insbes. physikalischen Neuansätze korrespondieren. „Die Energetik der Jahrhundertwende, die jedoch bald von der gleichzeitig ab 1900 entstehenden Quantentheorie ersetzt wurde, versuchte auf thermodynamischer Grundlage unter dem Leitbegriff der Energie den Materialismus des 19. Jahrhunderts zu überwinden; die Relativitätstheorie Albert Einsteins reformulierte seit 1905 die klassische Mechanik ebenso wie die Quantentheorie die klassische, deterministische und mechanistische Atomtheorie. Die Energetik hat Heim in den beiden Frühschriften ‚Psychologismus oder Antipsychologismus? Eine erkenntnistheoretische Fundierung der Energetik‘ (1902) und ‚Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie‘ (1904), die Relativitätstheorie in einem Aufsatz von 1921 ‚Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätstheorie‘ sowie der zweiten und dritten Auflage der ‚Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion‘ (1920 und 1923), die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie zusätzlich im sechsbändigen Spätwerk ‚Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart‘ (1931–1958), v.a. in ‚Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft. Grundlegung des Gesprächs zwischen Christentum und Naturwissenschaft‘ (1941) und ‚Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild. Die moderne Naturwissenschaft vor der Gottesfrage‘ (1951) extensiv rezipiert und produktiv zur Ausformulierung eines dynamischen Welt- und Materieverständnisses herangezogen.“ (15)

B. begnügt sich nicht mit Paraphrasen der genannten Werke H.s. Er analysiert sie unter theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten und unter Berücksichtigung anderer einschlägiger Theoriekonzeptionen von Aristoteles bis Whitehead, von Leibniz bis Carl Friedrich von Weizsäcker, von H.s schwäbischem Geistesverwandten Friedrich Christoph Oetinger bis zu weniger bekannten Größen wie etwa dem deutsch-amerikanischen Philosophen und Informationstheoretiker Gotthard Günther, der die klassische zweiwertige durch eine mehrwertige Logik zu überwinden suchte und u.a. mit einer Metaphysik der Kybernetik hervortrat. Von der Gesellschaft, die den theologischen Dialog mit den Naturwissenschaften im Sinne des Tübinger Theologen und Stiftpredigers zu fördern und weiterzuführen sucht, wurde B.s Arbeit im Jahr 2005 mit dem Karl-Heim-Preis ausgezeichnet. Diese Entscheidung fiel zu Recht. B.s Diss. interpretiert erstmals und in umfassendem Horizont das H.sche Gesamtwerk und belegt, dass biblisch geprägte Frömmigkeit und Aufgeschlossenheit für die naturwissenschaftlichen, erkenntnistheoretischen und philosophischen Probleme der Zeit keinen Gegensatz darstellen müssen.

München Gunther Wenz

[1] NF. 2 [1921], 330–347; wiederabgedruckt in: K. Heim, Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Berlin 1926, 119–137; die nachfolgenden Seitenverweise beziehen sich hierauf.

Kessler, Hans: **Evolution und Schöpfung in neuer Sicht**. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. 224 S., geb. € 17,90 ISBN: 978–3–7666–1287–8

Mit „Evolution und Schöpfung in neuer Sicht“ legt Hans Kessler eine umfassende und zugleich kompakte Darstellung des Themengebiets vor. Der Titel täuscht dabei leicht: Es handelt sich weniger um einen neuartigen Entwurf aus ungewohnter Perspektive, sondern eher um ein engagiert geschriebenes Grundlagenwerk, in das die Ergebnisse eines Jahrzehnte währenden Diskussionsprozesses zusammengeflossen sind. Es wird mittels naturwissenschaftlicher, biblischer und systematischer Herangehensweisen in die verschiedenen Facetten der Thematik eingeführt.

Der Vf. beginnt mit einer negativen Abgrenzung, indem er die fundamentalistischen Tendenzen sowohl auf Seiten des Kreationismus bzw. *Intelligent Design* als auch auf Seiten des reduktionistischen Naturalismus aufweist. Dem Kreationismus wirft er vor, aufgrund der buchstäblichen Lesart der Bibel am Sinn der Schöpfungstexte vorbeizugehen. Dem reduktiven Naturalismus hält er vor, einer dogmatisch fixierten und unreflektierten Religionsfeindlichkeit zu huldigen. Beide Vorwürfe belegt der Vf. mit einer knappen Darstellung populärer Vertreter der Positionen sowie mit einer ausführlichen Erwiderung in den folgenden beiden Kap.n. Zuvor werden einige klärende Worte zu Darwin und der Evolutionstheorie verloren: Dass Darwin kein überzeugter Atheist war und daher von der Weltanschauung des Darwinismus unterschieden werden muss, ist ein berechtigter Hinweis; das Ringen Darwins, der sich am Ende als Agnostiker bezeichnete, wird vom Vf. mit einigen Zitaten dargestellt. Anschließend werden sowohl die starken Argumente plausibel gemacht, die für die Evolutionstheorie sprechen, als auch auf bestehende Lücken in den Erklärungen hingewiesen. Dass diese jedoch nicht als Basis für den Kreationismus taugen, wird deutlich. Dennoch erscheint die in einer Überschrift gewählte Formulierung, dass es *zwingende* Argumente für die Mikro- *und* die Makroevolution gebe, etwas hoch gegriffen. Letztlich liegt eine Fülle von Plausibilitätsargumenten für die synthetische Evolutionstheorie vor, die zwar stark, aber wohl nicht zwingend sind.

Im zweiten Kap. erfolgt die bereits angekündigte biblische Herangehensweise; der Vf. arbeitet die Aussagen der biblischen Schöpfungstexte heraus und kommt berechtigt zu dem Schluss, dass eine naturwissenschaftlich-wörtliche Lesart nicht legitim ist. Im Zentrum stünden vielmehr Aussagen zu Gott als kreativem Urgrund (und nicht: physisch verorteter Ursache), der die Schöpfung begleitet, und zur Stellung des Menschen. Der Vf. betont, dass die Schöpfungstexte zwar nicht evolutiv „denken“ würden, aber auch nicht anti-evolutiv. Dass das evolutive Denken mit dem Christentum kompatibel ist, zeigt er durch knappe Hinweise zu Theologen insbes. in der Antike und zur Zeit Darwins, die evolutive Ansätze vertraten. Über diese punktuelle Argumentation hinaus wird

der Blick nur knapp auf den Wandel der Weltbilder über die Zeiten gelenkt. Es hätte durchaus noch umfangreicher dargestellt werden können, dass das evolutive Denken mehr im Kontrast zum mittelalterlichen Weltbild denn zum jüdisch-christlichen steht.

Im dritten Kap. wendet sich der Vf. direkt gegen den reduktiven Naturalismus und betont, dass die empirische Methodik der Naturwissenschaften nur einen Teilzugang zur Welt darstellt. Ein zentrales, an mehreren Stellen entfaltetes Argument läuft darauf hinaus, dass die Sinnsuche des Menschen ein starkes Indiz dafür ist, dass es einen Sinn hinter den naturwissenschaftlichen Gesetzen auch tatsächlich gibt. Die Stärke dieses Arguments wäre sicherlich nicht geschmälert worden, wenn auch die Erwiderungsstrategien der Reduktionisten diskutiert worden wären; die philosophische Debatte über den vom Vf. betonten Unterschied zwischen Gründen auf der Sinnebene und Ursachen auf der physikalischen Ebene ist z. B. nicht ganz so eindeutig, wie es im Buch erscheint. Es existieren veritable Versuche, Gründe reduktionistisch mittels Ursachen zu erklären. Der Vf. plädiert für eine strikte Trennung zwischen der naturwissenschaftlichen und anderen Herangehensweisen an die Welt (etwa auf der Ebene von Gründen und der Sinnfrage); die Evolutionstheorie und die Schöpfungstheologie wären demnach ergänzende, aber unabhängige Blickrichtungen. Hier wären klärende Worte wünschenswert, die den Eindruck verhindern, Theologie und Naturwissenschaften hätten einander nichts zu sagen. Neben aller berechtigten Trennung der Disziplinen muss es schließlich auch Berührungspunkte geben, wie nicht zuletzt die Gesamtanlage des Buches belegt.

Nach der Auseinandersetzung mit dem reduktiven Naturalismus wendet sich der Vf. im vierten Kap. dem Kernanliegen des Buches zu: der Entwicklung einer christlichen Schöpfungstheologie, die die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse aufgreift. Er beginnt dabei – entsprechend dem Sinnsuche-Argument des vorhergehenden Kap.s – bei der religiösen Erfahrung des Menschen, die er gegen den Illusionsvorwurf verteidigt. Eine Illusion beziehe sich nur auf Bekanntes, eine echte religiöse Erfahrung verweise dagegen über sich selbst hinaus. Entsprechend müsse Gott als einerseits mit der Welt verbunden, andererseits aber auch von ihr getrennt gedacht werden. Er könne als Grund der Evolution, aber nicht als am Anfang stehendes Glied in ihrer Ursachenkette gesehen werden. Der Vf. votiert für einen Panentheismus, der den Geschöpfen ihre Freiheit belässt, sie aber in Beziehung zu und in Verbindung mit Gott sieht. Da diese Beziehung sich nach Art des Geschöpfs individuell unterscheide, seien im Schöpfungsbegriff mehrere Aspekte, Ebenen oder Stufen zu unterscheiden. Diese Differenzierung unternimmt der Vf. im letzten, fünften Kap.

Dort weist er zunächst auf drei Ebenen hin, die beim Schöpfungsglauben unterschieden werden müssten: 1. den ständigen Schöpfungsvorgang; 2. die Evolution selbst als Prozess; und 3. das die Evolution übersteigende Heilswirken Gottes. Innerhalb dieser Dreiteilung diskutiert der Vf. die Möglichkeiten von Selbstorganisation, Kreativität und Emergenz (d. h. das Auftreten von neuer Qualität), die von Gott ermöglicht, aber nicht direkt gesteuert seien. Der Vf. bezeichnet die Entwicklung der Welt als ein Dialoggeschehen zwischen Gott und der Welt. Auch wenn es nicht thematisiert wird, darf hier eine Nähe des Vf.s zur Prozesstheologie vermutet werden. Ausführlich geht er darauf ein, dass der von ihm nicht in Frage gestellte Zufall im Weltgeschehen einer Zielgerichtetheit des ganzen Prozesses nicht widerspricht. In diesem Zusammenhang weist er auf das Anthropische Prinzip hin, nach dem es eine extrem hohe Feinabstimmung des Universums gibt, die erst die Existenz von Leben ermöglicht. Abschließend geht der Vf. auf die dritte der genannten Ebenen ein und stellt fest, dass es nach christlichem Glauben ein die Evolution übersteigendes Ziel gibt. Hinweise darauf sieht er bei der „Humanität" des Menschen (die z. B. selbstlose Handlungsweisen kennt), die biologisch nach Ansicht des Vf.s nicht erklärt werden könne (reduktiv-naturalistische Gegendarstellungen werden an dieser Stelle leider nur gestreift) und damit die biologische Sichtweise transzendiere. Dieses die Evolution transzendierende Ziel sei es, das dem menschlichen Leben Sinn verleihe. Deshalb lautet das berechtigte Fazit des Buches, dass sich die Evolutionstheorie und der Schöpfungsglaube nicht widersprechen, sondern ergänzen.

Der Vf. unternimmt in gut verständlicher Sprache einen theologisch nachvollziehbaren Gang durch die Schöpfungstheologie, wie sie auf dem heutigen Forschungsstand in der Herausforderung durch die synthetische Evolutionstheorie formuliert werden kann. An manchen Stellen wäre eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem reduktiv-naturalistischen Gegenentwurf und seinen durchaus bedenkenswerten Argumenten wünschenswert. Dennoch handelt es sich um ein wertvolles Grundlagenwerk, das für den Anfänger eine hilfreiche Einführung und für den Fachmann eine kompakte Zusammenschau darstellt.

Eichstätt Patrick Becker

Hattrup, Dieter: **Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf**. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 295 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–451–29930–8

Der Autor Dieter Hattrup arbeitet als Prof. für Dogmatik an der Theol. Fak. Paderborn und ist Priester des Bistums Münster. Er ist außerdem promovierter Mathematiker und seit vielen Jahren mit dem theologisch-naturwissenschaftlichen Diskurs in besonderer Weise vertraut. Mit dem der Einleitung vorausgeschickten Motto, der freien Wiedergabe eines Wortes von Kenneth R. Miller, ist das Programm dieses Buches knapp und treffend beschrieben: „Letzten Endes ist die Evolution der Weg Gottes zur Freiheit in der Natur." (9) Zentrale Lehrsätze des Vf.s werden in diesem Buch bei der Entfaltung des Gedankengangs fett gedruckt, so zuerst und auch dies gewissermaßen programmatisch: „Die Notwendigkeit ist ein Prinzip des Wissens, der Zufall des Nichtwissens." (13) Damit sind die zwei zentralen Begriffe Zufall und Notwendigkeit eingeführt und kurz charakterisiert. Diese Begriffe stammen aber, auch wenn sie ihm von H. permanent zugeschrieben werden, nachweislich nicht von Darwin. Der Antagonismus von Zufall und Notwendigkeit wird in diesem Werk zur Leitidee für die Interpretation der gesamten Naturwissenschaftsgeschichte von ihren Anfängen bis heute.

Im 1. Kap., überschrieben mit „Die Vertreibung des Zufalls", zeichnet H. die Entwicklung der neuzeitlichen Physik unter dem Gesichtspunkt einer Eliminierung des Zufalls und eines Wachstums an Einsicht in die Notwendigkeit nach. Diesen Freiheitsgewinn des Menschen lässt er schon mit Genesis beginnen, allerdings unter Inkaufnahme einiger Deutungskuriositäten: „Gott nimmt dem Geschöpf die Fesseln ab und entlässt ihn aus dem passiven Dienst in das Dasein der Freiheit. Er macht ihn zum Herren und Diener seiner selbst, zum endlichen Schöpfer. Die Endlichkeit ist die Möglichkeit, aus der Geschichte zu lernen und die Folgen des eigenen Tuns zu ertragen. Das ist die Botschaft der Freiheit: ‚Du Mensch, ich schaffe dich zum Schöpfer deiner selbst, im Guten wie im Bösen. Ich bin bei dir, da ich dich geschaffen habe, doch du bist auch bei dir und hast zu tragen, was du bist; in der Zeit vollbringst du dich, in alle Ewigkeit erträgst du dich.' […] Für diese Erkenntnis lohnt es sich, die Erde einmal unter Wasser zu setzen, zumal wir hier Gott nicht mit der Theodizee belästigen müssen: Solche Fluten kommen im Laufe der Zeit immer wieder einmal vor. Eine von ihnen kann sich der überraschte Erdenbewohner zu Hilfe nehmen, um mit ihr eine überraschende Erkenntnis zu gewinnen." (22f) Das läuft auf eine Deutung von Katastrophen als göttliche Pädagogik und damit auf eine katastrophale Theodizee hinaus. Aber das ist im Gange der Überlegungen H.s ein Nebenschauplatz.

Gut nachvollziehbar erläutert er den Denkansatz von Naturalismus und Reduktionismus, wie er sich im Projekt einer „Zufallsvertreibung" und eines „Notwendigkeitsexpansionismus" darstellt. Dabei werden Luther, Calvin, aber auch Spinoza und Leibniz auf je andere Weise durchaus als Kombattanten (wider Willen?) in einem auf permanente Kapazitätserweiterung ausgerichteten Notwendigkeitsexpansionismus angesehen. Auch hier wieder in fett gedruckten Lettern eine Aussage mit Merksatzcharakter: „Ich meine, aus der Mechanik der Neuzeit folgt wie von selbst der Atheismus der Neuzeit." (46) Das Prinzip „Deus sive natura", wie es sich von Spinoza bis Einstein durchhält, lässt über Gott und die Liebe nur noch Poesie zu. Im Übrigen regeln Naturkräfte das Geschehen. Drei Merkmale charakterisieren nach H. das mechanistische Denken: „1. Die Dinge werden von außen angeschaut. 2. Sie werden mit einem einzigen Gesetz angeschaut. 3. Sie werden quantitativ angeschaut." (49) Aus dieser Perspektive entfaltet H. das Basiswissen der klassischen Physik und Astronomie auf dem Wege der Nacherzählung ihrer Entdeckungsgeschichte. H. ist ein guter Erzähler: Es beginnt mit Kopernikus, Kepler und Galilei; und immer, ob bei den von Kopernikus ermittelten Planetenkreisen um die Sonne oder bei Keplers Planetengesetzen oder bei Galileis Fallgesetzen, so diagnostizieren die Merksätze, handele es sich um die Minderung des Zufalls und die Mehrung der Notwendigkeit. Dieser Denkprozess wird im „harten newtonschen Programm" (z. B. mit den drei Bewegungsgesetzen) bis hin zu Einstein außerordentlich erfolgreich perfektioniert. Mit letzterem wird „die newtonsche Physik vollendet, doch zugleich auch ihr Ende herbeigeführt (65)." Im Zuge dieses „harten newtonschen Programms" kommt es schließlich – so H. – durch die Thermodynamik von Mayer, Clausius und Boltzmann beim 2. Hauptsatz zum ersten „Zusammenprall von Zufall und Notwendigkeit, der sich in der Wissenschaft ereignet hat" (77). Und mit der Entdeckung des Planckschen Wirkungsquantums im Jahre 1900 kommt zunächst noch unbemerkt das Ende für den Siegeszug des mechanistischen Denkens in der Physik. Die sachlich durchaus essentielle Differenzierung in subjektiven und objektiven Zufall bietet H. zwar (81f), entfaltet sie allerdings leider nicht. Die Behauptung, dass Darwin „dem Zufall den Weg in die Wissenschaft bereitet" habe, wird auch durch häufige Wiederholung nicht richtiger (82). Schon gar nicht, wenn nahezu nur auf den quantenphysikalischen Zufall rekurriert wird und wenige Seiten später (84) dasselbe, aber diesmal zu Recht, für Planck reklamiert wird. „Die Ausnahmen von der Zuverlässigkeit der Natur bilden den Inhalt der Geschichte." (85) Wieder so ein Lehrsatz wie in Stein gemeißelt, aber stimmt er auch? Trägt nicht auch die Zuverlässigkeit in der Natur zum Inhalt der Geschichte bei? Dass die Entdeckung des quantenphysikalischen Zufalls die vorherrschende Metaphysik der Physiker enttarnte, kommt der Wahrheit ziemlich nahe (97f). Mit Heisenberg und seiner Unbestimmtheitsrelation führt H. den Gedanken ein, dass die Vorentscheidung für eine Theorie die Entscheidung darüber beinhaltet, was man sehen will und wird (103). Die Viele-Welten-Theorie, die die faszinierende Einzigartigkeit dieser Welt mittels einer Inflationierung durch die Annahme vieler Welten zu banalisieren versucht, ist wohl, wie H. richtig sieht, ihrerseits eine verkappte Metaphysik, die die Glaubwürdigkeit der Physik gefährden könnte. Er sieht in dieser Theorie eine Art Hort des Atheismus (105f u. 131ff). „Die Notwendigkeit ist ein Wissensprinzip, der Zufall ein Nichtwissensprinzip." (107) Das ist – auch durch vielfältige Wiederholung markiert – ein, wenn nicht der Zentralsatz dieses ganzen Werkes.

Dramaturgisch aufbereitet („Kampf der Titanen", „Gipfel des Geisterkampfes" 110) und nicht ohne Geschick erzählt H. die Auseinandersetzungen zwischen Bohr und Einstein nach. Das EPR-Paradoxon (111), die Bellschen Ungleichungen, die String-Theorie (120) weiß H. auch für Nichtphysiker durchaus interessant und nachvollziehbar darzustellen. Und immer wieder attackiert er die der mechanistischen Physik entstammende Fixierung auf die Notwendigkeit und preist das Wechselspiel von Zufall und Notwendigkeit als Quellgrund all seiner Problemlösungen an (125, 128, 136 etc.).

Das dritte der fünf großen Kap. trägt den Titel „Im Zauberreich des Atheismus". Hier werden nicht nur diverse Vertreter eines „Deus sive natura" oder einer Gott-Natur-Vorstellung (Schopenhauer, Leibniz, Spinoza, Schelling) kritisch gesichtet, sondern auch Kant (seine Kritiken „zeigen, wie sehr der Königsberger Philosoph der europäischen Metaphysik angehört, die im Bunde mit der Religion die eine Wahrheit oder die Einheit der Wahrheit zu denken versucht hat." [151]) und Hegel („Hegel ist zu einer Schaltstelle des modernen Atheismus geworden." [155]).

Dass er im Kontext des Gott-Natur-Denkens einem Giordano Bruno letztlich die implizit beabsichtigte „Abschaffung des Menschen" unterstellt, mag in dessen Opus belegbar sein, H. versucht es jedenfalls (169). Dass er das tut ohne einen einzigen Hinweis darauf, dass die Kirche den Christenmenschen Giordano Bruno nicht nur der Absicht nach, sondern tatsächlich auf einem Scheiterhaufen „abgeschafft" hat, das ärgert denn doch. Ob die von ihm zu Recht beanstandete Misanthropie immer nur ein Kind des Atheismus ist?

Gott und Natur differenziert er so: „Die Wirklichkeit, die wir begreifen können, sollten wir Natur nennen. [...] Und solange wir nicht alle Wirklichkeit ergreifen können, ist Gott der richtige Name für die ganze Wirklichkeit." (158) „Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen kann; Gott diejenige Wirklichkeit, die mich ergreift." (182)

Friedrich Nietzsche, mit dem H. das Kap. „Im Zauberreich des Atheismus" logisch durchaus plausibel abschließt, wird dann aber trotz all der bilderreichen Mythologien und Aphorismen aus dessen Feder zu einem Systematiker des Denkens umdekoriert (187). Unvermittelt findet sich dann eine schöne, geradezu als Meditation zu lesende Betrachtung über das Nietzsche-Gedicht „Nach neuen Meeren" (178ff). Dass H. dann aber den Wahnsinn Nietzsches einer diesem zutiefst eigenen „unendlichen" und „allgemeinen Menschenliebe" zuschreibt und nicht dessen nachgewiesener Syphilis (187f), nährt einmal mehr den Verdacht, dass hier die Welt- und die Kulturgeschichte auch an den Fakten vorbei so erzählt werden, dass sie mit dem eigenen Mitteilungswillen kompatibel werden.

Das vierte große Kap. trägt die Überschrift „Der Zufall und die Evolution". Bewegte sich H. im Felde der Physik noch auf sicherem Boden, so ist das hier auf dem Felde der Biologie anders. Das von dem Molekulargenetiker Jacques Monod aus den sechziger Jahren des 20. Jh.s stammende, antagonistisch lesbare Begriffspaar „Zufall und Notwendigkeit" ist nicht, wie H. es versucht (198), mit „Variation und Selektion" zu identifizieren. Variation ist bei Darwin ein phänotypisches Phänomen, aber die angeblich zufällige Mutation, die Darwin nicht kennt, ist ein genotypisches Phänomen.

H. spricht vom kausalanalytisch nicht einholbaren quantenphysikalischen Zufall, Monod, von dem das Begriffspaar Zufall und Notwendigkeit stammt, aber von einem kausalanalytisch im Prinzip sehr wohl einholbaren molekularbiologischen Zufall. (Der Physiker und Philosoph Gerhard Vollmer nennt ersteren den objektiven Zufall und letzteren den subjektiven Zufall.) Der biologische Zufall ist eben zumeist eine aufgrund ihrer Komplexität nur schwer durchschaubare Reihung und Verknüpfung von Notwendigkeiten. Dass man hier nur aus wissenschaftspragmatischen Erwägungen von Zufall reden kann, bestätigt auch der „Evolutionspapst" Ernst Mayr. Und das ist kein Rückfall in das von H. nicht zu Unrecht so sehr gescholtene mechanistische Denken; denn die quantenphysikalischen Phänomene (Unbestimmtheitsrelation etc.) werden keineswegs bestritten. Sie sind aber gleichermaßen Grundlage dessen, was wir für Zufall, und dessen, was wir für Notwendigkeit halten.

Nun trägt das Buch den Titel „Darwins Zufall oder Wie Gott die Welt erschuf". Darwin spricht wiederholt vom Zufall. Und H. erkennt völlig richtig (202), dass das mitnichten den quantenphysikalischen Zufall meint oder auch nur andeutungsweise erahnt. Darwin meint nicht einmal den molekularbiologischen Zufall; denn er hat den Zufall in der Natur weder entdeckt, noch hat er zu seiner „Vertreibung" beigetragen. Was er Zufall nennt, ist ein nur vorläufiges *Refugium ignorantiae*, das aber schon durch seinen Zeitgenossen Gregor Mendel und dessen drei Regeln der klassischen Genetik zu einem Gutteil in prognostizierbare Notwendigkeit aufgelöst worden war. Mendels bahnbrechende Versuche über Pflanzenhybriden (von 1860) lagen Darwin vor, soweit wir wissen. Nur leider hat er sie nicht gelesen oder deren Genialität nicht erkannt. Die von H. gefeierte Befreiung der Wissenschaft aus den „Ketten des mechanistischen und deterministischen Denkens" mittels des „Nichtwissensprinzips des Zufalls" ist keine Tat des auch ohnedies genialen und gründlichen Biologen Darwin. Und wenn man das betrachtet, was H. die „Zwienatur" oder die „unbestimmte Zweiheit von Zufall und Notwendigkeit" (254f) nennt, so ist festzuhalten, dass Darwins Meriten eher auf dem Gebiet der Notwendigkeit, also in der Domäne der Selektion zu suchen sind. Man kann mit Dieter Hattrup gründlich über das Begriffspaar Zufall und Notwendigkeit nachdenken und über dessen Bedeutung streiten, man kann es vielleicht sogar wie er für den entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaft halten. Kurzum, dennoch und deswegen: Dieses Buch belegt und begründet zwischen den Buchdeckeln gerade das nicht, was auf den Buchdeckeln steht, nämlich „Darwins Zufall". Ist der Titel also nur dem beim Erscheinen des Buches bevorstehenden Darwin-Jahr geschuldet (1809 – 1859 – 2009)?

Ein paar Beobachtungen zum Schluss: Manches wirft H. so nebenbei hin, z. B. die Überwindung der Alternative von Monismus und Dualismus mit einem „Sesquiismus", den er als „gesteigerte Transzendentalphilosophie" bezeichnet, dann aber nicht weiter erläutert (146, 260f). Auch manche Wortschöpfungen – so etwas liebt er offensichtlich, etwa wenn er die Beziehung erläutert, die von Misanthropie, dem „Folgeprodukt des Atheismus" (166) zu „Mistheopie" oder „Mistheosie" führt – bleiben irgendwie als sprachlich-begriffliche Baustellen unvollendet stehen (162f). Häufig springt er in seinen Darlegungen, manchmal durchaus mit neuen Einsichten, zwischen den Jahrhunderten hin und her, weil er teils ideengeschichtlich und teils chronologisch voranschreitet.

„Darwins Zufall [...]" ist in einem manchmal essayistischen Plauderton mit gelegentlich biographisch aufgeladenen Elementen geschrieben (10ff), manchmal im Ton eines gönnerhaften Besserwissers, der Positionen und Protagonisten vorstellt, gelegentlich auch vorführt, um sie anschließend als ideologisch oder anachronistisch oder inkonsistent oder alles zugleich zu entlarven.

Es mag manchem Leser auf die Nerven gehen, dass H. seine Zentralaussagen auch mit zahlreichen Wiederholungen fett gedruckt wie die Merksätze in einem Katechismus präsentiert. Aber er realisiert damit, didaktisch nicht ungeschickt, eben auch die Kommemorationsdichte eines Katechismus alter Prägung.

Den bei Darwin zu konstatierenden Mangel hinsichtlich einer philosophisch konsistenten, übergreifenden Theorie kommentiert H. so: „Daraus dürfen wir ihm keinen Vorwurf machen, weil es noch nie einen Menschen gegeben hat, der all sein Sprechen und Schreiben in jeder Hinsicht unter Kontrolle gehabt hätte. Alle Wirklichkeit angemessen darstellen zu wollen, würde heißen, dem Wahnsinn der Genauigkeit zu verfallen." (199) Und der Rez. ergänzt im Blick auf dieses Werk: „Quod erat demonstrandum!" (Er steht aber nicht an, auch diese Rezension in dieses Urteil mit einzubeziehen.)

Gleichwohl ist es ein Werk, bei dem man in Zuspruch und Widerspruch aufmerksam bleibt, auch wenn die These früh klar ist und in Dutzenden von Varianten immer neu rekapituliert wird. Es ist ein Werk, das zum Weiterdenken und besonders zum Widerspruch anregt, ein Werk, das aufregt, auch wegen seiner nicht seltenen Arroganz und Einseitigkeit. Es ist also ganz sicher nicht langweilig, gottlob aber auch nicht nur kurzweilig. Es ist lesenswert.

Aachen Ulrich Lüke

Lennox, John: **Hat die Wissenschaft Gott begraben?** Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen. Deutsch von Ursel Schmidt. – Witten: SCM-Verlag R. Brockhaus 2009. 327 S., geb. € 16,95 ISBN: 978–3–417–26261–2

In dieser Publikation geht der Vf., der Mathematikprof. an der Univ. Oxford ist und mehrmals öffentlich mit führenden Vertretern des „neuen Atheismus" diskutiert hat, der Frage nach, ob das Universum mit seiner Fülle an galaktischer Schönheit und subtiler biologischer Komplexität nichts anderes ist als das Produkt irrationaler Kräfte, die ungesteuert auf geistlose Materie und Energie einwirken. Der Naturalismus ist – so Lennox – eine Philosophie, die an die Wissenschaft herangetragen wird; er ist ein Ausdruck von Glauben. Die frühen Pioniere der Wissenschaft, wie z. B. Kepler, wurden gerade wegen ihrer Überzeugung von der Existenz eines Schöpfers in ihrer Forschung zu immer Größerem inspiriert. Galilei empfand die aristotelische Philosophie mit ihrer apriorischen Theorie des Universums als „wissenschaftliches Hemmnis". Aber weder Galilei noch Newton noch andere glaubten, dass ein Schöpfergott den Aufstieg der Wissenschaft hemme. Im Gegenteil, der Glaube an einen Schöpfergott war für einige sogar der Hauptbeweggrund für wissenschaftliche Forschung. Der Philosoph A. Flew, über viele Jahre ein führender Vertreter des Atheismus, erklärte 2004, dass „eine Überintelligenz die einzige gute Erklärung für die Entstehung des Lebens und für die Komplexität der Natur ist" (zit. nach 14). In den zwölf Kap.n seines Buches will L. zeigen, dass es um eine Weltanschauungsfrage geht: Steht der Theismus oder der Atheismus der Wissenschaft näher?

Im Kap. „Krieg der Weltanschauungen" (21–43) unterzieht der Vf. R. Dawkins' Definition des Glaubens („blinder Glaube") einer Kritik. A. McGrath

konnte nachweisen, dass es Dawkins „verpasst" habe, sich mit ernsthaften christlichen Denkern auseinanderzusetzen. Im Hinblick auf Umfragen über Glauben und Unglauben stellt L. ironisch fest, dass „bei einem Jahreseinkommen über 150.000 US-Dollar der Glaube an Gott erheblich abnahm" (25). Wir befinden uns in einer „eigenartigen Situation": Einerseits sagen überaus kompetente Naturwissenschaftler, die Wissenschaft habe Gott beseitigt, andererseits sagen ebenso kompetente Naturwissenschaftler, die Wissenschaft habe ihren Glauben an Gott bestätigt.

Hinsichtlich der Frage nach den Wurzeln der modernen Wissenschaft erinnert L. an den Nobelpreisträger M. Calvin, der im biblischen Monotheismus und Schöpfungsglauben „die historische Grundlage für die moderne Wissenschaft" (28) sieht. Dabei nimmt der Vf. auch Bezug auf den Fall Galilei und die Debatte zwischen T. H. Huxley und S. Wilberforce im Jahr 1860.

Der Thematik „Reichweite und Grenzen der Wissenschaft" gilt das zweite Kap.: Wissenschaft ist für viele „praktisch untrennbar" von einer metaphysischen Bindung an einen agnostischen oder atheistischen Standpunkt. Viele setzen ein „übernatürliches Eingreifen" gleich mit „nicht rational". L. insistiert darauf, dass die Auffassung, dass es einen Schöpfergott gibt, eine „rationale Auffassung" sei. „Rationale Erklärung" mit „natürlicher Erklärung" gleichzusetzen, ist „bestenfalls ein Indikator für ein starkes Vorurteil, schlimmstenfalls ein Kategorienfehler" (49). G. Klein und R. Lewontin geben zu, dass ihr Atheismus ein apriorisches Glaubensbekenntnis ist. Insofern vertritt der Vf. die These, dass „der wirkliche Kampf" nicht zwischen Wissenschaft und Gottesglauben, sondern zwischen einer naturalistischen und einer supranaturalistischen (bzw. theistischen) Weltanschauung ausgetragen wird.

Der Szientismus ist – so L. – inkohärent. Nach B. Russell liegen die meisten interessanten Fragen außerhalb der wissenschaftlichen Kompetenz. Die aristotelische Finalursache ist außerhalb des Bereichs der Wissenschaft angesiedelt. Theisten behaupten, dass die Vernunft gewisse Fragen ohne weitere Hilfe nicht beantworten kann; dazu ist eine andere Informationsquelle nötig, z. B. göttliche Offenbarung. Auf die Frage, ob Gott eine „überflüssige Hypothese" ist, antwortet L., wir sollten den Mechanismus, durch welchen das Universum funktioniert, weder mit dessen Ursprung noch mit dessen Erhalter verwechseln, d. h. keinen Kategorienfehler begehen. Newton wurde durch seine naturwissenschaftlichen Entdeckungen zu einer größeren Bewunderung Gottes geführt. Nach M. Poole gibt es „keinen logischen Konflikt zwischen begründenden Erklärungen für Mechanismen sowie Erklärungen für Pläne und Absichten einer handelnden Person, egal ob menschlich oder göttlich" (zit. nach 65). Der Vf. verweist – im Kap. „Reduktion" (67–81) – auf R. Swinburne, der einen Gott postuliert, um zu erklären, warum Wissenschaft erklärt. Swinburne wörtlich: „Der große Erfolg der Wissenschaft, der uns erkennen lässt, wie unendlich geordnet die natürliche Welt ist, liefert starke Argumente dafür, anzunehmen, dass es eine tiefer liegende Ursache für diese Ordnung gibt." (zit. nach 68)

Im Kap. „Geplantes Universum?" macht der Vf. plausibel, dass der Theismus auf die Frage, warum das Universum rational verstehbar ist, eine „konsistente und vernünftige Begründung" (85) liefert, während der Naturalismus dazu nicht in der Lage zu sein scheint. A priori könnte man eine chaotische Welt vermuten. A. Einstein empfand die hochgradige Ordnung des Universums als „Wunder" bzw. „ewiges Geheimnis". L. stellt fest, dass auch die Wissenschaftler Glaubensartikel kennen, z. B. das Prinzip der Uniformität der Natur. Die Wissenschaft ist „weit davon entfernt", Gott abzuschaffen. Der Theismus setzt die rationale Verstehbarkeit des Universums in einen sinnvollen Gesamtzusammenhang, während der Reduktionismus sie untergräbt und sinnlos macht. Selbst S. Hawking gesteht: „Es ist schwierig, über den Anfang des Universums zu diskutieren, ohne das Konzept Gott zu erwähnen" (zit. nach 90). Es sieht so aus, als verfolge der Theist den wissenschaftlichen Grundgedanken konsequenter, indem er die Frage, wie eine erkennbare Ordnung überhaupt möglich ist, zu Ende denkt. Die Wissenschaft kann die Frage nicht beantworten, warum es ein Universum gibt. A. Sandage, der Entdecker der Quasare, sagt: „Ich finde es ziemlich unwahrscheinlich, dass eine solche Ordnung aus dem Chaos kam. Es muss irgendein Organisationsprinzip geben. Für mich ist Gott ein Geheimnis, aber er ist die Erklärung für das Wunder der Existenz – warum es etwas gibt und nicht nichts" (zit. nach 94). Die Frage nach dem Anfang des Universums wird – so der Vf. – von erheblichen theoretischen Schwierigkeiten begleitet. Argumentationsversuche für ein sich selbst erklärendes Universum erweisen sich als höchst widersprüchlich. Der Physik-Nobelpreisträger Ch. Townes formuliert die Notwendigkeit einer metaphysischen Erklärung.

Jüngste Forschungen haben zu dem Ergebnis geführt, dass viele der grundlegenden Naturkonstanten genau die Feinabstimmung haben, die für die Existenz von Leben notwendig ist. L. nennt diesbezüglich höchst spektakuläre Beispiele (100ff). Für diese Feinabstimmung fordern viele Wissenschaftler eine Erklärung. Das Anthropische Prinzip ist weit davon entfernt, eine befriedigende Erklärung für die Entstehung von Leben zu geben. Nach J. Leslie stellt uns das Argument der Feinabstimmung vor höchstens zwei Alternativen: entweder an die Realität Gottes oder an die „Multiversums"-Hypothese zu glauben. J. Polkinghorne sieht keinen wissenschaftlichen Grund, an ein Ensemble von Universen zu glauben, und Swinburne stellt fest: „Eine Billion Billionen anderer Universen vorauszusetzen statt eines Gottes, um die Ordnung des Universums zu erklären, kommt dem Gipfel der Irrationalität gleich." (zit. nach 107)

Der Vf. zeigt im Kap. „Geplante Biosphäre?" (111–141), dass die Evolutionstheorie die Auswirkung eines Erdbebens auf die menschliche Suche nach dem Sinn hatte. Doch Gott und Evolution gehören nicht zu derselben Erklärungskategorie. Dawkins' rhetorischer Trick besteht darin, dass er den Evolutionsprozess personifiziert. Die Evolutionsmechanismen können – so L. – als vom Schöpfer gewollte Möglichkeit, Lebensvielfalt zu erzeugen, verstanden werden. Welche Beziehung besteht zwischen Evolutionstheorie und Metaphysik? M. Ruse behauptet zu Recht, dass für viele die Evolutionstheorie „die Rolle einer säkularen Religion" (137) einnimmt. „Evolutionismus" ist vielfach eine antireligiöse Philosophie, in der „Evolution" die Rolle einer mehr oder weniger personalen Gottheit spielt.

Auf die Grenzen der Evolution verweist L. im Kap. „Wesen und Bereich der Evolution": S. Scherer macht darauf aufmerksam, dass Lebewesen in bestimmte Grundtypen eingeteilt werden können und alle Veränderungen „innerhalb der Grundtypen geblieben" (156) sind. Der Biologe P. Grassé zeigte, dass Mutation und natürliche Selektion in ihren Fähigkeiten begrenzt sind. Grassé hat den Mythos zerstört, Evolution sei ein einfaches, verstandenes Phänomen. Die Kapazität für Variation in einem Genpool scheint früh erschöpft zu sein (genetische Homöostase). Für Evolution ist es „einfacher, Dinge zu zerstören als Dinge herzustellen" (157). Es gibt radikale Grenzen der Effektivität von Zufallsmutationen. Paläontologen weisen darauf hin, dass Übergangsformen in der Fossilabfolge extrem selten auftreten. Vielmehr erstaunt die Isoliertheit der organischen Formen. Der renommierte atheistische Philosoph Th. Nagel stellt fest, dass Evolutionsbiologen normalerweise behaupten, sicher zu sein, dass zufällige Mutationen für die Erklärung der komplexen chemischen Systeme, die wir in lebenden Organismen beobachten, hinreichen. Doch Nagel hat den Eindruck, dass in ihrer Argumentation jede Menge reiner Rhetorik steckt, und er urteilt, dass es offensichtlich nicht genug Beweise gibt, um intelligenten Einfluss von außen auszuschließen. Zusammenfassend stellt der Vf. fest: Der Anspruch, dass Atheismus aus der Evolutionsbiologie abgeleitet werden könne, ist falsch. Die unvorstellbare Komplexität der lebenden Systeme und ihrer Regulationsmechanismen, die uns durch die Molekularbiologie bekannt sind, tragen das Merkmal einer planenden Intelligenz – mindestens genauso stark wie die Feinabstimmung des Universums, auf der diese Mechanismen letztlich beruhen.

L. gibt im Kap. „Ursprung des Lebens" (175–191) zu bedenken, dass die Molekularbiologie gezeigt hat, dass von den Bakterien bis zu den Säugetieren der grundlegende Aufbau des Zellsystems in allen lebenden Systemen auf der Erde im Wesentlichen derselbe ist. Hinsichtlich des biochemischen Aufbaus kann kein lebendes System als Vorläufer irgendeines anderen angesehen werden, noch gibt es unter den unglaublich verschiedenartigen Zellen den geringsten empirischen Hinweis einer evolutionären Reihenfolge. Für die Evolutionstheorie stellt die Existenz von irreduzibel komplexen biologischen Maschinen eine enorme Herausforderung dar. Diese Herausforderung sah auch Darwin. In der wissenschaftlichen Literatur gibt es keine Veröffentlichung, in der beschrieben wird, wie die molekulare Evolution irgendeines realen, komplexen biochemischen Systems vonstatten ging oder zumindest hätte vonstatten gehen können. Der Biochemiker J. Shapiro gesteht zu, dass es keine detaillierten darwinistischen Erklärungen für die Evolution irgendeines elementaren biochemischen oder zellulären Systems gibt. Die Unzulänglichkeit der neodarwinistischen Synthese besteht darin, dass sie die Entstehung der irreduziblen Komplexität prinzipiell nicht erklären kann. Die Existenz irreduzibler Komplexität im Bereich der molekularen Maschine weist – so M. Behe – unverkennbar auf intelligente Planung hin. Sir F. Hoyle verglich die Chance eines aus sich selbst entstandenen Lebens mit der eines Tornados, der über einen Schrottplatz hinwegfegt und dabei eine Boeing 747 produziert. Zurzeit enden alle Diskussionen über grundlegende Theorien und Experimente auf dem Gebiet „Ursprung des Lebens" – so der renommierte Forscher K. Dose – entweder in einer Sackgasse oder in einem Eingeständnis der Unkenntnis. Niemand weiß, wie das Leben auf der Erde vor 3,45 Milliarden Jahren entstanden ist.

Im Kap. „Der genetische Code und sein Ursprung" macht L. darauf aufmerksam, dass die verschiedensten Theorien über den Ursprung des Lebens an der zentralsten aller Fragen („Wie konnte der genetische Code zusammen mit den Übersetzungsmechanismen entstehen?") gescheitert sind. – Das neunte Kap. (211–230) ist der Thematik „Information" gewidmet.

Der Vf. gibt im Kap. „Die Affenmaschine" zu bedenken, dass die meisten Wissenschaftler seit Langem davon überzeugt sind, dass rein zufällige Prozesse den Ursprung komplexer informationsgeladener Systeme nicht erklären können. Die Wahrscheinlichkeit einer spontanen Bildung von Leben aus unbelebter Materie beträgt eins zu einer Zahl mit 40.000 Nullen. Der Mathematiker D. Berlinski benennt das gravierende Dilemma der Darwinisten: Angesichts solcher Wahrscheinlichkeitsrechnungen müssen sie in ihre Theorien „intelligente Planung" einführen, was man – mit Freud – als „Wiederkehr des Verdrängten" bezeichnen muss.

Im Kap. „Ursprung der Information" (245–270) verweist L. auf die Argumente des Kosmologen A. Sandage und des Philosophen A. Flew, die beide mit über 50 Jahren ihren Atheismus aufgegeben haben und Theisten geworden sind. Flew sagt, dass die biologische Erforschung der DNS „durch die geradezu unglaubliche Komplexität der Strukturen, die notwendig sind, um Leben zu erzeugen, gezeigt hat, dass Intelligenz beteiligt gewesen sein muss" (zit. nach 248). Im biblischen Schöpfungsbericht finden wir – so der Vf. – das Konzept der Information, das in neuester Zeit von der Wissenschaft als höchst bedeutsam angesehen wird. Auch der Biophysiker D. Kenyon vertritt die These, dass die jüngsten Ergebnisse der Molekularbiologie eine naturalistische Erklärung der Ursprünge weniger wahrscheinlich gemacht haben. Die neueren Erkenntnisse der Biologie lassen – so L. zusammenfassend – „auf einen Logos als Ursprung des Lebens schließen" (269). Abschließend („Verletzung der Naturgesetze") zeigt der Vf., dass D. Hume „nicht wissen" konnte, dass Wunder nie passiert sind. Hume habe schlicht vorausgesetzt, was er beweisen wollte.

L. vertritt – in seinem Nachwort (291–295) – gleichsam als Summarium die These, dass Wissenschaft „das Übernatürliche nicht eliminieren" (295) kann. Die rationale Verstehbarkeit des Universums weist auf die Existenz eines Geistes hin, der sowohl für das Universum als auch für unseren Geist verantwortlich ist. Als Fazit hält der Vf. fest: Die wissenschaftlichen Ergebnisse weisen auf die Existenz Gottes hin, und das Unternehmen Wissenschaft als solches verdankt seine Kraft der Existenz Gottes.

Bei der hier vorliegenden Publikation handelt es sich um eine äußerst lesenswerte Studie. Der Vf. setzt sich auf sehr hohem Niveau überaus kompetent mit grundlegenden naturwissenschaftlichen und philosophischen Argumenten auseinander, wie sie v. a. im englischsprachigen Raum formuliert und diskutiert werden.

St. Pölten Josef Kreiml

Ethik / Moraltheologie

Bleyer, Bernhard: **Subjektwerdung des Armen**. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 494 S. (ratio fidei, 38), kt € 47,00 ISBN: 978–3–7917–2145–3

Eine Regensburger Diss., 2007/08 am Lehrstuhl für Moraltheologie (Prof. Dr. Herbert Schlögel OP) eingereicht, bemüht sich um Klärung eines zentralen Begriffes der Befreiungstheologie – das ist in einer Zeit, die revolutionäres Christentum hinter sich gelassen zu haben wähnt, ein nicht geringes Verdienst. Und dass es um ein radikales, manchem Hüter der Tradition suspektes theologisches Anliegen geht, blitzt in der umfangreichen Studie oft genug auf.

Wie geht Bernhard Bleyer an seine Aufgabe heran? Er steckt sein Arbeitsfeld weiträumig ab, denn er will die Genese des Konzepts „Subjektwerdung des Armen", das zweifellos zum innersten Kern des Befreiungsdiskurses Lateinamerikas gehört (so auch G. Gutiérrez: Zitate 259, 267, u. ö. – alle Seitenzahlen, wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich auf B.), breit und im Einklang mit der offiziellen röm.-kath. Soziallehre belegen. Also ist für ihn das historische Fundament Ignatius von Loyola: Er habe v. a. in seinen berühmten Exerzitien den Grund für die Hinwendung zu den Geringen gelegt (vgl. 36 Anm. 110 u. ö.). Jesuitische Theologen des 20. Jh.s nahmen die Anregungen des Ordensgründers auf und profilierten sich als führende Befreiungstheologen des Kontinents (z. B. Bravo, Sobrino, Faus, Ellacuría, a. a. O. 390). Der dogmengeschichtliche Laie stutzt hier: Sind nicht die älteren Armen- und Bettelorden für die Ausbildung der „Armentheologie" verantwortlich? – Die zweite wichtige Quellenschicht bilden für B. kirchenamtliche Dokumente, Enzykliken seit dem Ausgang des 19. Jh.s, Verlautbarungen des II. Vatikanischen Konzils und der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen (Medellín, Puebla, Santo Domingo. Die erste und letzte Generalversammlung, Rio 1955 und Aparecida 2007, fehlen, weil sie wenig zur Thematik beigetragen haben), sowie Stellungnahmen bedeutender Theologen, wie z. B. Karl Rahners. Der eigentliche Schwerpunkt aber, so scheint es, soll die Rezeption und Weiterbildung der Armentheologie in der Befreiungstheologie selbst sein. Jedenfalls erweckt die „Einführung" (11–38) diesen Eindruck: „Befreiungstheologische Reflexion stellt den Armen vom Rand ins Zentrum des christlichen Denkens und Tuns." (22) Und nicht nur das: Dem Armen wird moralische „Entscheidungsfähigkeit" (31) und damit die vollgültige Mitsprache (32–34 mit Anm. 96), wenn nicht gar christologische Relevanz (298–376, 396–421; vgl. Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Mainz 1998) in der Kirche zuerkannt. Darin liegt die eigentliche Brisanz der neuen Theologie (Paul VI. in einer Predigt: „Die Armen sind ‚ein heiliges Abbild des Herrn in der Welt' […], ‚Ihr seid Christus für uns'", 419).

Der Autor entfaltet seinen, wie er betont: ureigenen, weil bisher in der Moraltheologie kaum beachteten Argumentationsweg (12f) in drei, dem befreiungstheologischen „Sehen – Urteilen – Handeln" nachempfundenen Schritten. *Hauptteil A* handelt von der „Bewusstmachung und Bewusstwerdung" der Armut und des Armen (brasilianisch: *conscientização*; 39–107). Der brasilianische Pädagoge Paulo Freire ist bis heute eng mit diesem auf die Subjektwerdung des Armen zielenden Konzept verknüpft (vgl. seine lesenswerte Abhandlung „Pädagogik der Unterdrückten", Reinbek 1970 und ff). Freires Arbeit in der Alphabetisierungskampagne (1964 durch die Militärregierung untersagt) lieferte ihm die praktische Anschauung für seine pädagogische Theorie (vgl. 46–50): Die strukturelle Unterdrückung und Ausbeutung ist Ursache für den Verlust des Selbstwertgefühls bei den verelendeten Landarbeitern; schon die elementarste Bildung muss die Befreiung aus dem menschenunwürdigen Zustand der Ich-Unfähigkeit zum Ziel haben. Also entwickelt Freire – im Gegensatz zu herkömmlichen Erziehungsmethoden, die von der Überlegenheit des Lehrers gegenüber dem Schüler ausgehen und eine „Bank-Deposit-Mentalität" oder „Bankiersmethode" zur Auffüllung angeblich leerer Köpfe betreiben – seine berühmte „austauschende Lernbewegung […]: Der Lehrer wird zum Lehrer-Schüler und der Schüler wird zum Schüler-Lehrer. Beide sind aktive Subjekte kommunikativen Lernens." (88) B. verfolgt minutiös die pädagogisch-philosophischen Gedankenschritte von der „Bewusstmachung" bis zur „Befreiung" des Armen, bezieht das Spätwerk Freires mit ein, pflügt auch tiefgehend durch die immense (hauptsächlich hispanische) Literatur über Freires Konzept und kritisiert den Pädagogen gelinde, weil er nicht konsequent genug auf die theologisch zu denkende, transzendente „Vollendung" des Menschen eingeht (93–99). „Der Weg zum *Ser mais* geht über die immanenten Realisationsformen hinaus zu metaphysischen Fragestellungen." (94; zum ignatianischen „Magis" vgl. 126–129; 206).

Hauptteil B über das „Urteilen" bzw. nach Ignatius von Loyola die „Unterscheidungsfähigkeit" ist mit knapp 150 S. umfangreicher und in zwei Unterabschnitte („Entschieden für die Armen", 108–208; „Option für die Armen. Entschieden gegen Armut", 209–251) gegliedert. Hier erst wird moraltheologisch das „Gewissen" als theologisch relevante Größe „von der Gewissensbildung und von der Betonung der personalen Mitteilung Gottes" (109) eingeführt. „Wie muss […] ein theologisches Konzept auf ein Modell kritischer *conscientização* antworten und seinerseits die Gewissenslehre im Dienst der Subjektwerdung integrieren?" (110) G. Gutiérrez, K. Rahner, v. a. aber Ignatius von Loyola leiten uns an (115–138). Unterscheidung der Geister und Entscheidung für Gott – konkretisiert in den Elenden, die der Hilfe bedürfen – werden in den „Geistlichen Übungen" des Ignatius Schritt für Schritt über Bibelmeditation und Gewissenserforschung erkannt (119ff). Das moralfähige Subjekt sucht seinen Weg. „*Discernimiento* ist […] dialogischer Prozess, der zur Eigentlichkeit des Subjekts führt […]" und ist „auf den ganz Anderen bezogen […]. Innen- und Außendimension der Unterscheidung(sfähigkeit) bilden eine wechselseitig durchdrungene Einheit." (121) Eine Fülle von theologischen Stimmen aus allen herangezogenen Quellen stützt die befreiungstheologische Deutung der notwendigen Wahrnehmung von Armut und Leid als theologisch relevanten Grunddaten und der moraltheologisch erforderlichen Gewissensentscheidung für die Elenden dieser Welt (138–184). – Der zweite Abschnitt konsolidiert das Ergebnis der „Unterscheidung" der Geister. Die konziliare und nachkonziliare Kirche hat sich für die Armen einzusetzen und ihre „Subjektwerdung" zu betreiben; Johannes XXIII., aber auch Johannes Paul II. sind sich einig in diesem Bestreben (211–219). „Ihre vorrangige Liebe zu den Armen ist im Magnifikat eindrucksvoll enthalten." (so der letztgenannte Papst in der Enzyklika *Redemptoris Mater* von 1987; 218). Die Begründung für diesen kirchlichen Auftrag kann allein im Glauben an den Gott liegen, der alle Menschen liebt (219–224; auch die französische Arbeiterpriesterbewegung hatte das betont, 219–222). Die Generalversammlung der Bischöfe in Medellín nimmt das Anliegen der Armentheologie unter der Bezeichnung *promoción humana*, Förderung des Menschen, auf (225–240), während Puebla den Begriff *conscientização* mit seinen geschilderten Konsequenzen („Option für die Armen") stärkt (241–248), wobei Sorge getragen ist, dass „ein missverständlicher Exklusivismus vermieden" wird (245).

Der dritte *Hauptteil C* kommt zu den moraltheologischen Schlussfolgerungen; er trägt den Titel „Moral de Seguimiento. Die Praktische Dimension der Entscheidungsfähigkeit" (252–395). Weil aber praktische Theologie oft doch überwiegend Theorie der, und nicht Anleitung zur Praxis ist, wiederholen sich die Gedankengänge. Jetzt wird die Option für die Armen betont christologisch begründet (255–271): Christus wurde ein armer Mensch! Für die Moraltheologie bedeutet die neue Würdigung des Armen eine gründliche Reorientierung (271–291). Schließlich ist der Arme „in das eifersüchtige Herz Gottes eingeschrieben" (274), und diese Präferenz darf man nicht außer Acht lassen. V. a. Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino haben die globale Gültigkeit der Nächstenliebe auch für die fernen Armen (vgl. Lev 19,34) herausgestellt (284–291). Wenn der einzelne Christ damit überfordert sei, so B., müsse man sich auf den auch moraltheologisch geltenden Grundsatz berufen dürfen: „Una ley humana cuyo complimiento sea fisica o moralmente imposible no obliga." (290 mit Anm. 209) Ein eigener, umfangreicher Abschnitt ist überschrieben: „Moral der Nachfolge … sein Leben um meinetwillen verliert …" (295–395). Das biblische Zeugnis vom inkarnierten, leidenden Christus, die ignatianische Christus-Meditation, konziliare und andere lehramtliche Stellungnahmen, aber auch Theologen wie Karl Rahner und Jon Sobrino (der bekanntlich dem Märtyrertod am 16. Nov. 1989 in El Salvador entging, weil er auf Reisen war, 353f mit Anm. 298) legen den Bezug auf die leidenden Armen heute nahe. Klar ist, „dass sich christliche Nachfolge, die die Realität der Armen nicht scheut, die sich inkulturiert und ‚inkarniert', in Konflikte begibt" (330); sie können zum Tod führen. – Die Zusammenfassung aller drei Hauptstücke ist kühn überschrieben: „Die Armen, das Sakrament Christi" (396–423). Das grenzt an Häresie, aber der Gedanke, dass arme Campesinos „auch ein Sakrament, d. h. ein heiliges Abbild des Herrn in der Welt" (417) sein können, stammt von Kardinal Giacomo Lercaro, vorgetragen beim Konzil in Rom 1962 (411–413) und aufgenommen von Paul VI. in Kolumbien 1968 (416–418).

Die gründliche und umfassende Studie Bernhard Bleyers bietet insgesamt außerordentlich reiches Material zum Thema „Armentheologie", eine fein gesponnene pädagogisch-philosophisch-theologische Entwicklungsgeschichte der relevanten Begriffe, die sympathisierende Zeichnung befreiungstheologischer Perspektiven, außerdem

ein riesiges Literaturverzeichnis (427–494; leider fehlen Sach-, Personen- und Stellenregister). Anlage und Aufbau der Untersuchung sind eindrucksvoll, einige Text-Längen hätten vielleicht vermieden werden können. Am meisten überrascht hat den Rez. jedoch die überaus reibungslose Zusammenfügung der doch sehr unterschiedlichen Quellenzeugnisse; es ist, als hätte es nie Konflikte in der röm.-kath. Kirche über die Befreiungstheologie gegeben. Dabei sind zahlreiche heftige Auseinandersetzungen gerade auch um die Bedeutung der emanzipierten Armen bekannt, die den Kirchenleitungen gefährlich erscheinen, weil sie „Subjekte" geworden sind: vgl. die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'" vom 6. August 1984 (z. B. Nr. X, 9.10), das Lehrverbot gegen Leonardo Boff und die Ermahnung an Jon Sobrino im März 2007 (ein Hauptvorwurf: „The ‚church of the poor' assumes the fundamental position which properly belongs to the faith of the church. [...] The ecclesial foundation of Christology may not be identified with the ‚church of the poor' but is found rather in the apostolic faith transmitted through the Church for all generations." Nach http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents). Auch Clodovis Boff, früher ein leitender Befreiungstheologe, hat kürzlich eine volle Kehrtwendung vollzogen und die Befreiungstheologie wegen ihres „Anthropozentrismus" scharf angegriffen (Juni 2008). Die Belege lassen sich vermehren. Die in B.s Buch nur angedeutete Brisanz des Themas „Subjektwerdung des Armen" ist in der Tat zu einem schwelenden Problem der röm.-kath. Kirche geworden. Darum werden einige der lehramtlichen Zitate in B.s Studie bei der Nennung der „Armen" von ganz anderen Voraussetzungen ausgehen als die Befreiungstheologie. – Ein kleines Versehen sei noch angemerkt: Einer der wenigen zitierten protestantischen Theologen, der Neutestamentler Schrage, heißt nicht Wilhelm, sondern Wolfgang (vgl. 291 Anm. 210; 480).

Gießen Erhard S. Gerstenberger

Feministische Ethik und christliche Sozialethik, hg. v. Christian Spieß / Katja Winkler. – Münster: Lit 2008. 352 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der WWU Münster, 57), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–8258–1677–3

Der im Münsteraner Inst. für Christliche Sozialwissenschaften an der Kath.-Theol. Fak. erarbeitete Sammelbd. möchte wichtige Erträge der feministischen Ethik sichten und aufbereiten, sodass deren „gewisse Kompatibilität" mit der christlichen Sozialethik deutlich wird (7). Dem Vorhaben liegt die Einschätzung zugrunde, dass wichtige feministische Autorinnen heute in der allgemeinen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskussion wahrgenommen werden und mithin nicht mehr für eine „Sondermoral" stehen. Zu diesen Theoretikerinnen zählen die Hg. u. a. Martha Nussbaum, Seyla Benhabib, Nancy Fraser und Judith Butler. Für die christliche Sozialethik gehen sie davon aus, dass diese sich – bei aller fachinternen Differenziertheit – auf grundsätzliche Annahmen verständigt habe: etwa auf die „Autonomie" der ethisch-philosophischen oder sozialwissenschaftlichen Argumentation oder auf den Diskursraum, den der philosophisch-politische Liberalismus mit seinen Exponenten Rawls und Habermas abgesteckt hat. Aktuelle Debatten über Exklusion, Anerkennung, Fürsorge, Lebensqualität, Intersubjektivität würden hier anschließen und die sozialethische Diskussion notwendigerweise ergänzen.

Die Mehrzahl der Beiträge stellt feministische Theoretikerinnen unter dem Gesichtspunkt von je einem der genannten ethischen Leitbegriffe vor. Christa Schnabl (Wien) geht auf die feministische Reklamation von „Fürsorge" als gegenüber Traditionalismus und einseitiger Gerechtigkeitsorientierung wiederzugewinnende sozialethische Kategorie ein. In einem zweiten Beitrag skizziert sie Kontroversen um „Gleichheit und Differenz" und sucht diese mit einem sozialethischen Gerechtigkeitsverständnis zu vermitteln, wobei sie an N. Fraser anknüpft. Axel Bohmeyer (Berlin) stellt Axel Honneths „Theorie der Anerkennung" und deren mögliche Anknüpfungspunkte für feministisches Weiterdenken vor, Susanne Dungs (Kärnten) übernimmt die Darstellung der Anerkennungstheorie von Judith Butler. Christian Spieß (Münster) präsentiert Martha Nussbaum, die aufgrund ihrer Liberalismus-, Naturalismus- und Relativismus-Kritik feministische Ansprüche vorbildlich integriere und für die christliche Sozialethik anschlussfähig sei.

Einer eigenen Systematik folgt Regina Ammicht-Quinn (Tübingen) in ihrer kritischen Reflexion über verobjektivierende Konstruktionen des körperlichen Subjektes, welche der Feminismus herausgearbeitet habe und die theologisch aufzugreifen seien. Marianne Heimbach-Steins (Bamberg) integriert ihre Rezeption von Seyla Benhabibs geschlechtersensibler kontextueller Ethik in ein menschenrechtlich-normativ ansetzendes Konzept. Heimbach-Steins' Folgerungen für die Sozialethik formulieren stellvertretend für den ganzen Bd.: „was bisher in der ethischen Reflexion ortlos war, muss verortet werden [...]." (186) Es sei „bewusste Kontextualisierung und Perspektivierung der ethischen Reflexion als *Wahrheitskriterium* für eine Ethik einzufordern" (210). Maria Katharina Moser diskutiert feministisch-ethische und theologische Ansätze zum Thema „Autonomie" und fordert, diese als *relationale* zu bestimmen, und zwar dergestalt, dass „von Unrecht Betroffene" nicht „in die absolute Opferrolle" gedrängt würden und „Rahmenbedingungen" geschaffen würden, „Autonomie für möglichst viele Frauen und Männer sukzessive zu erweitern" (139).

Aus dem aufgezeigten Schema fallen zwei Beiträge heraus: Der Philosoph und Theologe Arno Anzenbacher (Mainz) erläutert eingangs – unter Rückgriff auf aristotelisches Denken – das Frauenbild des Thomas von Aquin, was darauf schließen lässt, dass seine Fächer sich noch nicht von der Idee der Frau als „einem unvollkommenen Mann" gelöst haben.

Uwe Gerber (Darmstadt/Basel), neben Susanne Dungs zweiter evangelischer Autor des Buches und ebenfalls Fachhochschulprof., sucht Spuren feministischer Sozialethik im Protestantismus. Sein Befund ist dreigeteilt: Unter den etablierten Professoren wird er nicht fündig, was er überzeugend kritisiert, wohl aber in einigen Publikationen aus dem Lehrgebiet „Soziale Arbeit", was für den Praxisbezug des Feminismus spricht, und schließlich in der politischen Theologie bzw. bei befreiungstheologisch inspirierten Autorinnen wie Dorothee Sölle.

Seine Recherchen und Fehlanzeigen sind aufschlussreich. So greift er nicht darauf zurück, was seit Längerem als feministische Sozialethik formuliert wird (Plonz) und bezieht sich affirmativ auf feministisch-theologische Autorinnen, die einer solchen lange ablehnend gegenüberstanden (Prätorius). Damit spiegelt der Beitrag das Problem, dass Berufungs- und Veröffentlichungspolitik die feministische Weiterentwicklung des Fachs im evangelischen Raum behindern. Oder muss man sagen: „Feministische Sozialethik" ist ähnlich wie „Befreiungstheologie", die „Theologien der Dritten Welt" (EATWOT u. a.) oder interkulturelle Theologie in einem Zwischenbereich angesiedelt, den universitäre Forschung mangels hermeneutischer und methodischer Anstrengungen zumeist nicht in den Blick bekommt? Diese Problemanzeige wäre einen eigenen, beide Konfessionen einbeziehenden Beitrag im vorliegenden Buch wert gewesen.

Insgesamt informiert der Bd. über wichtige, aktuelle ethische Debatten, die systematisch-theologisch gespiegelt bzw. eingeholt werden. Für die theologische Diskussion sind wertvolle Anregungen zu finden, die zu ignorieren sträflich wäre. Einzelne Aufsätze könnten als Einführung in die jeweils dargestellten Denkansätze gelesen werden, andere jedoch nicht. Dort steht zu sehr das Interesse im Vordergrund, sie zum Baustein einer christlichen sozialethischen Theorie (Anthropologie) zu machen. Das führt zuweilen dazu, Aporien aufzubauen, die dann von der Theologie überwunden und „aufgehoben" werden. Als Seminarlektüre zur fächerübergreifenden Einführung in feministische Ethik ist das Buch deshalb eher nicht zu nutzen.

Anzufragen ist der als normativ vorausgesetzte Themen-, Perspektiven- und Analyserahmen. Die Mehrheit der Autor/inn/en scheint Sozialethik für eine christlich motivierte liberale Philosophie zu halten, die bei kluger und feministisch aufgeklärter Begriffsarbeit auf die Analyse des Begriffs der Arbeit verzichten kann. Sollte Sozialethik sich als wissenschaftlich ausweisen und zugleich auf sozialempirische und ökonomische Kritik gesellschaftlicher Vorgänge verzichten können? Die als sozialethische Konsensformel auch in diesem Buch zitierte „Option für die Armen" würde überzeugender, wenn sie konkretisiert und konfliktfähig würde.

Vorwort und andere Textpassagen lassen das Ziel der ‚Anschlussfähigkeit' überbetont erscheinen. Sie enthalten apologetische Formulierungen („gewisse", „durchaus") und Argumentationsfiguren, die zu harmonisieren suchen: z. B. zwischen katholischen Konzeptionen des Weiblichen, herrschender geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung und feministischer Kritik: „Die feministische Kritik trifft also nicht auf ein frauenverachtendes Rollenklischee, sondern auf ein kontroverses Familienleitbild, verbunden mit einer bestimmten sozialen Wertschätzung einer bestimmten Form der Mutterschaft." (10)

Es wäre erfreulich, wenn der Bd. fach- und milieuübergreifende Diskussionen über feministische und ethische Fragen anregen könnte; denn daran fehlt es und es ist ein Verdienst des Buches, hier ein Angebot zu machen. Wünschenswert wäre es, in Kürze auch andere Angebote als die eines feministisch modernisierten Liberalismus für solche Debatten zu haben. Aus evangelischer und international-ökumenischer Sicht stellt sich zuletzt die Frage, wie offen das Projekt angelegt ist. Das Attribut „christlich" suggeriert zwar überkonfessionelle Weite, doch wird dieser Anspruch nicht geklärt und die Terminologie im Bd. ist uneinheitlich, sodass sie wohl unbewusst primär die Instituts-Tradition fortschreibt.

Münster Sabine Plonz

Der Wert der Menschenwürde, hg. v. Christian Thies. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2009. 248 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–76715–8

Der gesellschaftliche Dialog wird immer wieder von der Verwendung des Begriffs der Menschenwürde geprägt. Dabei ist das Spektrum der Themen weit gefasst: klassischerweise begegnet der Begriff in der ethischen Debatte um den Beginn und das Ende des Lebens; darüber hinaus ist das Thema aber auch in der Frage nach den Auswirkungen von zunehmender Arbeitslosigkeit auf die Menschenwürde oder hinsichtlich des Umgangs mit Flüchtlingen anzutreffen.

Im Kontext dieser aktuellen Diskussionen ist der zu besprechende Sammelbd. von 15 Beiträgen zu sehen, der auf der Basis einer Ringvorlesung im Rahmen der „Hannoverschen Zwischenrufe" im Frühjahr 2007 unter dem Titel „Würde und Werte" entstanden ist. Der Hg. und stellvertretende Leiter des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover, Christian Thies, beschreibt in der Einleitung den Anlass für die Vortragsreihe als in der Wahrnehmung begründet, dass das „Prinzip der Menschenwürde [...] in den letzten Jahren vor allem von zwei Seiten unter Druck" gerate. Dies geschehe zum einen hinsichtlich von Fallbeispielen, für die die Anwendbarkeit des Menschenwürdeprinzips nicht gewiss sei, und zum Zweiten teilten weite Bereiche der Gesellschaft nicht mehr die traditionellen Deutungsmuster des Würdebegriffs (11). Diese seien, so T., als klassische, christliche und normative Sichtweise zu charakterisieren (9). Galt Würde in der Antike und in anderen Hochkulturen als ein Leistungsmerkmal, das der Mensch sich verdienen, das er aber auch verlieren konnte, so findet sich zunächst bei Cicero und in entfalteter Weise im Christentum die Auffassung, dass Würde jedem einzelnen Menschen aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit gegeben sei. In der Folge der Aufklärung entstand die normative Perspektive, wonach die Menschenwürde weder ein Leistungs- noch ein Mitgiftmerkmal ist, sondern jeder Person in gleicher Weise sowohl zukommt als auch aufgetragen ist. Auf diesem Hintergrund ist es notwendig, den Begriff der Menschenwürde näher zu bestimmen, und zwar hinsichtlich seiner Begründung, seines Geltungsbereiches, aber auch im Blick auf die mit ihm implizierten Anwendungsprobleme. Schließlich ist seine Stellung in Bezug auf andere Werte, allen voran die Grund- und Menschenrechte, zu bestimmen (vgl. Einleitung, 7f). Ansonsten besteht die Gefahr, dass der Begriff letztlich bedeutungslos wird.

Hinsichtlich der inhaltlichen Gliederung ist der Sammelbd. übersichtlich angelegt, indem die 15 Beiträge vier Kategorien zugeordnet sind. Der Leserin/dem Leser wird der Einstieg in die Diskussion erleichtert, indem sie/er zunächst einen Einblick in die philosophische Grundsatzdebatte in Form von drei unterschiedlich positionierten Ansätzen erhält.

Anknüpfend an den Titel des Buches, der Menschenwürde als einen Wert bezeichnet, untersucht der Philosoph *Herbert Schnädelbach* (21–32) zunächst die Rede von den Werten, „die wieder in aller Munde" sind und „eine neue Konjunktur erleben" (21). Kritisch hinterfragt er die allgegenwärtige Werte-Rhetorik. Werte werden seiner Ansicht nach grundsätzlich zugeschrieben und dazu gehört eben auch die Menschenwürde, die „kein metaphysisches Faktum", sondern eine „Zuschreibung" darstellt, „die zudem voraussetzt, dass man das Wesen, dem man sie zuschreibt, als Menschen anerkennt" (30).

Ludger Honnefelder (33–43) und *Franz Josef Wetz* (45–62) vertreten in ihren Beiträgen gegensätzliche Positionen. Für Honnefelder, der sich hierfür an Helmut Plessner orientiert, ist der Mensch das sich selbst aufgegebene Wesen, in dessen Berufung zur Freiheit zugleich der Grund für seine Würde liegt. Die Menschenwürde bildet in seinen Überlegungen die Grundlage der Menschenrechte. Wetz hingegen lehnt Würdekonzeptionen ab, die auf „metaphysischer Einfärbung" beruhen, denn diese könnten zwar den Einzelnen überzeugen, aber nicht dem Mitmenschen aufgezwungen und ebenso wenig vom Staat den Bürgern oder innerhalb einer Weltgemeinschaft verpflichtend vorgegeben werden. Letztlich sei nur eine Würdekonzeption als Gestaltungsauftrag möglich und allgemein anerkennungsfähig (vgl. 58). Es brauche allerdings eine rechtliche Sicherung der Menschenwürde, wobei die Menschenrechte nicht eine Umsetzung dieser, sondern vielmehr die Menschenwürde Ziel der Menschenrechte sei (vgl. 59).

An dieses Entrée schließt sich eine weitere Gruppe von drei Aufsätzen an, die den Blickwinkel auf die juristische und theologische Perspektive des Themas lenken.

Explizit gegen Wetz' Auffassung wendet sich der ev. Theologe *Wolfgang Vögele* (63–74). Er formuliert den Einwand, dass das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität des Staates nicht die Religionsfreiheit demontiere. Dies trifft jedoch nicht Wetz' Aussagen, da dieser lediglich zwischen dem unterscheidet, was der Staat allgemein verlangen könne, und dem, was der Einzelne für sich als wahr erkannt habe. Darüber hinaus plädiert Vögele für ein Nebeneinander der verschiedenen Interpretationsansätze zur Menschenwürde.

Aus der Perspektive des Rechtswissenschaftlers beschreibt *Thilo Rensmann* (75–92) zunächst die geschichtliche Entwicklung des Menschenwürde-Begriffs und grenzt ihn dabei auch von der philosophischen Begriffsgeschichte ab: „Die Menschenwürde [wie sie in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 festgehalten ist] ist nicht das Ergebnis philosophischer Spekulation, sondern auf der Basis leidvoller historischer Erfahrung gewonnenes, konsentiertes Fundament der Menschenrechte." (79) Insofern die Erklärung den Anspruch auf universale Geltung habe, schließe sie einen Rekurs auf einzelne philosophische oder religiöse Weltanschauungen aus. Die konkrete geschichtliche Erfahrung war es demnach, so Rensmann, die zur Aufnahme dieses Prinzips in die verschiedenen Verfassungstexte in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre geführt hat.

Im folgenden Beitrag knüpft der ev. Theologe *Hermann Barth* in grundsätzlicher Weise an den Titel des Buches an, indem er „Würde und Werte im Verfassungsrecht" (93–105) untersucht. Allerdings stellt sich bei dem Thema die Frage, warum sich ein Theologe und nicht ein Jurist mit dieser Perspektive beschäftigt. In Anlehnung an den ev. Theologen Wilfried Härle definiert Barth Würde als „jedem Menschen ‚mit seinem Dasein gegeben'"; als solche könne sie dem Menschen „weder zuerkannt, noch aberkannt, sondern nur geachtet oder mißachtet werden" (96). Während Werte eine charakteristische Wandelbarkeit besitzen und geschaffen werden können, ist Würde „dem Menschen ohne sein Zutun gegeben, mitgegeben, geschenkt" (ebd.). In der biblischen Herkunft dieses Würdeverständnisses sieht Barth sogar die signifikante Prägekraft des christlichen Glaubens für die deutsche Verfassung, die gegenüber philosophischen Konzepten der Antike wie der Aufklärung überwiege. Anders als bei Rensmann könne und solle nach Barth eine Verfassung „nicht die weltanschauliche Pluralität abbilden, sondern sie erhält ihr Profil und ihre Leistungsfähigkeit gerade dadurch, dass sie ganz bewusst bestimmte Traditionslinien aufnimmt und sozusagen zur ‚Leitwährung' macht" (100). Andererseits sei aber die Menschenwürde als Prinzip letztlich begründungsoffen und biete somit auch Zugänge für unterschiedliche weltanschauliche Konzepte.

Innerhalb des dritten Buchabschnittes erhält der Leser/die Leserin die Möglichkeit, einzelne Anwendungsfelder wie Bioethik, Gerechtigkeit und Arbeit als soziale Themen und die Diskussion um die Sterbehilfe kennenzulernen. Durch den Abdruck jeweils auch konträrer Meinungen, wie z. B. zur Sterbehilfe, wird eine einseitige Tendenz vermieden.

Der Geschäftsführer des Centrums für Bioethik in Münster, *Johann S. Ach* (107–120), weist dem Begriff der Menschenwürde aufgrund seiner vielfältigen und ganz verschiedenen inhaltlichen Verwendung innerhalb der bioethischen Diskussion primär eine *„deklarative* Rolle" zu (110). Eine Begründungsfunktion komme dem Menschenwürde-Begriff nicht zu, vielmehr sei ein Deklarations-Konzept zu bedenken, nach welchem die Menschenwürde „ein Bündel von minimalen moralischen Rechten" (116) beinhalte. Die Begründung der moralischen Rechte erfolgt nach Ach über eine interessengeleitete Moralkonzeption, d. h. entscheidend ist, inwieweit eine Handlung die von ihr betroffenen Personen „befriedigt oder frustriert" (118). Die Aufnahme einer utilitaristischen Denkweise ist unübersehbar. Hinzu kommt die spezielle Ausrichtung von Ach, der sich in seinen Schriften immer wieder gegen eine singuläre Zuschreibung der Menschenwürde an die menschliche Gattung ausspricht, weil die moralische Behandlung eines Wesens von seinen individuellen Eigenschaften, Fähigkeiten und Interessen abhänge. Dass der Begriff Menschenwürde als solcher daher ungeeignet sei, ist eine weitere Schlussfolgerung.

Der Beitrag des emeritierten Philosophieprofessors *Bernhard H. F. Taureck* (121–132) erweist sich als schwer zugänglich, da die Aussagen insgesamt von viel Pathos durchzogen sind und unter dem Eindruck eines diagnostizierten epochalen Wandels stehen, innerhalb dessen der Mensch sich selbst an die Stelle der biologischen Evolution setze.

Drei Beiträge widmen sich sodann der sozialen Fragestellung. Zunächst beschäftigt sich *Corinna Mieth*, 2007–2008 Fellow am Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover, mit „Menschenwürde und soziale[r] Gerechtigkeit" (133–148) unter Heranziehung der Überlegungen von Immanuel Kant, John Rawls und Avishai Margalit. Ihren Ausgangspunkt nehmen die Ausführungen bei der These, dass gravierende Armut eine Verletzung der Menschenwürde darstellt (vgl. 134f), wie es auch in einer Deklaration der Vereinten Nationen 1992 formuliert ist. Im Zentrum der Überlegungen von Rawls steht die Selbstachtung, die für ihn nur einen anderen Begriff für Würde darstellt. Selbstachtung geht dabei zusammen mit Selbstbestimmung und wird aus Margalits Perspektive zudem ergänzt von Fremdanerkennung, d. h. dass eine Gesellschaft auch ihre Nichtmitglieder anerkennt, die in einer globalisierten Welt von den Entscheidungen weit entfernter Gesellschaftssysteme abhängig sind. Da Selbstachtung aber durch Armut verletzt werde, verletze diese auch die Menschenwürde.

Zu mehrheitlich übereinstimmenden Ergebnissen kommen der kath. Theologe *Hermann-Josef Große Kracht* (149–164) und sein ev. Kollege *Torsten Meireis* (165–180) in ihren Beiträgen zur Thematik von Würde und Arbeit. Auf anschauliche Weise erhält der Leser/die Leserin bei Große Kracht einen Einblick in die etymologische Entwicklung des Begriffs der Arbeit und die heute erreichte Überhöhung der existentiellen Bedeutung von Arbeit in enger Verknüpfung mit Würde: „Wer arbeitslos ist, gilt als unnütz, überflüssig und wertlos." (156) Im Kontext der kath. Soziallehre komme es darauf an, ein „dreifaches ‚sozialkatholisches' Anforderungsprofil für die Arbeitsgesellschaft der Zukunft" zu entwickeln, das von Qualität der Arbeit, Quantität im Hinblick auf die möglichst gerechte Verteilung der insgesamt weniger werdenden Arbeit sowie einer gerechten Verteilung der erwirtschafteten Produkte geprägt ist (vgl. 162). Hebt dieser Autor also die kath. Sozialethik hervor, geht Meireis von dem lutherischen Gedanken der *Berufung* aus, wonach jede Person zu einem tätigen Leben mit dem Ziel eines freien Dienstes am Nächsten berufen ist, der den eigenen Gaben entspricht, in der Gottes- und Nächstenliebe seine Motivation

findet und letztlich auf Gerechtigkeit zielt (vgl. 176). In ihrer Ausrichtung ergänzen sich die beiden Beiträge, da das Berufungsmodell stärker die Defizite der aktuellen Situation deutlich macht, während der erste Aufsatz Optionen für einen gelingenden Umbau benennt. Die umgekehrte Reihenfolge hätte diese Bezugnahme unterstützt.

Gänzlich kontroverser Ansicht sind die beiden Referenten zum Thema Sterbehilfe. Während der in Düsseldorf Philosophie lehrende *Dieter Birnbacher* in einem utilitaristischen Ethikkonzept für das Recht auf einen selbstbestimmten Tod votiert (181–191), hinterfragt der kath. Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* (193–206) die allgegenwärtige Rede von der Selbstbestimmung des Menschen. Die Zusammenstellung dieser Vertreter eignet sich gut, um die unterschiedlichen Positionen kennenzulernen. Bildet für Birnbacher die Selbstbestimmung den zentralen Punkt seiner Überlegungen, so ist es für Schockenhoff der Begriff der Menschenwürde. Streitpunkte sind zum einen die Frage, ob es Situationen gibt, in denen der Sterbewunsch einer Person einen hinreichenden Erfüllungsgrund darstellt; zum anderen sieht Schockenhoff einen moralisch relevanten Unterschied zwischen Handeln und Unterlassen in Bezug auf die Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe (vgl. 201), während Birnbacher auch Formen des Behandlungsabbruchs eine zumindest partielle Kausalität zuschreibt (vgl. 186).

Abschließend schreiben der ev. Prof. für Systematische Theologie in Basel, *Reinhold Bernhardt* (207–221), und sein kath. Kollege an der Univ. Mainz, *Gerhard Kruip* (223–239), über christliche Werte bzw. das Verhältnis von Moral und Religion im interkulturellen Dialog. Indem beide Autoren zunächst Definitionen des Begriffes Wert anführen, schließen sie zugleich den Kreis zu den ersten Aufsätzen des Bd.es. Allerdings stellen sie diesen Bestimmungen nicht eine Beschreibung des Terminus Würde gegenüber, sondern untersuchen die Bedeutung der christlichen Werte selbst. Dabei gelangt Bernhardt zu drei Grundüberzeugungen, die sozusagen die Ausgangsbasis für einen interkulturellen Dialog bilden: Der erste Wert bestehe in der Gerechtigkeit, die in der Vorstellung vom Kommen des Reiches Gottes impliziert sei; dem schließe sich die Personwürde, entsprechend dem unendlichen Wert der Menschenseele, an und schließlich das Gebot der Nächstenliebe, welches den Wert der Nächstenliebe einschließe.

Kruip unterteilt die christlichen Werte zunächst in eine bestimmte Ordnung, die mit den „genuin" christlichen Werten, wie z. B. der Nächstenliebe, beginne und bis zu „traditionell" christlichen Werten reiche, wie z. B. dem Zölibat, auf den u. U. in Zukunft verzichtet werden könne (vgl. 226f). Des Weiteren seien allgemeine Regeln für den interkulturellen Dialog nötig (vgl. 230f), wobei die Bereitschaft zu diesem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen Wert an sich darstelle (vgl. 232). Der zweite Teil des Beitrags schließt sich jedoch nicht stringent an. Die von Kruip geforderte Unterscheidung von Religion und Moral, die er beispielhaft am Projekt Weltethos von Hans Küng festmacht, da dieses sie eben nicht vornehme, ist hinsichtlich der pauschal wirkenden Aussage, dass Moral in Abhängigkeit von Religion ihren universalen Geltungsanspruch einbüße (vgl. 237), kontrovers zu diskutieren. Dazu gehört das Fazit, dass im interreligiösen und interkulturellen Dialog weniger von christlichen Werten gesprochen als nach Normen und Werten gesucht werden solle, „die wir mit guten Gründen, aber ohne Bezug auf partikulare Religionen, als allen Menschen gemeinsame Werte und Normen auszeichnen können" (239).

In einer Gesamtwürdigung dieses philosophisch-theologisch ausgerichteten Werkes ist seine Bedeutung für die aktuelle Diskussion um Werte und Menschenwürde hervorzuheben. Es bietet sowohl grundlegende Informationen zum Themenkomplex, wodurch emotional aufgeladene Debatten mittels einer Versachlichung entschärft werden können, als auch Einblicke in konträre Ansätze im Bereich ausgewählter Spezialthemen, die den Diskurs anregen. Durch die unterschiedlichen Positionen werden Einseitigkeiten vermieden, sodass es dem Leser/der Leserin überlassen bleibt, sich mithilfe von wesentlichen Hinweisen, Ansätzen und Begründungskonzepten eine eigene Meinung zu bilden.

Trier Nicole Hennecke

Schulz, Christian: **Die Enzyklika „Humanae Vitae" im Licht von „Veritatis Splendor"**. Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre. – St. Ottilien: EOS Verlag 2008. (XIII) 289 S., geb. € 38,00 ISBN: 978–3–8306–7327–9

Im Prozess fortschreitender lehramtlicher Selbstreferentialität bei der Beurteilung offener sittlicher Fragen menschlicher Lebensführung droht die Moraltheologie in eine Position gedrängt zu werden, in der weniger die argumentative Substanz als die sprungbereite Konformität zum jeweils letzten Stand des Magisteriums zählt. Liegt dies gewiss in der Logik der Stabilisierung moderner Systembildungen, gerät eine solche Entwicklung doch allzu schnell in die Nähe einer Verzerrung des kirchlichen Lehramtes zum ethischen Formalprinzip. Damit aber würde sich in die Moraltheologie ganz traditionsvergessen ein Positivismus einnisten, der letztlich die Ansprüche der praktischen Vernunft außer Kraft setzte. Ekklesionome Selbstreferentialität tangiert den Anspruch christlicher Religion, eine moralische Religion zu sein. Denn diese setzt notwendigerweise einen autonomen Geltungsgrund, neuzeitlich die Würde der Person, voraus, weil es sonst um den freien Glauben an Gott als ein moralisch vollkommenes Wesen geschehen wäre. Moraltheologie ist gewissermaßen die glaubenswissenschaftliche Disziplin notwendiger sittlich-autonomer Geltungsbegründung, deren theologische Bezüge aufzuklären bleiben.

Die hier anzuzeigende moraltheologische Augsburger Diss. (bei Joachim Piegsa) von Christian Schulz bewegt sich jenseits einer solchen selbstreflexiven Vergewisserung theologischer Ethik in der späten Moderne. Denn dominiert wird die Arbeit von extensiven Reproduktionen jener seit Langem bekannten Positionen, die sich v. a. dadurch auszeichnen, dass sie sich für eine Restauration neuscholastischer Konstruktionen moralischer Geltungsansprüche entschieden haben. Die sich spätestens seit der Mitte des 20. Jh.s anbahnende, durch das Konzil forcierte alternative anthropozentrische Codierung der christlichen Moraltradition wird nicht in ihren ethischen Anliegen diskutiert, sondern cum grano salis unter der Perspektive von Abweichung (146, 236) abgehandelt. Die in der Moraltheologie der letzten Jahrzehnte zu registrierende Konkurrenz unterschiedlicher Begründungswege sittlich normativer Urteile wird nicht im Zeichen akademischer Debattenkultur reflektiert, sondern unter dem Vorzeichen einer Hermeneutik des Verdachts, ob sich hier nicht der Relativismus in die Kirche einschleiche (186). Das aber sind die falschen Kategorien, um strittige sittliche Begründungs- und Anwendungsfragen zu bearbeiten. Es geht nicht, auch wenn es immer wieder insinuiert wird, um die Alternative zwischen ethischer Objektivität und moralischem Subjektivismus, es geht um die Frage, wie wir unter der Benutzung welcher Quellen sittlich relevanter Einsichten normative Geltungsansprüche theologisch-ethisch begründen können. Um damit dem Auftrag der Kirche zu dienen, das Evangelium wahrhaftig und glaubwürdig zu bezeugen. Intransigenz führte nur dazu, bestehende Konflikte zu *unteilbaren, d. h. unlösbaren Konflikten* (Albert Hirschmann) anzuschärfen.

Der inhaltliche Ertrag der Arbeit, die über weite Strecken eher kirchenrechtliche und fundamentaltheologische Materie thematisiert, lässt sich ohne Mühe destillieren: Weil die gegenwärtige Ehemoral Handlungen kennt, deren naturwidrige, intrinsische „absolute Verwerflichkeit" (261) als tendenziell (98), wohlbegründet (122), unfehlbar wahr, auf jeden Fall aber sicher sittlich wahr zu gelten hat, darum irren alle, die zu einem anderen Urteil kommen. Für eine wissenschaftliche Qualifizierungsarbeit eher – sagen wir: ungewöhnlich ist, dass der Vf. seinen anzuerkennenden Begründungsbemühungen wenig verhohlen den Wunsch zur Seite stellt, auf die „hinfällige" (123), „verheerende" (232) Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) von 1968 und alle weiteren „Abweichungen" endlich auf angemessene, d. h. auch disziplinarische Maßnahmen mit einschließende Weise zu reagieren. V. a. Karl Kardinal Lehmann wird in diesem Zusammenhang mehrfach vorgeworfen, dem Betrug der Gläubigen (244), den die Königsteiner Erklärung bedeute, als Vorsitzender der DBK kein Ende bereitet zu haben, obwohl durch Johannes Paul II. dazu gedrängt. Alle, die auf dem Boden christlichen Glaubens mit Hilfe praktischer Vernunft in Wahrnehmung ihrer sittlichen Verantwortung in konkreten Einzelfragen zu anderen Urteilen gelangen, befinden sich für den Vf. offenbar im heillosen Bann relativistischer Immanenz (208f, 261f). Wer sich die Dinge so zurechtlegt, tut sich schwer, die relevanten moraltheologischen Argumente in den Blick zu nehmen. Die ernsthafte Frage, ob nicht auch in der Ehemoral immer wieder verschiedene moralisch relevante Aspekte zu berücksichtigen seien, wird nicht aufgegriffen, manifeste Spannungen in der Entwicklung der kirchlichen Ehelehre werden harmonisierend getilgt (196f). Kasuistische Anschlussfragen der präsentierten Position, etwa nur die drängende Frage präventiven Verhaltens serodifferenter Ehepaare im Falle von HIV/AIDS, kommen nicht zur Sprache. Die humane Trennung der beiden Sinngehalte liebende Vereinigung und Fortpflanzung durch Einsatz eines präventiven Mittels in einem ehelichen Akt, der damit nicht mehr entsprechend biologischer Vorgegebenheiten „aus sich heraus Teil einer Zeugung sein *kann*" (208) – für S. damit ein Akt gegen die Schöpfungssouveränität Gottes –, gilt vielen als ein moralisch nicht zu verwerfender Akt, falls seine direkte Intention die Vermeidung der Gefährdung des Ehepartners ist. Wird ein ehelicher Akt unfruchtbar gemacht, dann wird damit also nicht automatisch und in jedem Falle „Gott selbst ausgeschlossen" (209). Die Intention des Schutzes vor möglicher Ansteckung mit einer tödlichen Krankheit kann als ein angemessener Grund für eine solche Handlung bewertet werden, die darum für einen Christen zugleich

Ausdruck des Willens Gottes ist. Geht S. diesen Schritt nicht mit, weil sich das Lehramt in dieser moraltheologisch strittigen Frage noch nicht entschieden positioniert hat, oder ist er aus moraltheologischen Gründen anderer Meinung?

Die Diss. von S. ist ein aufschlussreiches Dokument. Sie belegt aufs Neue die Notwendigkeit, in der Moraltheologie ein Moralprinzip zu bestimmen, das sich im Interesse des Glaubens wie der Moral den neuzeitlichen Ansprüchen praktischer Vernunft gewachsen zeigt.

Saarbrücken/Mainz Stephan Goertz

Theologische Friedensforschung

van de Loo, Stephanie: **Versöhnungsarbeit**. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 418 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–17–020717–2

Versöhnung ist – ähnlich wie „Vertrauen" oder „Gerechtigkeit" – ein vertrauter und doch zugleich schwieriger Begriff. Versöhnung kann Beziehungsveränderung zwischen Menschen oder zwischen Mensch und Gott beschreiben, lässt sich als die Auflösung von dialektischen Widersprüchen verstehen oder als Brücke zwischen Politik und Religion, kann als Knotenpunkt interdisziplinärer Friedensforschung oder als höchstes Anliegen aller Friedensarbeit betrachtet werden. Also gibt es Versöhnungskommissionen und Versöhnungskirchen, den *Internationalen Versöhnungsbund* oder auch die *Stiftung Flucht, Vertreibung, Versöhnung*. In der Boulevardpresse trennt und „versöhnt" sich täglich irgendein Prominentenpaar, und sogar „im Jazzrock steckt die Chance zur Versöhnung von Körper und Geist" (Volker Kriegel). Die Bibel ist hier sehr viel zurückhaltender, ja ausgesprochen sparsam im Umgang mit „Versöhnung", und dies aus gutem Grund: Denn je näher man ihm kommt, desto facettenreicher und schwieriger wird der Begriff. Was anfangs klar und selbstverständlich scheinen mochte, wird kompliziert und schwer verständlich, aber eben auch schillernd und faszinierend.

Diese Faszination hat auch die Vf.in gepackt, und sie hat sich Großes vorgenommen: Versöhnung und Versöhnungsarbeit, ihre Begriffsbestimmung, ihre theologischen Hintergründe und Implikationen, Unterschiede interpersonaler und sozialer Versöhnungsprozesse, Aspekte hinsichtlich der Beziehung Gott-Mensch und Mensch-Mensch, Versöhnung stiftende Einflussmöglichkeiten Dritter, die Anbindung an die Praxis, schließlich Anschlussfähigkeit an interdisziplinäre Diskurse der Friedensforschung ... das und noch mehr sollte in einer Diss. untersucht werden. Die Zeit dafür war freilich reif, ein solches Werk überfällig, und es ist, dies sei vorweggenommen, ein großer Wurf.

Stephanie van de Loo, kath. Theologin und ausgebildete Mediatorin, wählt dafür einen ungewöhnlichen Zugang: Der erste Teil des Buches untersucht Versöhnungsarbeit nach dem personalen, der zweite Versöhnungsarbeit nach dem sozialen Paradigma. Beide Teile sind analog aufgebaut: Grundsätzlicheren Erläuterungen folgen zuerst Betrachtungen zu „Versöhnung als Prozess", zur „Versöhnungsarbeit durch Dritte" und schließlich zu „Perspektiven aus der Praxis".

Die Unterscheidung nach interpersonaler und sozialer Versöhnung ist gewagt. Sie kann begründet werden durch unbestreitbare Unterschiede in beiden Versöhnungsprozessen, die auch deutlich herausgearbeitet werden. Gleichwohl geht es dabei, wie die Vf.in einleitend selbst formuliert, um nicht viel mehr als „Akzentverschiebungen", wobei der interpersonalen Versöhnung eine „paradigmatische Bedeutung" zukomme. Durch die analoge Gliederung beider Teile ist zwar die Vergleichbarkeit erleichtert, allerdings um den Preis gelegentlicher Redundanz. Nichttheologen (und vielleicht nicht nur diesen) wäre die Lektüre außerdem erleichtert, wenn die anspruchsvollen Überlegungen gleich an gegebener Stelle durch mehr konkrete Beispiele veranschaulicht würden und so der theoretisch und sprachlich sehr dichte Duktus aufgelockert würde. Auch Zusammenfassungen am Ende der beiden Hauptteile und ein ausführlicheres Gesamtresümee hätten der Arbeit gut getan.

Dies fällt jedoch wenig ins Gewicht angesichts der enormen Leistung der Vf.in. Das Buch ist eine Fundgrube für alle, die sich mit Versöhnung und Versöhnungsarbeit befassen. Theologische Erörterungen stellen dabei den Schwerpunkt gegenüber den Praxisbeispielen dar. Die Beschränkung auf eine rein christliche Perspektive ist fast unvermeidlich, alles andere wäre eine Überforderung und Überfrachtung der ohnehin über 400 S. starken Arbeit. Gleichwohl wäre es hochinteressant, die Befunde in einem nächsten Schritt mit andersreligiösen Zugängen zu Versöhnung und Versöhnungsarbeit zu vergleichen.

Doch es wird keine wesentliche Frage ausgelassen: Was unterscheidet Versöhnung von Vergebung und Verzeihung? Wie verhalten sich Opfer und Täter zueinander? Wie Verantwortung und Schuld? Welche Bedeutung haben Wahrheit, Reue, Umkehr, Strafe, Sühne, Recht und Gerechtigkeit, Zeichen und Rituale etc. in Versöhnungsprozessen? Welche Rolle kann Religiosität spielen – bei Opfern wie bei Tätern wie bei „versöhnenden" Drittparteien? Welchen Anforderungen sind intervenierende Dritte ausgesetzt? Gibt es Unterschiede zwischen religiöser und nichtreligiöser Versöhnungsarbeit?

All diese Fragen werden – jeweils auf interpersonaler und sozialer Ebene – theologisch wie versöhnungspraktisch untersucht und verortet. Sie werden gründlich, mitunter fast zu gründlich und detailliert, behandelt. Theoretische Überlegungen und Modelle werden immer wieder mit der versöhnungspraktischen Wirklichkeit rückgekoppelt, entsprechend kritisiert oder erweitert. In beiden Sphären ist die Vf.in zu Hause, und so vermag die von ihr erarbeitete „definitorische Annäherung" und Kriterienbestimmung für Versöhnungsarbeit durchaus zu überzeugen. Sehr interessant sind auch die drei Praxisbeispiele, die wenig bekannte Versöhnungsprojekte in Bosnien-Herzegowina vorstellen und anhand derer die Vf.in ihr „theologisches Konzept von Versöhnungsarbeit mit Perspektiven der Praxis ins Gespräch" bringt und zugleich überprüft.

So ist das Buch nicht weniger als ein Grundlagen- und Nachschlagewerk für Theologen und alle anderen, die sich intensiv mit Versöhnung und Versöhnungsprozessen beschäftigen (möchten). Die Vf.in hatte sich Großes vorgenommen – und sie hat Großes geleistet. Zu Recht wurde sie dafür mit dem Dissertationspreis 2008 der Theol. Fakultäten der Univ. Münster ausgezeichnet.

Tübingen/Heidelberg Markus Weingardt

Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderungen für die christlichen Kirchen, hg. v. Judith Könemann / Adrian Loretan-Saladin. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009. 221 S. (Beiträge zur Pastoralsoziologie, 11), kt € 24,00 ISBN: 978–3–290–20053–4

Ein aufmerksamer Leser, der sich für die religiöse Situation in den heutigen gesellschaftlichen Prozessen interessiert, wird sich den Titel dieses Buches wohl merken. Den Hg.n ist es gelungen, bekannte Autorinnen und Autoren aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen (Religionssoziologie, Theologie, Rechtswissenschaft und Politikwissenschaft) als Mitarbeiter in dem Bd. zu gewinnen. Elf Beiträge gehen der Frage nach, wie in religiös und kulturell immer pluraler werdender (westeuropäischer) Gesellschaft die Vereinbarkeit von religiöser Vielfalt einerseits und die Sicherung von Toleranz, Gleichberechtigung und Religionsfrieden andererseits zu gewährleisten sind. Den aktuellen Anstoß für die Entstehung der Publikation dürften die Schwierigkeiten mit der Integration v.a. muslimischer Glaubensgemeinschaften in westlichen Gesellschaften gegeben haben, wo die christlichen Kirchen traditionell beheimatet sind. Damit verbunden ist die in der letzten Zeit heftig diskutierte Frage der Gewaltförmigkeit der Religion, was wiederum die Religionsgemeinschaften zum wichtigen Thema in Politik und Gesellschaft macht. In diesem Zusammenhang drängt sich unausweichlich eine weitere Frage nach dem Stellenwert der religiösen Überzeugungen in der Öffentlichkeit auf.

Die Hg. Judith Könemann und Adrian Loretan-Saladin unterscheiden im genannten Problembereich des gesellschaftlichen Zusammenlebens mehrere Ebenen (9–10). Auf eine dieser Ebenen fokussieren sich die Beiträge im Bd.: Sie richten ihr Augenmerk auf das Verhältnis zwischen einem religiös neutralen Staat und den Religionsgemeinschaften sowie auf deren Rolle in der Gesellschaft und der öffentlichen Diskussion. Zunächst muss aber geklärt werden, wie es mit der Vereinbarkeit von Religion und Modernität steht und inwieweit theologische Überzeugungen so modernitätsfähig sind, dass sie grundlegende Strukturen der Modernität wie Gleichheit, Freiheit und Teilhabe anerkennen. Davon hängt wesentlich ab, ob und wie sie sich in den politischen Diskurs einbringen können.

Drei Beiträge im ersten Teil bieten grundlegende Orientierungen für das Verständnis der Problematik der Verortung und der Rolle der Religionsgemeinschaften in der modernen Gesellschaft. Karl Gabriel schlägt in seinem Aufsatz vor, Kirchen als intermediäre Organisationsgemeinschaften in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit zu verstehen. Er trifft dabei eine beachtenswerte Feststellung: „Den Kirchen wird dieser Raum nicht geschenkt. Sie müssen ihn in Europa gegen die traditionellen Kräfte des Säkularismus und kämpferischen

Liberalismus, die ihnen aus ideologischen Gründen nicht mehr als den privaten Raum zugestehen möchten, erstreiten und verteidigen." (28) Siegfried Weichlein vermittelt in seinem Beitrag ein geschichtlich differenziertes Bild des ambivalenten Verhältnisses zwischen der kath. Kirche und der Zivilgesellschaft. Das kirchliche Vereinswesen wird folgendermaßen treffend charakterisiert: „Moderne Mittel wurden eingesetzt, um durchaus unmoderne oder gar antimodernistische Ziele zu erreichen." (42) Der nächste Text von drei Autoren (André Bächtiger, Seraina Pedrini und Mirjam Ryser) zeichnet einige theoretische, empirische und philosophische Grundlagen des Verhältnisses von Religion und Staat nach. Es wird zunächst das Konzept der Säkularisierung skizziert, um herauszufinden, wie sich darin die Beziehungen zwischen Staat und Religion sowie deren Akteuren gestalten. Danach wird der Frage nachgegangen, welche normativen Ansprüche religiöse Gemeinschaften innerhalb eines demokratischen Staates erfüllen müssen, um sich in pluralem Umfeld und im öffentlichen Raum positionieren zu können.

Der erste von insgesamt drei Beiträgen im zweiten Teil analysiert ausgehend vom religionsphilosophischen Standpunkt den epistemischen Status von religiösen Überzeugungen, um zu zeigen, dass diese nicht zwingend gewaltförmig sind. In den nachfolgenden zwei Aufsätzen wird aus theologischer Perspektive erörtert, wie sich das religiöse Individuum unter den Bedingungen der Modernität zur jeweiligen Kirche verhält. Der dritte, mit fünf Beiträgen umfangreichste Teil befasst sich mit der Stellung der Religionsgemeinschaften in Gesellschaft und Staat. Im ersten Aufsatz werden religiöse Elemente im Kriegsrecht analysiert und die These vertreten, „dass religiös beeinflusstes Rechtsverständnis die aktuelle kriegerische Gewalt prägt" (127). Am Beispiel des schweizerischen öffentlich-rechtlichen Anerkennungssystems der Kirchen wird in drei weiteren Aufsätzen die rechtliche Stellung von Religionsgemeinschaften in einem modernen westeuropäischen Staat ausführlich dargelegt und kritisch beleuchtet. Der abschließende Beitrag richtet den Blick auf den Inhalt und die Bedeutung der „interreligiösen Kompetenz" und zeigt den spezifischen Beitrag der christlichen Religion im Rahmen des Erwerbs dieser Kompetenz auf.

Die in diesem Bd. zusammengefassten Beiträge zeichnen sich durch klare Gliederung und fundierte Argumentation aus. Die Autoren bieten darin einen guten Überblick über den aktuellen Diskussionsstand der Problematik, fassen ihre Ergebnisse und Vorschläge abschließend kurz zusammen und bringen viele Hinweise zur neuesten Literatur, was zum weiteren Nachdenken anregt. Auf dem Hintergrund der neuesten andauernden Debatte über den Ort und die Stellung der Religionen in der modernen pluralen Gesellschaft ist diese Publikation für die pastorale Praxis ohne Weiteres nützlich und theologisch hilfreich.

Split Nediljko A. Ančić

Praktische Theologie

Bibel im Spiegel sozialer Milieus. Eine Untersuchung zu Bibelkenntnis und -verständnis in Deutschland, hg. v. Martin Ebner / Karl Gabriel in Verbindung mit Johanna Erzberger / Helmut Geller / Christian Schramm. – Münster: Lit 2008, 497 S. (Forum Religion & Sozialkultur, 16), kt € 39,90 ISBN: 978–3–8258–1252–2

„Es ist nicht zu erwarten, dass die biblischen Texte und Erzählungen aus dem kollektiven wie individuellen Gedächtnis der Menschen verschwinden werden. Sie sind auch bei den Jüngeren – sei es explizit oder eher implizit und untergründig – anwesend. Selbstverständlich bedürfen sie immer neu der Artikulation und Deutung, um die Kette der Erinnerung nicht abbrechen zu lassen. Den Kirchen als Organisationen kommt in modernen Gesellschaften die Funktion zu, gegenüber den Gefährdungen des Gedächtnisverlustes der modernen Kultur als Garanten des Langzeitgedächtnisses zu fungieren." (489)

So lautet das Resümee am Schluss dieses Buches, das die Ergebnisse eines sowohl für die theologische Theorie als auch für die kirchliche Praxis bemerkenswerten Forschungsprojekts präsentiert. Es widerspricht einer verbreiteten Annahme, dass auch die Bibel von dem durch den Druck verschärfter Modernisierung bedingten Ende der Erinnerungskultur betroffen sei.

Die Fragen, denen die Forschergruppe mithilfe einer empirischen Untersuchung auf die Spur kommen wollte, waren: Wie lesen die Menschen die Bibel im Alltag? Was wissen sie von diesem Buch? Welche Bedeutung messen sie ihm bei? Was prägt ihr Vorverständnis der Bibel?

Die Daten wurden mittels eines Gruppendiskussionsverfahrens erhoben. Dazu wurden zehn Gruppen von Erwachsenen und drei Gruppen von Jugendlichen deutschlandweit ausgewählt, und zwar nach dem Kriterium, dass sie sich möglichst kontrastreich voneinander abhoben. Sie sollten sich nach ihren sozialen Milieus sowie nach dem Grad ihrer Nähe bzw. Distanz zur Kirche möglichst profiliert unterscheiden. Für die Milieus wurde das Modell von G. Schulze zugrunde gelegt.

So reichte das Spektrum der Erwachsenengruppen vom Posaunenchor einer ev. Kirchengemeinde über einen Bibelkreis u. a. bis hin zu einer Amnesty-International-Ortsgruppe und einer Ortsgruppe des Deutschen Gewerkschaftsbundes. Die Jugendgruppen bestanden aus einer evangelikal orientierten CVJM (Christlicher Verein Junger Menschen)-Gruppe, einer liberal-christlich ausgerichteten KSJ (Katholische Studierende Jugend)-Gruppe sowie einer sozialistisch-linksdemokratischen Solidaritätsgruppe.

Hinter dieser Auswahl stand die Annahme, dass sich im jeweiligen Muster des Umgangs mit der Bibel die für die Gruppe spezifischen milieutypischen Erfahrungsräume und Weltbilder widerspiegeln, dass also die Lesart der Bibel weitgehend von dem Milieu, dem man zugehört, geleitet wird. Entsprechend vielfältig – so ergab die Untersuchung in der Tat – sind die Muster und Formen, in denen biblische Texte tradiert werden.

Die Gruppengespräche wurden so geführt, dass zunächst den Teilnehmer/inne/n die Gelegenheit gegeben wurde, sich und die Gruppe vorzustellen und sie in ihrer Eigenart zu charakterisieren. Anschließend wurde allgemein nach dem Verständnis der Bibel und nach der Bedeutung gefragt, die ihr beigemessen wird. Danach wurden einzelne Bibelstellen vorgelegt (Mt 5,39; Mt 5,38–48; Mk 5,24–34) und die Gruppen um deren Interpretation gebeten. Ausgewertet wurden die transkribierten Gespräche auf der Grundlage der Theorie des konjunktiven Erfahrungsraums (nach K. Mannheim) mithilfe der dokumentarischen Methode der Interpretation (nach R. Bohnsack).

Die theoretischen Grundlagen der Arbeit (u. a. die Milieuforschung) und die Untersuchungsmethode sind ausführlich im 1. Kap. dargelegt. Das 2. Kap. präsentiert die Ergebnisse der Gespräche mit den Erwachsenengruppen. Dabei werden sie jeweils einzeln ausführlich mit vielen Originaltönen wiedergegeben. „So kann sich der Leser selbst ein Bild davon machen, wie die einzelnen Gruppen die Bibel wahrnehmen, welchen Stellenwert sie ihr geben und wie sie mit ausgewählten biblischen Texten umgehen. Methodisch liegt der Akzent hier auf der Zielsetzung, möglichst intensiv und nah die Sicht der Gruppen auf die Bibel zu Wort kommen zu lassen." (11) Abschließend wird ein Vergleich der Gruppen miteinander vorgenommen, wobei die unterschiedlichen Milieuzugehörigkeiten sich deutlich herauskristallisieren. Bei der Auswertung der Gespräche in den drei Jugendgruppen, die im 3. Kap. erfolgt, wird zusätzlich zu der Abbildung der Alltagswelten, die sich in ihnen jeweils widerspiegeln, zu rekonstruieren versucht, wie diese zustande kommen. Hier sind die Kontraste zwischen den drei Gruppen am stärksten. Dieses nochmals generationstypisch zu interpretieren, hat sich das 4. Kap. vorgenommen. Erkennbar wird hier „eine Tendenz zur Polarisierung im Umgang mit der Bibel" (489): Auf der einen Seite wird sie als zuverlässige Quelle für eine sichere Lebensorientierung gesucht und in Anspruch genommen. Auf der anderen Seite wird sie im Kontext individualisierter Lebensentwürfe und -praxen einer Bewährungsprobe unterworfen, ob und inwiefern sie dem Leben Sinn zu vermitteln vermag.

Folgt man K. Gabriels zu Beginn des Buches (16ff) vorgenommener Unterscheidung zwischen drei Arten der Präsenz der Bibel, nämlich der kulturellen, der kirchlichen und der individuellen, so wird diese durch die vorliegende Untersuchung bestätigt und gewinnt an Anschaulichkeit: Unter den Gruppen besteht eine weitgehende Übereinstimmung dahingehend, dass sie der Bibel eine gewichtige kulturelle Bedeutung zuschreiben, selbst wenn sie ihr eine Autorität als Hl. Schrift nicht beimessen wollen. Für Gruppen, die sich kirchlich angebunden fühlen, hat sie eine mehr oder weniger selbstverständliche Autorität, auch wenn man sich nicht viel mit ihr auseinandersetzt. Die Bibel kann allerdings auch dazu dienen, ein eigenes christliches und kirchliches Selbstbewusstsein zu finden, notfalls auch gegen den in der eigenen Umgebung begegnenden kirchlichen Mainstream. Auf der individuellen Ebene bestätigt sich der vermutete Trend, dass die Bibel v. a. bei den danach Suchenden in immer stärker werdende Konkurrenz zu alternativen Lebensdeutungsangeboten gerät und sich ein synkretistischer Umgang mit ihr feststellen lässt.

Bevor man allerdings zu vorschnelle Generalisierungen vornimmt, sollte man mit großer Aufmerksamkeit die Gruppenprotokolle studieren, die jeweils in der Weise, wie sich die Gesprächsteilnehmer/innen der Bibel annähern und die vorgelegten Texte auslegen, für sich sprechen. Sie vermitteln Einblicke in „Alltagsexegesen", die in ihrer Bedeutung bislang nicht genügend gewürdigt worden sind. Dabei bekommt es jede/r, die bzw. der in Verkündigung, Katechese und Unterricht biblische Texte vermitteln möchte, damit zu tun. Ergänzend zu den wenigen Rezeptionsstudien, die stärker (entwicklungs-)psychologisch angelegt sind, lässt diese Untersuchung für den sozialen Kontext, der die Lesart der Bibel beeinflusst, sensibel werden. Dabei erweist es sich fast durchgängig, dass ein biblischer Text so lange zurechtgelegt wird, bis er in das eigene, vom Zugehörigkeitsmilieu her vorgegebene Verständnis (Weltbild) hineinpasst oder, wenn das nicht gelingt, als nicht nachvollziehbar abgetan wird. Dass er seinerseits das eigene Vorverständnis anzufragen und zu irritieren vermöchte, kommt nicht vor – ein Befund, der theologisch und pastoral zu denken gibt.

Von Interesse für die Milieuforschung ist der von dieser Studie zu Tage geförderte Befund, dass die vorliegenden Modelle teilweise viel zu großflächig sind, um das mittels der rekonstruktiven Forschung gewonnene, viel buntere und vielfältigere Bild der vorfindlichen sozialen Realität zu erfassen.

Bei der Transkription eines auf Band aufgenommenen Gruppengesprächs hat sich offensichtlich an einer Stelle ein sinnentstellender Fehler eingeschlichen: Auf S. 160 unten muss es statt „denke dumm" wohl heißen „denket um".

Dortmund Norbert Mette

Kubin, Sarah: **Ritual der Individualisten**. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes. – Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. V. 2009. 195 S. (Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Univ. Tübingen, 32), kt € 15,50 ISBN: 978–3–932512–3

Dass es Eucharistiefeiern der Gemeinden am Sonntag mit Teilnehmern aus recht unterschiedlichen Milieus und Zielgruppen zu tun haben, ist auch Liturgiewissenschaftlern nicht erst seit der Sinus-Studie der Bischofskonferenz von 2005 bekannt. Allerdings fehlt es an empirischen Untersuchungen, welche die Wirkung der jeweiligen Gestaltung der Liturgie auf die Teilnehmer erfragen. Von daher verdient diese kulturwissenschaftliche Magisterarbeit Beachtung, die sich u. a. Fragen wie diesen stellt: Wirkt sich sozialer Wandel auf das gottesdienstliche Ritual aus? Und wenn ja: wie? Wie wichtig sind persönliche Überzeugungen der Priester von dem vorgegebenen Ritual und wie verhalten sich diese gegenüber den liturgischen Vorgaben? Was bewirkt welche Gestaltung bei welchen Teilnehmern? Dabei handelt es sich um eine ethnographische Arbeit, die versucht, beschreibend Einblicke in das katholische Gottesdienstritual in konkreten Kirchengemeinden im sozialen Wandel zu geben. Veränderungen, Motivationen und Bedeutungszuschreibungen im Ritual werden entsprechend dem Fach Empirische Kulturwissenschaft möglichst eingehend und differenziert zu beschreiben versucht. Dabei ist es ein Vor- und keineswegs ein Nachteil, dass die Vf.in nicht nur katholisch sozialisiert ist, sondern auch ein einjähriges Praktikum in einer Gemeinde absolviert hat. Dennoch bekennt sie, dass sie selbst bei regelmäßigem Gottesdienstbesuch nur wenig Wissen über liturgische Regeln und Vorgaben des Messbuchs und noch viel weniger über die römischen Verlautbarungen in dieser Zeit erworben hat. Für die Gottesdienstgestaltung ist das insofern aufschlussreich, als bei den meisten Teilnehmern mit noch weniger Voraussetzungen gerechnet werden muss.

Die Untersuchung bezieht sich auf drei katholische Pfarrgemeinden in Stuttgart und deren Sonntagsgottesdienste, wobei – nach einer knappen, aber durchaus zutreffenden Einführung in den Forschungsstand – die Methodik der Untersuchung ausführlich begründet und dargestellt wird. Die Auswahl der Gemeinden, Sondierungsgespräche, teilnehmende Beobachtung, Leitfaden der Gruppenbefragungen, Interviews mit den Priestern etc. ergeben selbstverständlich kein repräsentatives Ergebnis, reichen aber völlig aus, um grundsätzliche Schlussfolgerungen für die heutige Situation „normaler" sonntäglicher Messfeiern zwischen „kollektivem Ritual und Vielfalt der Motive" – so eine Kapitelüberschrift – ziehen zu können.

Dass heute im Normalfall die Teilnahme an der Liturgie auf eine bewusste Entscheidung zurückgeht und nicht mehr einer Selbstverständlichkeit unterliegt, zeigen alle Befragungen, was die Vf.in wohl zu Recht als Individualisierung interpretiert. Daher auch der Titel: Ritual der Individualisten. Schon Michael N. Ebertz hat die Entwicklung der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst als Weg vom Muss über das Soll zum Kann gekennzeichnet. Von daher stellt sich für sensible Priester immer neu die Frage: An welchen Gottesdienstteilnehmern ist die Gestaltung des Rituals auszurichten?

Da liturgische Kenntnisse und Glaube nicht mehr selbstverständlich sind und die Stütze eines festen katholischen Milieus weithin fehlt, muss das Ritual so beschaffen sein, dass es Menschen den eigenen Glauben und auch das Ritual selbst weiterhin als sinn- und bedeutungsvoll erleben lässt. Die Aufgabe der Liturgie, etwas darzustellen, das sich letztlich aller Darstellung entzieht, war schon immer ein schwieriges Unterfangen, das heute aber immer noch schwieriger wird. Deshalb geben die für den Gottesdienst Verantwortlichen Hilfestellungen im Ritus selbst, ersetzen schwierige Elemente wie etwa das Schuldbekenntnis durch andere Formen, vereinfachen Gebete, lassen die Gemeinde dem Priester zukommende Texte mitsprechen, nehmen in Begrüßung, Predigt und Fürbitten auf den Alltag der Teilnehmer Bezug und fördern die aktive Teilnahme. Solche Änderungen zeigen Wirkung und verändern die Wahrnehmung eines Gottesdienstes. Wird darauf generell verzichtet, führt das zum Widerstand Vieler mit unterschiedlichen Folgen für die Teilnahme selbst. Die Vf.in behandelt das alles unter der bezeichnenden Überschrift „Gottesdienst zwischen Zugangserleichterung, Verharmlosung und Anspruch". Sorgfältig beschrieben wird das Verhältnis von Priestern und Laien, wobei sich schon in den untersuchten Gemeinden Unterschiede auftun.

Interessant ist auch, wie eine Kulturwissenschaftlerin sich der Transzendenzerfahrung nähert, denn nach Aussage der Priester sollen die Teilnehmer „Gottes Nähe spüren", die Teilnehmer selbst wollen „Gott im Alltag bewusst Raum geben". Als unverzichtbar dafür wird von den Befragten Feierlichkeit (nicht Festlichkeit) gesehen, umschrieben auch mit Würde, Erhabenheit. Hinzu kommt die Stimmigkeit des Ablaufs. Die Glaubwürdigkeit des Rituals hängt dabei ganz entscheidend von der Authentizität des Priesters und der anderen liturgischen Handlungsträger ab. Die Vf.in kommt letztlich auch zu dem Ergebnis, „dass die ‚Individualisten' heute bewusster am Ritual teilnehmen, dies wollen und durch die beschriebenen Veränderungen auch können" (167).

Die auch und v. a. für die liturgische Praxis lesenswerte Arbeit, die durch ihr Ergebnis manche römische Verlautbarungen zur Liturgie der letzten Jahre in Frage stellt, wird durch ein in der Arbeit selbst benutztes und durchaus kompetent ausgewähltes Literaturverzeichnis sowie – für eine kulturwissenschaftliche Arbeit wohl unverzichtbar – einen Anhang mit dem Aufbau der Messfeier abgeschlossen.

Münster Klemens Richter

Giebel, Michael: **Predigt zwischen Kerygma und Kunst**. Fundamentalhomiletische Überlegungen zu den Herausforderungen der Homiletik in der Postmoderne. – Neukirchen: Neukirchener Verlag 2009. 397 S. (Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung, 10), kt € 34,90 ISBN: 978–3–7887–2385–9

Die von dem Greifswalder Praktischen Theologen Michael Herbst betreute Diss. verfolgt das Ziel, die Beziehung der gegenwärtigen Homiletik zur Postmoderne zu klären. Sie erscheint in der wissenschaftlichen Reihe des 2004 gegründeten Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung und zeigt – neben dem vorausgehenden, ebenfalls einer homiletischen Thematik gewidmeten neunten Bd. – eine Ausweitung des dort bearbeiteten Spektrums. Standen bisher Fragen der Gemeindeentwicklung und -organisation im Vordergrund, wird jetzt offenkundig ein homiletischer Schwerpunkt gesetzt. Die Leser/innen können gespannt sein: Wie stellt sich aus Sicht des missionarischen Gemeindeaufbaus die gegenwärtige Homiletik dar?

Die Untersuchung gliedert sich in vier Teile: Schon der erste Teil („Wahrnehmen I – Die Gegenwart", 20–165) hat monografischen Charakter. In einem ersten Kap. stellt der Vf. klug systematisierend und bündig das Konzept „Postmoderne" vor. Dabei gelingt es ihm durch geschickten Rückgriff auf wichtige die Diskussion bestimmende Autoren (Derrida, Lyotard, Welsch, Eco) das charakteristische Profil dieser gesellschaftliche und reflexiv kulturelle Veränderungen umfassenden Denkform zu bestimmen. Im zweiten Kap. werden auf dem Hintergrund der so gewonnenen Einsichten zehn homiletische Ansätze durchmustert. In einem ersten Schritt werden sie kurz dargestellt, in einem zweiten auf ihre Bestimmtheit von bzw. ihren Umgang mit der Postmoderne befragt und dann in ihrer systematisch-theologischen Grundbestimmung zusammengefasst. Dabei werden – neben den bekannten Namen (Herbst, Engemann, Nicol, Wolf-Withöft, Grözinger, Pohl-Patalon) – auch sonst in der gegenwärtigen ev. Homiletik kaum berücksichtigte Positionen aufgegriffen: aus freikirchlicher Sicht (Achim Härtner / Holger Eschmann), aus den Niederlanden (Paul Oskamp / Rudolf Geel), aus Österreich (der kath. Homiletiker Ewald Huscava) und aus publizistischer Perspektive (Johanna Haberer). Dadurch gelingt es dem Vf., ein breites Spektrum zu eröffnen. Der Schwerpunkt liegt ganz auf der sorgfältigen Rekonstruktion, nur an wenigen Stellen (z. B. 52f, 62) durch kritische Anfragen unterbrochen. Die pragmatisch gerechtfertigte zeitliche Begrenzung der ausgewählten Ansätze durch einen Erscheinungstermin nach 2000 ist zwar verständlich, führt aber zu problematischen (systematischen) Lücken: So wird in dem ganzen Buch der für die neuere ev. Homiletik grundlegende Manfred Josuttis kein einziges Mal erwähnt (von Ernst Lange ganz zu schweigen); auf kath. Seite fällt eine genauere Beschäftigung z. B. mit Rolf Zerfaß aus. Das dritte Kap. fasst dann – schließlich in einer Übersichtsgrafik schematisiert (180f) – den Ertrag dieses Teils zusammen.

Der zweite Teil (186–250) betritt ganz anderes Terrain. Überwogen bisher Reflexionen zu Pluralismus und Ästhetisierung, geht es jetzt um „Das Wesen der Predigt" (Wahrnehmen II). Zwar versucht der Vf. einige Male noch, an das bisherige postmoderne Reflexionsniveau anzuknüpfen. So betont er wiederholt, dass auch die angestrebte Wesensbestimmung nur eine vorläufige ist. Doch im materialen Durchgang der Kap. 4–6 dominieren thetisch dogmatische und unmittelbar in systematische Begrifflichkeit überführte Bezüge auf ntl. Texte. Dabei wird im 4. Kap. unter Rückgriff auf die Dogmatik Wilfried Härles die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung als grundlegendes Kriterium für die „Beurteilung der Rezeption postmodernen Denkens in der Homiletik" (192) präsentiert. Im 5. Kap. wird dann durch holzschnittartige Wortfeldanalysen „Verkündigung im Neuen Testament" rekonstruiert. Zwar merkt der Vf. an, dass das NT „die Predigt, wie sie heute bei uns im Gottesdienst gepflegt wird" (196), nicht kennt (das AT wird aus pragmatischen Gründen einfach weggelassen). Doch zieht er daraus keine (hermeneutischen) Konsequenzen für die weitere Untersuchung. Vielmehr wird im 6. Kap. unter dem Anschein einer biblischen Begründung mittels des Begriffs „Verkündigung" eindimensional

eine traditionelle dogmatische Predigtlehre skizziert, zusammengefasst: „Verkündigung ist ein intentionales Handeln Gottes, das auf Glauben zielt. Er begabt und beauftragt Menschen dazu, das Evangelium zu verkündigen, um Menschen zum Glauben an Jesus Christus und zu einem Leben mit ihm zu rufen […].“ (247) Eine kontextuelle Aufhellung des antiken Bedeutungsprofils von „keryssein“ hätte hier zumindest die hermeneutische Frage aufgeworfen: Wie kann eine Vorstellung wie die des Herolds, die in der antiken Kultur mit monarchischen Herrschaftsformen verwurzelt ist, direkt in eine „postmoderne“ Kultur mit demokratischer Verfassung übertragen werden?

Solchermaßen mit klaren Vorstellungen von Verkündigung ausgerüstet werden im dritten Teil – „Urteilen – Kritik gegenwärtiger homiletischer Phänomene“ (252–358) – die in Kap. 2 vorgestellten Ansätze kritisch geprüft. Hierzu setzt der Vf. mit einer kurzen Kritik des postmodernen Pluralismus ein (Kap. 7). Seine Leitformel ist dabei, den Singular der „Christusgemäßheit“, die in pluraler Form gepredigt werden kann, als Fundament zu nehmen. Ausführlicher werden dann das „ästhetische“ (Kap. 8) und das „rezeptionsästhetische Paradigma“ (Kap. 9) diskutiert. Leider nimmt sich der Vf. hier aber zu viel vor. Ganz grundsätzlich will er eine Bestimmung des Ästhetischen leisten, kommt aber dabei über das Referat einschlägiger Lexikon- und Handwörterbuchartikel (vom Philosophischen Handwörterbuch bis Wikipedia) nicht hinaus. Die „Lösung“ stellt dann Herbsts Verständnis der Predigt als Handwerk dar. Hinsichtlich der Rezeptionsästhetik versucht der Vf., durch die Unterscheidung zwischen einer unteren Ebene und der Ebene Gottes eine Berechtigung rezeptionsästhetisch orientierter Homiletik aufzuzeigen, sie aber vor einer theologischen Unterbestimmung zu warnen. Das klassische homiletische Dreieck (Text – Prediger – Hörer) soll deshalb zur Pyramide erweitert werden, mit Gott als „eigentliche(m) Subjekt im Predigtgeschehen“ (358).

Der Bd. mündet in einen knappen 4. Teil „Konsequenzen“ (359–376). Nach zusammenfassenden Überlegungen gibt der Vf. einige Hinweise für die homiletische Theoriebildung und -didaktik.

Insgesamt ist lobend hervorzuheben, dass sich der Vf. in offener Weise den Herausforderungen der Postmoderne stellt. Im ersten Teil zeigt er, dass er die wichtigsten Impulse dieser – in sich disparaten – Denkbewegung gut herausarbeiten kann und so ein Instrumentarium hat, um gegenwärtige homiletische Konzepte differenziert zu verstehen. Die Lektüre dieses Teils lohnt sich für jeden/jede, der/die gegenwärtige deutschsprachige Homiletik vor dem Hintergrund der postmodernen Herausforderungen kennenlernen will. Doch leider gelingt es dem Vf. im Weiteren nicht mehr, dieses Reflexionsniveau beizubehalten. Offenkundig will er dann zu viel auf einmal. Angesichts von holzschnittartig referierten Diskursen in den verschiedenen von ihm betretenen Themenbereichen (Ästhetik, Kunst, Rezeptionsästhetik, biblische Hermeneutik usw.) zieht er sich auf hermeneutisch nur noch wenig reflektierte dogmatische Positionen zurück. Sie dienen ihm dann als Grundlage für die Kritik an gegenwärtigen homiletischen Ansätzen.

Praktisch-theologisch ist bedauerlich, dass hier – wieder einmal – Homiletik getrieben wird, ohne den liturgischen Kontext der Predigt konzeptionell einzubeziehen (s. aber die lobend hervorgehobene Integration der Kirchenmusik in die homiletische Ausbildung bei Herbst!). Auch ist unter empirischen Gesichtspunkten zu fragen, in welcher Perspektive die Predigt im Sonntagsgottesdienst als homiletischer „Normalfall“ (74) gelten kann.

Münster Christian Grethlein

Boschki, Reinhold, in Zusammenarbeit mit Stefan Altmeyer und Julia Münch: **Einführung in die Religionspädagogik**. – Darmstadt: WBG 2008. 168 S. (Einführungen), kt € 9,90 ISBN: 978–3–534–19613–5

„Gebt dem Religionsunterricht die letzte Ölung“ heißt es provokativ in der Bildzeile zu einer Karikatur, die in diesem Buch von Reinhold Boschki veröffentlicht ist (50) und einem an einer deutschen Univ. verteilten Flugblatt entstammt. Diese Zeichnung zeigt einen Jungen, der sich mit einem Hammer einen Nagel durch die Hand schlägt und dabei seinen Vater beim Zeitung Lesen stört. Obwohl das Blut in Richtung Kaffeetasse spritzt, entfährt dem Vater beim Anblick seines irritiert guckenden Sohnes lediglich die Frage: „Kannst Du Deine Hausaufgaben für den Religionsunterricht nicht woanders machen?“

Damit trifft der Vf. buchstäblich den Nagel auf den Kopf und fragt zugleich, ob „die Menschen heute überhaupt noch etwas religiös lernen [wollen], außer vielleicht eine kleine Minderheit“ (ebd.). In einer Zeit der Säkularisierung und der (religiösen) Pluralisierung, der (religiösen) Individualisierung, Enttraditionalisierung, Entkirchlichung, Medialisierung und Globalisierung ortet B. dennoch religiöse Phänomene der Gegenwart, die sich teilweise jedoch als Religion ohne Gott präsentieren. Sein Fazit lautet somit treffend: „Es ist nicht davon auszugehen, dass die Religion von der Bildfläche verschwindet, aber es ist klar, dass sich ein immenser Transformationsprozess des Religiösen vollzieht, was für religiöse Erziehung und Bildung unmittelbare Konsequenzen nach sich zieht.“ (58)

In dem ökumenisch ausgerichteten Bd. nähert sich B., Prof. für Religionspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung und Homiletik an der Univ. Bonn, grundlegenden Aspekten des religionspädagogischen Handelns und Denkens. Er führt in Zusammenarbeit mit Stefan Altmeyer und Julia Münch mit treffenden Beispielen in die Prinzipien und Arbeitsweisen der Religionspädagogik ein und liefert speziell Studienanfängern ein übersichtlich strukturiertes Kompendium, das die Disziplin mit ihren Entfaltungen in der Praxis präsentiert.

Religionspädagogik steht grundsätzlich im Schnittpunkt von Theologie und Sozialwissenschaften, wie es im Vorwort graphisch veranschaulicht wird (14). „Aus dieser doppelten Bestimmung von Religionspädagogik ergibt sich die Notwendigkeit, das Fach von beiden Seiten her näher zu begründen.“ (15) Somit handeln auch die ersten beiden Teilkap. A und B von biblischen, historischen und systematisch-theologischen bzw. von sozial- und erziehungswissenschaftlichen Zugängen.

Teil A setzt sich zunächst mit dem religiösen Lehren und Lernen in der Bibel und in der frühen Kirche bis zur Entstehung der Religionspädagogik auseinander. Neben der Entstehung von Katechese und Katechismen behandelt dieser Abschnitt das Aufkommen der Religionspädagogik „Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts“ (38). Die theologische Anthropologie wird als Grundlage religionspädagogischen Handelns und Denkens ausgemacht.

Der Folgeteil B beleuchtet die (religions-)soziologische, die entwicklungs- und religionspsychologische sowie die erziehungswissenschaftliche Perspektive. Neben den schon eingangs erwähnten zentralen soziologischen Stichworten thematisiert B. die Frage nach der Identität bei Heranwachsenden und die jugendliche Entwicklung einer religiösen Identität. Um Lernen und Bildung geht es im erziehungswissenschaftlichen Teil, der gleichermaßen Aspekte der Erziehung mit berücksichtigt. Aus allen drei Bereichen werden religionspädagogische Konsequenzen gezogen.

Diesen beiden theoretischen Entfaltungen schließt sich der Hauptteil C an, der mit einer übergreifenden Theorie religiöser Bildung aufwartet und die theoretischen Grundlagen immer mehr auf den das Buch abschließenden Praxisteil hin konkretisiert. B. nimmt die heutige Religionspädagogik ins Visier und stellt sie im Überblick vor. Als aktuelle religionspädagogische Diskussionsfelder benennt er u. a. das spirituelle Lernen, Religionspädagogik und Katechese, interreligiöses Lernen, ökumenisches Lernen, die konfessionelle Kooperation oder den Lernprozess Christen – Juden. Besonders deutlich wird seine Darstellung der religiösen Bildung und des religiösen Lehrens und Lernens da, wo der Vf. sie in der Schnittmenge der Bereiche „Vermittlung“ (Inhalts- und Traditionsorientierung), „Aneignung“ (Erfahrungs- und Subjektorientierung) und „Beziehung“ (Kommunikations- und Beziehungsorientierung) positioniert (108). Gerade korrelationsdidaktisch ist diese Verhältnisbestimmung fruchtbar, die fünf Beziehungsdimensionen beinhaltet, und zwar die Beziehung zu Gott, zur Welt, in der wir leben, zu anderen Menschen, zu sich selbst und zur Zeit (111ff).

Teil D beschließt den Bd. mit didaktischen Realisierungen und benennt Lernorte, Lernarten und Lernwege. Neben der Familie sind Gemeinde, Schule und die Erwachsenenbildung oder die elektronischen Medien religionsdidaktische Lernorte, die jedoch „keineswegs isoliert gesehen werden“ (134) dürfen. Exemplarisch stellt B. einige elementare religionsdidaktische Grundkonzepte vor, wie z. B. die soeben erwähnte Korrelation, die Themenzentrierte Interaktion (TZI), die Symbol- oder Bibeldidaktik, die Kirchenraumpädagogik, die medienorientierte Religionsdidaktik oder die performative Religionsdidaktik. Ein Blick auf die Lernwege rundet diese Einführung ab. Als solche fokussiert der Bd. das personale Angebot in Schule und Gemeinde, die Ziele und besonders die ganzheitlich (kognitiv, emotional, sozial und handlungsorientiert) ausgerichteten Methoden (der Vf. befürwortet eine ausgewogene Mischung „zwischen Abwechslung und produktiver Verlangsamung“ [150]) oder auch sieben Schritte der Unterrichtsvorbereitung.

„Religionspädagogisch denken zu lernen, ist das wichtigste Ziel dieses Buches.“ (9) Dieser erste Satz des Vorwortes lässt sich in einem kleinen Fazit erneut aufgreifen, da dieses Ziel nicht zu hoch gesteckt war, sondern mit dem vorliegenden Werk eindeutig erreicht wird. Die vielfältigen Ebenen der Religionspädagogik bündelt B. in diesem Titel anschaulich und verweist in dem umfassenden Literaturverzeichnis von immerhin 14 S. auf zentrale Publikationen, die zur Vertiefung anregen. Das Register gestattet eine schnelle alphabetische Stichwortsuche und listet im Text erwähnte Personen sowie zentrale Sachverhalte auf.

Besonders gelungen ist die Ertragsauflistung nach jedem der vier Hauptkap. A bis D. Mit jeweils fünf Grundoptionen, die wie andere Passagen (längere Zitate) hilfreich grau unterlegt sind, stellt B. so die Quintessenz eines jeden Kap.s dar. So erhält der Leser beim nochmaligen Nachschlagen einen Überblick der zentralen Ergebnisse, die jeweils so prägnant formuliert sind, dass sie quasi auf Karteikarten zur Prüfungsvorbereitung festgehalten werden könnten.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Interreligiöse Beziehungen

„...damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. Walter Homolka / Erich Zenger. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 224 S. (Theologie kontrovers), kt € 11,95 ISBN: 979–3–451–29964–3

Um das Buch angemessen verstehen zu können, ist ein Blick in die Vorgeschichte, die durchgehend angesprochen oder vorausgesetzt wird, notwendig: Im Juli 2007 hatte Papst Benedikt XVI. entgegen vielfacher Warnungen auch aus der kath. Kirche den tridentinischen Messritus von 1570 als außerordentliche Form der röm.-kath. Liturgie wieder zugelassen. Dies schloss die Fürbitte „Für die Bekehrung der treulosen Juden" – „dieses verblendete Volk" in „Finsternis" – ein, „damit auch sie Jesus Christus erkennen mögen". Viele hatten gehofft, der Papst werde die dem Zweiten Vatikanischen Konzil folgende Fürbitte des ordentlichen Ritus von 1970, die für das gesamte deutsche Sprachgebiet verpflichtend ist, übernehmen. Sie lautet: „Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will." Auf *diesem* Wege mögen sie „zur Fülle der Erlösung" gelangen.

Im Text von 1970 ist nicht die Rede davon, dass Juden durch die christliche Evangelisierung zur Erkenntnis des wahren Gottes gelangen. Dass Juden dem zustimmen konnten, ist einsehbar, ebenso, dass die Wiederzulassung der Fassung von Trient international auf Unverständnis, Enttäuschung und Empörung stieß, da nicht nur die Juden darin einen deutlichen Rückschritt erblicken mussten. Als Reaktion darauf verfasste Papst Benedikt höchstpersönlich eine neue (im Vergleich zum Text von Trient deutlich entschärfte) Fassung, die im Februar 2008 veröffentlicht wurde, die aber auf nicht weniger Protest und Kritik stieß. In ihr wird darum gebetet, „dass Gott, unser Herr, ihre (d. h. der Juden) Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als den Heiland aller Menschen erkennen". Wie immer man diese Bitte interpretiert (eschatologisch, im Hinblick auf die Endzeit – so Kardinal Kasper u. a. in dem auf S. 107–109 dokumentierten Beitrag aus der FAZ – oder als Hoffnung auf innergeschichtliche Verwirklichung – mit Hilfe christlicher Mission?): Nicht nur Juden sehen darin die Behauptung impliziert, dass das Judentum im Vergleich mit dem Christentum defizitär sei. Warum sonst sollte man um ihre „Erleuchtung" beten?

Die Beiträge für das vorliegende Bändchen wurden in wenigen Wochen geschrieben, sodass es bereits im Mai 2008 zum Katholikentag in Osnabrück im Verkauf war. Unter „Dokumentation" (10–22) findet sich die Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) vom 29.2. als Reaktion auf den Text der neuen Karfreitagsfürbitte von 2008, anschließend wird ein knapper Überblick über die Textfassungen der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 1570 bis 2008, bearbeitet von A. Gerhards, geboten, sodann folgt die Verlautbarung des Vatikanischen Staatssekretariats zur neuen Karfreitagsfürbitte vom 4. April. Festgehalten zu werden verdient der Satz, demzufolge „der Heilige Stuhl [...] nichts an dem Respekt der Katholischen Kirche gegenüber den Juden zu ändern beabsichtigt, der sich auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils *entwickelt* (kursiv: H. F.) hat". Lautet der durchgehende Vorwurf von jüdischer und katholischer Seite doch, dass die Formulierung von Papst Benedikt ein Rückschritt hinter das Zweite Vatikanische Konzil sei, ganz zu schweigen von dem v. a. von Papst Johannes Paul II. theologisch vertieften, biblisch begründeten erneuerten Verhältnis der kath. Kirche zum Judentum.

Im Hauptteil des Buches werden zunächst jüdische Stellungnahmen von seit Jahren im christlich-jüdischen Dialog Beteiligten präsentiert (24–90): von H. G. Brandt, M. Brumlik, G. B. Ginzel, W. Homolka, N. Kalmanowicz und J. Sievers aus deutscher sowie von M. A. Signer aus US-amerikanischer Perspektive. Wer um die Betroffenheit, Verletzlichkeit, aber auch um die Überzeugung betreffs des eigenen theologischen jüdischen Glaubens wissen will, kommt um die Lektüre dieser Seiten nicht herum. Es folgen kritische katholische Stellungnahmen (91–221) von J. Brosseder, E. H. Füllenbach, A. Gerhards, H. Heinz, H. H. Henrix, H.-G. Schöttler, K. Wenzel, J. Wohlmuth und E. Zenger sowie von J. T. Pawlikowski, dem Präsidenten des *International Council of Christians and Jews* (ICCJ), der in Chicago Sozialethik lehrt. Am Ende (222–224) werden die Autoren kurz vorgestellt.

Das Buch versammelt vielfältige, bedenkenswerte Stimmen. Von den Beiträgen zu den historischen und theologischen Hintergründen der verschiedenen Fassungen der Karfreitagsfürbitte erscheint besonders lesenswert der dogmen- und theologiegeschichtlich sorgfältige Vergleich der verschiedenen Texte von 1570, 1965, 1970 und 2008 durch Josef Wohlmuth (191–204), der zu Recht darauf hinweisen kann, dass in den letzten drei Fassungen weder von Verblendung noch vom Unglauben der Juden die Rede ist, und daher den neuen Text positiv lesen zu können meint. Diese Stimme bleibt eine Ausnahme, da von Wohlmuth die biblisch vorgegebene Spannung „ungekündigter Bund Gottes mit Israel – universales Heil durch Jesus Christus" zwar benannt, aber nicht gelöst wird (ebd. 203f), während die vatikanische Erklärung und andere vatikanische Stellungnahmen dieses theologische Problem nicht einmal benennen. (Dieses Schweigen bzw. Verschweigen betrifft auch die bischöflichen Stellungnahmen in Deutschland zur neuen Erklärung „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen" des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZdK vom 9. März 2009, ein Versuch, das Gespräch über die neue Fassung der Fürbitte von 2008 theologisch zu vertiefen und weiterzuführen.) Die theologische Debatte steht noch aus; sie ist dringlich im Hinblick auf die Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs. Bei einer absoluten, exklusiven Bindung des Heils an den Tod Jesu Christi kann es einen eigentlichen theologischen Dialog zwischen Christen und Juden nicht geben; darin stimmen nicht nur alle jüdischen, sondern auch alle christlichen Autoren überein, ihn kann es nur „auf gleicher Augenhöhe" geben, wie mehrfach formuliert wird – in Respekt vor der Überzeugung des Anderen. Es steht nicht Unglaube gegen Glaube, sondern Glaube gegen Glaube.

Im Hinblick auf die eschatologische Deutung durch Kardinal Kasper seien die Beiträge von Micha Brumlik (28–35) und Elias F. Füllenbach (106–114) zur Lektüre empfohlen. Aber selbst in dieser diplomatisch entschärften Deutung können Juden den Text der neuen Fürbitte nicht akzeptieren, da man auch in ihr noch um „Erleuchtung" der Juden bittet, für die Jetztzeit demnach von einem Defizit im jüdischen Glauben ausgeht. Dem widerspreche die biblisch begründete, auch vom Apostel Paulus vertretene Überzeugung (vgl. Röm 11,25f), dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk ungekündigt ist, mithin das jüdische Nein zu Jesus Christus diese Zusage nicht aufhebt.

Ein substantielles innerkatholisches, bislang ungelöstes Problem ist das Faktum, dass im ordentlichen, offiziellen Ritus am Karfreitag ein Gebet formuliert wird, dem der Text im außerordentlichen Ritus deutlich widerspricht. Kann ein und dieselbe Kirche gemäß dem Prinzip *lex orandi – lex credendi*, auf das der Papst selbst im Erlass zur Zulassung der Tridentinischen Messe hingewiesen hat (vgl. die Hinweise auf den S. 13, 131f, 159f, 171f), zwei in sich widersprüchliche Gebete beten?

Ein anderes grundlegendes Problem, das auch in den Beiträgen des Bibelwissenschaftlers E. Zenger (205–221) und des Liturgiewissenschaftlers A. Gerhards (115–125) nur indirekt thematisiert wird, ist das Faktum, dass in der Tridentinischen Liturgie und im Missale von 1962 in den Lesungen der Sonntage das AT nicht vorkommt und vom Kontext der Fürbitten am Karfreitag Juden unter die anderen Völker subsumiert werden. Hier zeigt sich ein überwunden geglaubter Ajudaismus der röm.-kath. Kirche, wenn die Bibel Jesu von Nazareth und aller Verfasser ntl. Texte in der Liturgie und folglich auch in der Verkündigung in den Messen an Sonntagen ausgeblendet wird. Ganz anders sieht dies das im Bändchen öfter zitierte Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" aus dem Jahre 2001, angefertigt unter der Federführung des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger. Im Grunde genommen problematisiert die neu zugelassene Trienter Liturgie die Entscheidung der christlichen Kirche, die hl. Schriften Israels im 2. Jh. unverändert zu übernehmen. Gibt es eine biblische Theologie (über sie wurde in den vergangenen Jahren viel publiziert) nur in christologischer Leseweise? Die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums und die erwähnte Erklärung der Bibelkommission von 2001 vertreten eine andere Position, nämlich das Prinzip der doppelten christlichen Leseweise.

Das vorliegende Bändchen fordert zu weiteren wissenschaftlichen Studien, aber auch zu klärenden Gesprächen zwischen den derzeitigen Repräsentanten des Vatikans und Vertretern v. a. der katholischen Bibelauslegung und zwischen den Repräsentanten der Rabbinerkonferenzen und der kath. Kirche auf. Für sie, aber auch für jeden in der Seelsorge Tätigen liefert das Buch notwendige Informationen, damit das jüdisch-christliche Gespräch nicht weiter Schaden erleidet.

Paderborn Hubert Frankemölle

Gäde, Gerhard: **Islam in christlicher Perspektive**. Den muslimischen Glauben verstehen. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2009. 300 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–767400

Mit der vorliegenden Studie stellt der Autor – ein kath. Fundamentaltheologe – die zentralen Ergebnisse seiner Forschungen zur Entwicklung einer christlichen Theologie der Religionen vor. Er fasst systematisch und in detaillierter Auseinandersetzung die Ergebnisse

seiner früheren Studien über die Bestimmung des theologischen Verhältnisses der christlichen Botschaft zu den nichtchristlichen Religionen zusammen.

Das Werk enthält zwei Teile. Der erste bietet eine erkenntnistheoretische und methodologische Grundlegung der „‚interioristischen' Theologie der Religionen", die Eckdaten einer solchen Theologie sowie eine „‚interioristische' Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens und der nichtchristlichen Religionen" (29). Der zweite Teil bietet dann in fünf Kap.n die Grundlegung einer christlich-theologischen Islamhermeneutik. Besonders hilfreich ist der Anhang, der – neben den Verzeichnissen der Literatur, der Bibel- und Koranstellen sowie dem Namenregister – auf vier Seiten die zusammenfassenden Thesen des Autors sowie seine Antworten auf die Haupteinwände gegen diese bietet.

Seine „neue Weise", die religiösen Geltungsansprüche anderer Religionen theologisch zu verstehen und zu interpretieren, nennt G., jenseits der gewöhnlichen Klassifikationsmodelle des Exklusivismus, des Inklusivismus und des Pluralismus, „Interiorismus". Dieser stellt nach seiner Meinung die „genuin christliche Hermeneutik der Religionen" (33) dar und scheint ihm „die angemessene und von der christlichen Botschaft, also vom Wort Gottes selbst angezeigte Weise zu sein, um die anderen Religionen in den Blick zu nehmen" (19). Der Begriff „Interiorismus" für eine genuine christliche Theologie der Religionen will „ein In-Sein Christi in den nicht-christlichen Religionen zum Ausdruck bringen. Der christliche Glaube anerkennt, dass Christus bereits ‚in' diesen Religionen wirksam ist." (98, vgl. 159)

Die vorliegende Studie hat das Ziel, den Islam aus christlich theologischer Perspektive zu verstehen. Allerdings bietet der Vf. im ersten, mehr als ein Drittel des gesamten Buches umfassenden Teil zunächst eine Begründung und Erläuterung des „Interiorismus" als solchen. Seine Grundthese lautet in diesem Zusammenhang: ein „interioristisches" Verstehen des Verhältnisses, in dem der christliche Glaube zur jüdischen Religion steht, stellt die Bedingung der Möglichkeit für eine christliche Theologie der Religionen dar, die auch andere nichtchristliche Religionen in ihrer „unüberbietbaren" Wahrheit würdigen kann (vgl. 34). Dieses Verhältnis besteht darin, „dass von christlicher Seite her der jüdischen Religion unüberbietbare theologische Wahrheit zuerkannt wird" (25). Mit anderen Worten: Die Christenheit koexistiert bereits mit einer anderen Religion [d.h. der jüdischen], die Wahrheit nicht nur für sich behauptet, sondern der die Kirche unüberbietbare Wahrheit zuerkennt, trotz der Tatsache, dass das nachbiblische Judentum unter Berufung auf die eigene Schrift die zentralen Glaubensüberzeugungen der Christen bestreitet.

G. versteht dieses Verhältnis der Kirche zu Israel als „paradigmatisch" für das Verhältnis auch zu anderen Religionen und schreibt ihm eine „Orientierungsfunktion für die Theologie der Religionen" zu. Er macht in diesem Verhältnis „eine theologische Methode *secundum scripturas*" aus, „die uns von der christlichen Botschaft vorgegeben ist für eine verantwortbare Theologie der Religionen" (ebd.). Der erste und grundlegende Schritt dieser von G. angewandten, seines Erachtens der Bibel entsprechenden Methode besteht in der Problematisierung des Offenbarungsbegriffs. Einmal stellt G. hier grundsätzlich den Anspruch der jüdischen Bibel – sowie jeglicher anderen Religion –, geoffenbart zu sein, in Frage. Zudem bestreitet er, „dass die nichtchristlichen Religionen in der Lage sind, ihre Heilsversprechungen als ‚Gottes Wort' verständlich zu machen und so also vor der kritischen Vernunft zu verantworten" (28). Diese bemerkenswerte Position des Vf.s, die ihn mit dem – in diesem Werk allgegenwärtigen – Denken seines theologischen Lehrers Peter Knauer verbindet, gründet in seiner Überzeugung, dass „der Begriff ‚Wort Gottes' zutiefst widerspruchsproblematisch ist", weil er „der Anerkennung der Unbegreiflichkeit und Transzendenz Gottes widerspricht, die doch von diesen [d.h. den monotheistischen] Religionen selbst vorausgesetzt wird" (259, vgl. auch 65–67). Geschöpfliche Qualität, so G., kann einfach nicht ausreichend sein, „um ein unüberbietbares Heil zu erreichen bzw. – in christlicher Terminologie – Gemeinschaft mit Gott zu begründen" (ebd.).

Diese Infragestellungen ergeben sich aus G.s (sowie auch Knauers) Grundüberzeugung, dass nur der christliche Inkarnationsglaube den Wort-Gottes-Begriff verstehbar macht, und umgekehrt, dass die Botschaft Jesu als Wort Gottes nur verstehbar ist, wenn dieser Mensch Gott ist. „Seine [Jesu] Botschaft gibt selbst ihre Möglichkeitsbedingung an (Trinität) und macht sich dadurch selbst verständlich." (260) In der durch die Botschaft Jesu ermöglichten Sicht hat dann die Kirche konsequent die Hl. Schrift Israels in ihre eigene Bibel als „Altes Testament" aufgenommen und versteht sie so als Wort Gottes. „Damit verhält sich die christliche Botschaft religionstheologisch gegenüber Israel nicht exklusivistisch (Israel ist nicht von der Wahrheit und vom Heil ausgeschlossen, sondern bringt tatsächlich beides zur Sprache), noch inklusivistisch (Israel hat aus christlicher Perspektive nicht nur einen Teil der Wahrheit oder ein bloß vorläufiges Wort Gottes), noch auch pluralistisch in einem unverbindlichen und austauschbaren Nebeneinander, vielmehr interioristisch. Sie deckt die ganze Wahrheit der Botschaft Israels auf und macht sie so universal als Wort Gottes verstehbar und verkündbar. Die christliche Botschaft verhält sich zur Schrift Israels als hermeneutischer Schlüssel." (260f = These 11)

Dieses Verhältnis der christlichen Botschaft zu Israel betrachtet G. nun als das Paradigma, nach dem sie ihr Verhältnis zu den anderen Religionen zu bestimmen hat. Die christliche Botschaft geht „in unterscheidender In-Beziehung-Setzung" auf die „Heilssuche und Vollendungshoffnungen der Religionen ein und deckt die universal verkündbare Wahrheit, die in allen Religionen präsent ist, auf. So „bringt die Botschaft Christi die Religionen zu ihrer eigentlichen unüberbietbaren Wahrheit" (261); und zwar nicht nur die einzelnen Anhänger der Religionen, sondern „auch die Religionen selbst als institutionalisierte soziale Subjekte", die sich so „als vom Heiligen Geist erfüllte Heilswerkzeuge" (261) zeigen. Nur aus dieser christlichen Perspektive kann erkannt werden, dass die Behauptungen der Religionen, Heilswege zu sein und religiöse Wahrheit zu verkünden, nicht bloß Behauptung und möglicherweise gar nur Illusion sind, sondern dass sie an Christi Wahrheit teilhaben, denn „der Geist Gottes [ist] bereits universal unter den Menschen in allen Kulturen und Religionen am Werke" (ebd.). Der Autor fügt hier hinzu, dass sich die christliche Botschaft gleichzeitig „gegenüber allen Religionen einschließlich des Christentums aber auch unüberbietbar religionskritisch" verhält, „weil sie jedem Aberglauben, der in der Verwechslung bzw. Vermischung von Gott und Welt besteht, eine Absage erteilt und diesem gegenüber in der Tat konstruktiv intolerant ist" (ebd.).

Der zweite Teil des Buches legt dar, wie eine christliche Islamhermeneutik, die sich den Thesen G.s zur allgemeinen Religionshermeneutik verpflichtet weiß, auszusehen hat. Kurz zusammengefasst behauptet G. hier, „dass es paradoxerweise gerade die vom Islam bestrittenen Aussagen des christlichen Glaubens sind, die eine christliche *relecture* des Islam und das Entdecken seiner Wahrheit ermöglichen" (147). *Relecture* des Islam heißt praktisch natürlich zunächst *relecture* des Korans. Hier gilt, „interioristisch" gesehen, „dass die christliche Botschaft den Koran definitiv als Wort Gottes verständlich macht, so wie sie auch die Schrift Israels universal als Wort Gottes verstehen lässt" (149). Die Verse Hebr 1,1–2 sagen ja klar, dass „viele Male und auf vielerlei Weise Gott zu den Vätern gesprochen hat durch die Propheten, in dieser Endzeit aber zu uns gesprochen hat durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt hat und durch den er auch die Welt erschaffen hat […]." G. schreibt nun diesen beiden Versen sage und schreibe „auch eine zukunftsgewandte Bedeutung" zu, denn „Gott spricht doch auch ‚viele Male' nach Christus zu den Menschen, und zwar jedes Mal, wenn der Glaube bezeugt wird. Und doch sagt er ihnen jedes Mal sich selbst und keine darüber hinausgehende Wahrheit." (ebd.)

Auf den Einwand, bei der Auffassung: jedes Mal „wenn [in der Zeit nach Christus, also im Koran] der Glaube bezeugt wird" spreche Christus zu den Menschen, handle es sich doch aber klar um eine „außerislamische Verstehensweise des Korans", antwortet der Vf. m. E. weder genügend klar noch überzeugend, dass eine solche Verstehensweise des Korans „genauso wenig illegitim ist, wie das Alte Testament eine legitime außerjüdische Verstehensweise der Schrift Israels ist" (151). In einer seiner zusammenfassenden Thesen gegen Ende des Buches formuliert G. das Gleiche so: Wenn der Offenbarungsanspruch des Korans christlich gesehen mit der Problematik des Widerspruchs zum christlichen Offenbarungsanspruch behaftet ist, so unterscheidet er sich in dieser Hinsicht nicht von allen anderen Offenbarungsansprüchen. Er ist somit auch mit dem [Offenbarungsanspruch] der Schrift Israels vergleichbar, „die sich aus sich als Wort Gottes vor der Vernunft nicht verstehbar zu machen vermag und deshalb mit diesem Anspruch schleierhaft bleibt" (262). Ein Beispiel dafür liefert nach G. die ntl. Interpretation der relevanten Texte der Hl. Schrift der Juden in Bezug auf die Vorstellung vom Messias. Die ntl. Autoren hätten hier, wie in Bezug auf viele andere Begriffe, das AT aus der Perspektive des Glaubens an Jesus als den Christus (=Messias) neu gelesen.

„Dabei entdeckten sie, dass dieser Begriff mehr in sich enthält als das, was er vorher auszusagen schien. Für eine christliche Einschätzung des Korans wird man nicht anders verfahren können." (152) Eine christliche Lektüre des Korans wird nach G. somit bewusst in zentralen Punkten über die historisch-kritisch ermittelbaren Bedeutungen der Begriffe und Aussagen des Korans, ebenso wie über die vielfältigen divergierenden späteren Interpretationen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, hinausgehen. Sie wird auch Bedeutungen offenlegen, die sich bei einer anderen Lektüre nicht nahelegen. „In jedem Text ist es möglich, Schlüsse aus Formulierungen zu ziehen, welche die Rolle von Prämissen in einer syllogistischen Argumentation spielen und wie in einem juristischen Prozess als Indizien dienen, aus denen man Schlüsse ziehen kann, die erst in einem bestimmten Kontext und nach der Verkettung dieser Indizien möglich werden. Ein Begriff kann in der Tat Bedeutungen enthalten, an die ursprünglich nicht gedacht war (*sensus plenior*)." (153)

Ein Paradebeispiel bietet G. in der Art und Weise, wie er im Koran, christlich gelesen, die Botschaft von der „Gemeinschaft mit Gott" zu finden vorgibt. Als klaren und befriedigenden Beweis dafür betrachtet er die wiederholte Rede des Korans „von der Barmherzigkeit Gottes, von seiner Vergebungsbereitschaft, von Gottes Nähe und seiner Rechtleitung, vom Paradies als von Gott dem Menschen zugedachtes Heilsziel und vom Muslim, der sich im Gebet in der Gegenwart Gottes weiß" (154). All die eben aufgezählten Elemente der Lehre des Korans laufen für G. auf die Lehre bzw. Offenbarung der Wirklichkeit hinaus, die in christlicher Sprache als „Gemeinschaft mit Gott" „verstanden und wiedergegeben" wird. Es handele sich bei den aufgezählten Elementen um „die unüberbietbare Bedeutung des islamischen Glaubens, seinen *sensus plenior*". Denn: „Ein Text kann legitimerweise viele Texte sein, vielleicht so viele, wie er Leser hat." (ebd.) Daraus folgt für den Vf., dass der Koran von Christen als Wort Gottes anzuerkennen ist. Da nun aber Christus für die Christen nicht eine zusätzliche Wirklichkeit zum Wort Gottes, sondern das Wort Gottes selbst ist und, wie aufgezeigt, die Christen aus dem Koran (wie aus dem AT) das Wort Gottes hören können, „vernehmen sie aus ihm [d.h. dem Koran] tatsächlich die Stimme Christi" (262). Selbst die explizite Bestreitung des spezifisch christlichen, trinitarischen Gottesverständnisses und der göttlichen Natur Christi seitens des Korans macht in G.s Sicht den Islam nicht notwendig zu einer „religio falsa"; sie zeigt nur, „dass der Islam aus sich selbst – gerade wegen dieser Bestreitung – *noch nicht* (Hervorhebung durch Rez.) in der Lage ist, den eige-

nen Offenbarungsanspruch definitiv von einer willkürlichen Behauptung zu unterscheiden". Diese Bestreitung habe „tragischen Charakter", sofern sie „den Islam am vollen Verstehen des Wortes Gottes hindert, das er jedoch bereits verkündet und bezeugt" (262). So kommt G. mit vermeintlich logischer Schlüssigkeit zu seiner abschließenden These: „Insofern die Muslime aus der Verkündigung ihrer Religion eine Heilsverheißung vernehmen, die sie mit Recht als Gottes Wort betrachten, kann der Islam christlicherseits als Heilsweg für die Muslime anerkannt werden, jedoch immer in dem Wissen, dass Christus allein der Mittler und Herr aller Menschen ist." (ebd.)

Im gegebenen Rahmen seien nur einige der Fragen formuliert, die sich aus den notwendigerweise verkürzt dargestellten Kernaussagen G.s für den Rez. ergeben. Diese Fragen weisen jeweils auf größere Bereiche hin, die eingehend theologisch-kritisch zu beleuchten wären.

(1) Wort Gottes: Der Vf. präzisiert an relevanten Stellen des Werkes nicht, in welchem genauen Sinn er in dem jeweils gegebenen Kontext den Begriff verwendet. Eine Aussage des Korans; eine Aussage in einer der Schriften des „Alten Testaments"; ein Jesus zugeschriebenes Wort der Bergpredigt; den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus selbst: alle diese Realitäten bezeichnet der Vf. an der einen oder anderen Stelle mit dem Begriff „Wort Gottes". Sind sie es aber alle in gleicher Weise und im gleichen Sinn? Kommt in ihnen allen „die unüberbietbare" Wahrheit zur Sprache, die nach dem Autor allen hl. Schriften der Religionen und ihren Aussagen eignet, sofern sie nur im Lichte des Glaubens an Jesus Christus „gelesen" werden?

(2) Die Erwählung Israels: Ergibt sich die theologische Besonderheit Israels als des von Gott erwählten Volkes und damit die besondere theologische Bedeutsamkeit der Hl. Schrift Israels wirklich nur daraus, dass das jüdische Volk und sein religiöser Glaube (rein chronologisch) als erste unter den Religionen dem Glauben der Christen begegnete und von ihm her interpretiert wurde? Wird damit nicht in eklatanter Weise die Besonderheit Israels und seiner Schriften verkannt, als des Volkes, mit dem Gott, christlich gesehen, im Lauf der Geschichte eine einmalige und besondere Geschichte initiiert hat, innerhalb derer dann der Messias selbst gekommen ist und ohne die der Messias weder sich und seine Rolle verstanden hätte noch von seinem Volk hätte verstanden werden können? Ist eine biblische und christliche Theologie der Religionen nicht gerade auch von den relevanten Erzählungen und Aussagen des AT her zu entwickeln? Die Erzählungen von Bileam (Num 22–24) und von Jona z. B. zeigen doch, dass es im atl. Glauben durchaus eine Erwählung und besondere Beauftragung auch anderer Völker gibt, die jedoch, gerade was ihre kulturelle und religiöse Eigenart angeht, ganz und gar auf die Geschichte Gottes mit seinem in besonderer und unverwechselbarer Weise erwählten Volk hingeordnet bleiben? Dieses weiß sich im Glauben dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verpflichtet. Es ist aufgerufen, stets damit zu rechnen, dass Gott auch mittels anderer Völker und ihrer Vertreter zu ihm spricht. Im Schoß dieses besonders erwählten Volkes wird der Messias geboren und geprägt. Auch nach dem Entstehen der christlichen Kirche, des „neuen Israels", bleibt das zunächst erwählte Volk Israel jedoch Träger der besonderen und einmaligen Verheißungen Jahwes und trägt damit verbunden eine unverwechselbare Verantwortung. Auch das „neue Israel" ist aufgefordert, immer wieder gehorsam auf Gottes Anspruch in der Geschichte durch andere Völker, Kulturen und Religionen zu achten.

(3) Der Islam als Glaubenslehre und Gemeinschaft: Die Botschaft des Islam vertritt einen universalen Wahrheitsanspruch und die Gemeinschaft der Muslime (*umma*) weiß sich im Glauben berufen, nicht nur den Polytheismus, sondern auch die jüdische Lehre von der besonderen Erwählung Israels sowie das christliche Bekenntnis zum Messias Jesus als endgültigem Mittler der absoluten Heilzusage Gottes an die Menschheit als Sünde der „Beigesellung" (*schirk*) effektiv zu korrigieren und zu bekämpfen. Ein „Verstehen des muslimischen Glaubens in christlicher Perspektive" kann nicht gelingen, ohne dass dieser Glaube und Anspruch des Korans und damit des muslimischen Glaubens in all seinen verschiedenen Interpretationsvarianten sowie in seiner Andersheit und in seinem Andersseinwollen ernst genommen und genau erkundet werden. Diese Differenz, ja dieser Widerspruch ist als theologisch relevante Tatsache zu bewerten und sollte nicht durch ein fragwürdiges Überstülpen christlicher Glaubensinhalte verwischt werden.

(4) Theologie als „Unterscheidung der Geister": Es fehlt in diesem Werk der konkrete Aufweis, welche Aussagen der Lehre des Islams dem christlichen Zeugnis von Jesus, dem gekreuzigten und auferstandenen Messias (Christus), und seiner Lehre entsprechen und welche ihr klar widersprechen. Gefordert ist eine Theologie der christlichen Unterscheidung, die beides ernst nimmt: die Gegenwart des Hl. Geistes sowie das Verkennen oder den Widerstand gegen diesen Hl. Geist in Leben und Lehre des Islam. Die historische Wirklichkeit der Lehre und des Lebens aller Religionen – recht verstanden, einschließlich des Christentums – ist nach dem Zeugnis des christlichen Glaubens nicht nur vom Hl. Geist geprägt. Sie ist auch gezeichnet von den „Geistern" der Ablehnung des klar erkannten Guten, von faulen Kompromissen, von Heuchelei, Ungerechtigkeit und Verbrechen (gerade auch im Namen der Religion); also von totaler oder partieller Verweigerung der Berufung zu Vollkommenheit und Heiligkeit. Eine realistische Theologie der Religionen hat dieser Tatsache Rechnung zu tragen und an alle Wirklichkeit den einzigen wahren Maßstab anzulegen, die Wahrheit Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen.

Sankt Georgen Christian W. Troll

Middelbeck-Varwick, Anja: **Die Grenze zwischen Gott und Mensch**. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum (Jerusalemer Theologisches Forum, 13). – Münster: Aschendorff 2009. 365 S., kt € 42,00 ISBN: 978–3–402–11016–4

Anja Middelbeck-Varwicks bei Michael Bongardt in Berlin entstandene Diss. stellt in mehrfacher Hinsicht eine Pionierleistung dar. Zum einen versucht hier eine christliche Theologin, ohne apologetische Absicht und doch aus einer fundamentaltheologischen Perspektive heraus die Position von Muslimen nachzuzeichnen, um mit ihnen zusammen und nicht gegen sie ein theologisches Problem zu behandeln. Zum anderen gibt es gerade zur muslimischen Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem kaum neuere deutschsprachige Literatur. V. a. aber macht die Vf.in durch ihre ausführliche Auseinandersetzung mit dem mu'tazilitischen mittelalterlichen Theologen Abd al-Ǧabbār (ca. 935–1024) einen sonst in der christlichen Theologie nahezu unbekannten Denker dem deutschsprachigen theologischen Fachdiskurs zugänglich, indem sie seine Schriften systematisch und übersichtlich auswertet. Von daher verdient die Arbeit schon aufgrund ihrer Methodik und ihres innovativen Potenzials hohe Anerkennung und breite Aufmerksamkeit.

Nach einer kurzen Hinführung zu den Schwierigkeiten des Dialogs mit dem Islam gerade angesichts der gegenwärtig oft verzerrten Wahrnehmung dieser Religion (15–23) gibt die Vf.in in einer ersten hermeneutischen Vergewisserung einen skizzenhaften Überblick über die Geschichte muslimisch-christlicher Begegnungen und klärt religionstheologische Rahmenbedingungen des Gesprächs (25–95). Im zweiten Kap. gibt sie einen Überblick über die christliche Debatte zum Theodizeeproblem, indem sie nach einigen Rekursen auf das biblische Zeugnis und einigen Überlegungen zur philosophisch-theologischen Genese der gegenwärtigen Art der Fragestellung eine Skizze der aktuellen Debatte zeichnet (97–193). Beide Kap. haben nicht den Ehrgeiz, einen innovativen Ansatz zu konturieren, sondern sollen einen Überblick des gegenwärtigen Diskussionsstandes geben und den Ansatz der Vf.in in ihm verorten. Im Hinblick auf das Theodizeeproblem plädiert sie für ein argumentatives Offenhalten der Frage, in der religionstheologischen Debatte übernimmt sie viele Einsichten des wechselseitigen Inklusivismus ihres Doktorvaters; in beiden Fällen bewegt sie sich im Mainstream gegenwärtiger fundamentaltheologischer Bemühungen und vertritt eher liberale Positionen. Sie wertet dabei eine beachtliche Bandbreite der neueren Literatur aus, sodass ihre Überlegungen dem unkundigen Leser durchaus als Einführung dienen können.

Der eigentliche innovative Wert der Arbeit liegt aber im dritten Kap. Auch hier referiert sie zunächst einem Fachpublikum bereits bekannte Positionen, wenn sie die Abwehr der Theodizeefrage im Koran (195–231) und bei den Ascheriten erläutert (305–316) und ihr die rationalistischen Überlegungen der Mu'tazila im Allgemeinen gegenüberstellt (232–261). Auch sonst kann man oft lesen, dass der Koran als Rede Gottes die Frage der Theodizee gar nicht als argumentatives Problem verstehen kann und es ihm um das „immer größere Vertrauen in die größere Barmherzigkeit Gottes" geht, „von dem keine Rechenschaft verlangt werden kann und darf" (230). Es ist auch bekannt, wie sehr diese Vertrauensforderung in der orthodoxen sunnitischen Theologie zu einer Diskursverweigerung im Blick auf das Theodizeeproblem geführt hat. Etwas weniger bekannt, aber für Fachleute auch nicht überraschend ist der Hinweis, dass die Mu'taziliten sich in akribischer Weise gerade mit der argumentativen Seite des Theodizeeproblems auseinandersetzten und dabei viele Denkfiguren verwendeten, die bereits aus der griechischen Tradition bekannt sind. Wirklich hilfreich ist es nun aber, dass die Vf.in nicht nur kurz die Mu'taziliten und ihr Anliegen allgemein vorstellt, sondern dass sie einen quellenmäßig gut erfassbaren Theologen ausführlich in seinem Nachdenken würdigt – auch wenn sie hier durchaus auch noch detaillierter hätte vorgehen können.

Der Qadi 'Abd al-Ǧabbār ist zwar kein sonderlich origineller Denker der Mu'taziliten, aber er war politisch sehr einflussreich und kann durchaus als repräsentativ für das Denken dieser theologischen Strömung gelten. Anders als bei den meisten anderen Theologen dieser Richtung ist sein Denken nicht nur durch die Darstellung seiner Gegner bekannt, sondern durch den Fund großer Teile seines Werkes 1951/52 im Jemen (241). Auf diesen Fund bezieht

sich die Vf.in in ihrer Darstellung und bemüht sich darum, ihn systematisch für das Theodizeeproblem auszuwerten (261–304).

Sie geht dabei so vor, dass sie zunächst einige allgemeine Prinzipien seiner Theodizee erklärt, indem sie seinen Erkenntnisbegriff ebenso unter die Lupe nimmt wie seine Fassung des menschlichen Handlungsvermögens. Darüber hinaus skizziert sie seine Theorie der Pflichtauferlegung, die ausgehend vom Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit bestimmte Formen des Leidens als auferlegte Pflicht des Menschen zu deuten erlaubt. 'Abd al-Ǧabbār geht bei all seinen Überlegungen von der absoluten Güte und Gerechtigkeit Gottes aus. Alle Taten Gottes sind für ihn gut, sodass auch die Taten, die Leiden mit sich bringen, gut sein müssen (286). Wenn Schmerzen bspw. zur Abwehr eines anderen Schadens dienen oder einen Nutzen einschließen, so kann ihre Zufügung als gut angesehen werden (289). In diesem Sinne könne bspw. eine Krankheit eine Warnfunktion für den menschlichen Organismus einnehmen oder den Menschen daran erinnern, bestimmte Pflichten nicht zu vernachlässigen (303). Gegen diese von Richard Swinburne her bekannte „*being of use*-Argumentation" wird normalerweise eingewandt, dass es viele Menschen gibt, die nichts von den ihnen zugefügten Schmerzen haben – zumindest dann nicht, wenn sie in ihrem Leiden zugrunde gehen. Gerade im Blick auf das Leiden von Kindern und Tieren erscheint jede Form einer Funktionalisierung des Leidens als unangemessen.

'Abd al-Ǧabbār sind derartige Einwände offenkundig bekannt. Er reagiert auf sie mit einer doppelten Strategie. Zunächst einmal betont er, dass das Leiden des Einen durchaus auch für Andere von Nutzen sein könne – „so könne zum Beispiel die Krankheit eines Kindes eine Hilfe für seine Eltern bedeuten" (293). Dieses Argument ist nun allerdings nicht besonders überzeugend, weil der Leidende auf diese Weise nicht in seiner Selbstzwecklichkeit respektiert wird. Es müsse eben – so 'Abd al-Ǧabbār in der Wiedergabe der Vf.in – „auch einen Gewinn für die Kinder selbst geben" (293). Seine auch aus der christlichen Tradition gut bekannte Lösung: Gott kompensiert die Leiden im Himmel. „'Abd al-Ǧabbār nimmt an, dass Gott so große Entschädigung für Schmerzen, die er verursacht hat, gibt, dass alle Menschen entschieden hätten, unter welchen Umständen auch immer, dafür den Schmerz auf sich zu nehmen." (294) Er sorge dabei so für ausgleichende Gerechtigkeit, dass jede Schuld gesühnt und jede Träne getrocknet wird, aber auch die Schuldigen selber ihre Schuld begleichen. „Gott gleiche einer Art Buchhalter, der die Konten über die Entschädigungsansprüche jedes einzelnen führe, die sie von ihm zu erhalten haben, und der die Mengen von einem Konto zum anderen verschiebe." (299) In gewisser Weise hat also der Wert der Willensfreiheit für 'Abd al-Ǧabbār eine herausragende Bedeutung, weil Gott auch in seiner Barmherzigkeit nicht über die Köpfe der zu versöhnenden Opfer und Täter hinweg handelt. Allerdings wird die Belohnung im Paradies alles für Menschen Mögliche und Erwartbare übersteigen, so dass man nur sagen könne, dass die Entschädigung und Sühne jeweils in begrenzter Form durch das Engagement und die Verpflichtung der Geschöpfe erfolgt, während die eigentliche Kompensation dann in unbegrenzter Weise durch Gott vervollkommnet wird und so die höhere Gerechtigkeit Gottes beweist, die uns den Schmerz leicht ertragen lässt (300) – so jedenfalls die Vorstellung 'Abd al-Ǧabbārs.

Sicher sind 'Abd al-Ǧabbārs Überlegungen zur Theodizee weder originell noch überzeugend. Natürlich wird man gegen ihn genauso wie etwa gegen Richard Swinburne einwenden müssen, dass die Grundidee einer Funktionalisierung des Leidens gegen die Selbstzwecklichkeit jedes Menschen verstößt und der Verweis auf eine Kompensation im Jenseits angesichts des viel zitierten Arguments von Iwan Karamasow zu spät kommt. Jedenfalls muss man fragen, wieso Gott uns nicht direkt ins Paradies erschafft, wenn der eigentliche Sinn des Lebens im Nachhinein von Gott hergestellt wird – das weiß auch M.-V., die deshalb in merklicher innerer Distanz zur Position des von ihr referierten mu'tazilitischen Theologen bleibt. Trotzdem ist ihre exakte Nachzeichnung der Position 'Abd al-Ǧabbārs von Wert, weil sie verdeutlicht, dass auch in der muslimischen Tradition anspruchsvolle und präzise Theodizeen entwickelt wurden, die heutigen Muslimen Mut machen können, sich in die aktuelle Gesprächslage zur Theodizeefrage einzubringen.

In ihrem abschließenden Kap. deutet die Vf.in noch einige Möglichkeiten der Zusammenschau muslimischer und christlicher Theodizeeversuche an (317–334). Hier bleibt vieles noch Andeutung und Stückwerk und gerade die abschließend gestellte Frage nach dem unterscheidend Christlichen wird nicht besonders überzeugend beantwortet, was allerdings daran liegen könnte, dass das entscheidend Christliche bei der Theodizeeproblematik gar nicht das unterscheidend Christliche im Hinblick auf die anderen monotheistischen Religionen darstellt. Hier besteht mit Sicherheit noch Forschungsbedarf, den auch die vorliegende Diss. eher anzeigt, als dass sie ihn zufriedenstellend löst. Das ändert aber nichts daran, dass die Arbeit in sehr inspirierender und kompetenter Weise in ein ganz neues Forschungsfeld einführt – das Feld dialogisch angelegter vergleichender Behandlungen klassischer theologischer Probleme in fundamentaltheologischer Absicht. Insbes. die Erörterung des Theodizeeproblems dürfte hier noch viel Nachdenkenswertes zum Vorschein bringen, bei dem man sich nur wünschen kann, dass sie von jungen muslimischen und christlichen Theologen und Theologinnen gemeinsam angegangen wird. Die Arbeit von M.-V. stellt hier einen bedeutsamen ersten Schritt dar, zu dem man die Vf.in nur beglückwünschen kann.

Paderborn Klaus von Stosch

Vielfalt und Wandel. Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet, hg. v. Erich Geldbach / Peter Noss. – Essen: Klartext 2009. 608 S., geb. € 24,95, ISBN: 978–3–89861–817–5

Für wen gibt es ein Lexikon der Religionsgemeinschaften im Ruhrgebiet? Was ist eine Religionsgemeinschaft? Wie kann man sie lexikalisch darstellen? Wie geht man mit „konfliktträchtigen" Religionsgemeinschaften um? Diese Fragen beantwortet die ausführliche Einleitung des Werkes, das im Rahmen eines Forschungsprojektes am ökumenischen Institut der Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum entstanden ist. Ein Beirat aus Fachleuten v. a. der Ev. Kirche begleitete das Projekt; 24 Autoren verfassten schließlich die Beiträge, in die aber auch vielfach Inhalte eingingen, die von den einzelnen Gemeinschaften zur Verfügung gestellt wurden. Denn die Erarbeitung des Lexikons geschah – schon darin der Zielsetzung des Nachschlagewerkes entsprechend – im Dialog zwischen den Forschern und Vertretern der unterschiedlichen Religionen und Konfessionen.

Im Anschluss an diese Einleitung werden die einzelnen Gemeinschaften dargestellt. Grundsätzlich ist angestrebt, dass auf eine allgemeine Vorstellung ein geschichtlicher, ruhrgebietsbezogener Teil folgt, der durch einen Block mit Auflistung – und teilweise Kurzdarstellung – der bestehenden „Gemeinden" und deren Adressen ergänzt wird. (Im Anhang folgen die Adressen noch einmal, geordnet nach Städten.) Hilfreich sind die einführenden und historischen Informationen besonders dort, wo diese nicht allgemein zugänglich sind (z. B. bei weniger bekannten Sondergruppen) und da, wo sie ruhrgebietsspezifisch aufbereitet werden (z. B. bei der Darstellung der Geschichte des Katholizismus im Ruhrgebiet).

Die Durchführung dieses Programms weist jedoch – nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlichen Mitwirkung der einzelnen Gemeinschaften – deutliche Unterschiede auf.

Das *Judentum* wird als Religion nicht beschrieben – obwohl doch auch hier eine grundlegende Sachinformation wichtig wäre. Lediglich die Geschichte der Juden in Deutschland und im Ruhrgebiet nach 1945 wird dargestellt – ergänzt durch einige Bemerkungen zum konkreten Gemeindeleben und zur Ökumene.

Das *Christentum* wird in seinen unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen vorgestellt.

Die *Orthodoxe Kirche* wird geschildert als eine ganz vom Gottesdienst her lebende Gemeinschaft. Bei der Darstellung ihrer Geschichte im Ruhrgebiet wird deutlich, dass diese im Grunde erst mit den Gastarbeitern beginnt und von der Aufspaltung der Orthodoxie in verschiedene Nationalkirchen geprägt ist. Leider werden die altorientalischen Kirchen nur kurz erwähnt (wobei die Abspaltung der sog. „Nestorianer" nach dem Konzil von Ephesus fälschlich auf 325 datiert wird) – hier wäre eine Ergänzung wünschenswert.

Der Einführungsartikel zur *Katholischen Kirche* ist spürbar aus protestantischer Perspektive verfasst – ohne dass dies benannt würde. (Merkwürdigerweise fehlt ein solcher Art. bei der Ev. Kirche ganz.) Die Anordnung der vorgestellten Ortskirchen nach Dekanaten (und nicht im Rahmen der verschiedenen Bistümer, zu denen Teile des Ruhrgebietes gehören) ist verwirrend, da in diesen Bistümern teilweise sehr unterschiedliche Modelle der Kooperation und des Zusammenschlusses von Gemeinden praktiziert werden. Die Situation im Bistum Essen, die sich durch den 2006 durchgeführten Reformprozess grundlegend gewandelt hat, ist dieser Auflistung nachträglich vorgeschaltet worden, sodass die Darstellung noch einmal komplizierter geworden ist. Hier erweist sich der gerade stattfindende rapide Wandel der Situation als Hindernis der Beschreibung.

Die *Evangelischen Landeskirchen* werden ohne grundlegenden Einleitungsartikel beschrieben (s. o.); hilfreich sind auch hier der historische Abriss und die Darstellung des kirchlichen und theologischen Profils. Eine Besonderheit ist der Abschnitt zu Transformationsprozessen im Ruhrgebietsprotestantismus, der den Anspruch des Titels aufnimmt und in dieser Form bei anderen Gemeinschaften fehlt. Auch hier werden – wie im Bereich Kath. Kirche – im Anschluss daran einzelne Gemeinden mit ihren Angeboten näher vorgestellt; Kriterium der Auswahl scheint lediglich gewesen zu sein, welche Gemeinden Material zur Verfügung gestellt haben. Hier wäre eine gewisse Vereinheitlichung sinnvoll. Insgesamt beträgt der Umfang dieses Teiles 130 S. – gegenüber 70 S. bei der zahlenmäßig etwa gleichwertigen Kath. Kirche.

Die Darstellung der verschiedenen *Evangelischen Freikirchen* in diesem Bereich ist besonders hilfreich, da hier die Kenntnisse von Außenstehenden meist rudimentär sind und deren Vielfalt so erst sichtbar wird. Mit dem Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden ist auch eine Bewegung vertreten, die im Ruhrgebiet ihren Ursprung hat. Ähnlich sind Informationen über „Andere Gemeinschaften" wie die Christengemeinschaft, die Mormonen oder die Neuapostolische Kirche wiedergegeben.

Der Abschnitt zum Christentum schließt mit einer Darstellung *ökumenischer Aktivitäten* – wobei interkonfessionelle und interreligiöse Initiativen miteinander vermischt werden. Dabei werden allerdings z. B. die Gebetswoche für die Einheit der Christen oder die Taizé-Bewegung nicht erwähnt.

Eine besondere Herausforderung bedeutete die Darstellung des *Islam*. Auf eine allgemeine Darlegung der islamischen (sunnitischen) Lehre folgt erneut ein historischer Abschnitt, der eindrucksvoll die kaum bekannte Geschichte des Islam in Deutschland vor der Ankunft der Gastarbeiter darstellt. Die Situation im Ruhrgebiet wird beispielhaft (und kompetent) an den Städten Dortmund und Bochum dargestellt – wobei das Werk hier, wie auch bei den Adressen, die man für das gesamte Ruhrgebiet erfassen wollte, „schmerzhafte Lücken" zugesteht. Grund ist der eben nicht überall funktionierende bzw. existente Dialog. Auf ein Porträt der Beratungsstellen für christlich-islamische Begegnung der Ev. Landeskirchen im Ruhrgebiet folgt eine sehr hilfreiche Vorstellung der Muslimischen Organisationen in Deutschland; wünschenswert wäre hier eine Konkretion für das Ruhrgebiet. Die Aleviten werden als eigene Gemeinschaft gewürdigt. Den Abschluss bildet ein Kap. über den Moscheebau in Duisburg-Marxloh als gelungene Integrationsleistung.

Wichtig ist auch die Vorstellung von *Buddhismus* und *Hinduismus* im Ruhrgebiet – der Außenstehende wird überrascht zur Kenntnis nehmen, dass der größte Hindu-Tempel Europas in Hamm steht, wobei der nahe gelegene Datteln-Hamm-Kanal eine neue Funktion als Wasserreservoir gefunden hat.

Unter *Übrige Gemeinschaften* werden sehr unterschiedliche Bewegungen behandelt – von den Bahai über Falun Gong bis zum neugermanischen Heidentum, wobei fraglich ist, ob die Bahai hier richtig eingeordnet sind. Verständlich ist, dass ein Kap. zur Esoterik vorhanden ist, auch wenn dieser Grenzbereich die vom Lexikon gewählten Kriterien für eine Religionsgemeinschaft nicht erfüllt. Ergänzen könnte man eine Darstellung der Freimaurer.

Die relativ zahlreichen Bilder am Rand der Art. bzw. Kap. sind häufig wenig hilfreich – dazu sind sie zu klein, was v. a. für die Karten von Kirchenkreisen etc. gilt. (Dass als Titelbilder für die einzelnen Bereiche einmal regionale Motive – wie beim Judentum –, dann aber auch solche aus Lübeck und Istanbul verwendet wurden, ist merkwürdig, aber nicht wesentlich.) Bezüglich der Kirchbauten, die auf zahlreichen dieser Bilder dargestellt sind, wäre ein Art. zu Besonderheiten der kirchlichen Architektur im Ruhrgebiet eine interessante Ergänzung, könnten doch auch hier „Vielfalt und Wandel" dargestellt werden.

Ein grundsätzliches Problem eines solchen Lexikons stellt sicher die Tatsache dar, dass viele Informationen bzgl. Adressen, Angeboten von Gemeinden etc. – nicht zuletzt wegen der vielfältigen Transformationsprozesse – schnell veralten. Sie sollten evtl. (auch) in Form einer Internet-Datenbank zur Verfügung gestellt werden. Andererseits macht die Konkretion der Darstellung und die Einbeziehung der konkreten Gemeinden einen der großen Vorteile des Buches aus: Statt nur allgemeine Informationen zur Verfügung zu stellen, werden hier Möglichkeiten zum realen Dialog an der Basis geschaffen. Dass dieser an einigen Stellen im Ruhrgebiet vorbildlich gelingt, belegt das Lexikon eindrücklich. Nicht zuletzt um diesen Dialog weiter zu befördern ist dem Werk weite Verbreitung (und eine überarbeitete Neuaufl.) zu wünschen: Die Tatsache, dass das Ruhrgebiet 2010 Kulturhauptstadt ist, hat das Erscheinen des Werkes, dessen Entstehungsprozess mehrere Jahre beansprucht hat, gefördert. Es kann aber weit darüber hinaus helfen, nicht nur deren Motto „Wandel durch Kultur, Kultur durch Wandel" wahrzunehmen, sondern auch die vielfältigen Leistungen von Religion(en) in den Bereichen Dialog und Integration, die eine der Stärken des Ruhrgebiets ausmachen.

Stuttgart Georg Röwekamp

Kurzrezensionen

Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen, hg. v. Ermenegildo Bidese / Alexander Fidora / Paul Renner. – Darmstadt: WBG 2008, 285 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–534–21618–5

Aus historischer und systematischer Perspektive beleuchten die 16 Beiträge des vorliegenden Sammelbd.es die Bedeutung, die der philosophischen Gottesfrage im Blick auf das interreligiöse Gespräch zukommt.

Der erste thematische Block gilt dem Begriff der Religion. Religion, so die einleitende Bestimmung, ist das Bewusstsein eines unbegrenzten Horizontes von Wahlmöglichkeiten, in den das Individuum auf der ihm aufgegebenen Suche nach Sinn hineingestellt ist. Im Sinne einer Transzendentalphilosophie des Religiösen hat ein solcher Religionsbegriff nicht zuletzt kriterielle Funktion hinsichtlich der epistemischen Gehalte religiöser Erfahrung. Der hierfür zentrale Gedanke eines Unbedingten und Transzendenten wird an den Grenzen der endlichen Vernunft situiert, die sich auf das rational nicht noch einmal einholbare Ganze einer ihr vorgegebenen faktischen Welt und auf das System einer sinnvollen sprachlichen Kommunikation verwiesen weiß. Auf dem Hintergrund der transzendental- und sprachphilosophisch erwiesenen prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit des Gottesbewusstseins wird eine Kriteriologie für die argumentative Schlüssigkeit der sog. Gottesbeweise erarbeitet, denen auch innerhalb des Dialogs der Religionen erhebliche Bedeutung zukommt: Das ontologische Argument, nach dem Gott als das unüberbietbar Größte notwendig existieren muss, lässt sich im theologischen Schrifttum aller drei abrahamitischen Religionen nachweisen, so die These, die den zweiten, speziell den großen monotheistischen Religionen gewidmeten Hauptteil eröffnet. Die politische Dimension der Gottesfrage wird im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit Positionen jüdisch-christlicher Kritik am Islam, dessen tiefgründige, aber weithin vergessene Theologie der Praxis ausführlich gewürdigt wird, sowie einer Bestandsaufnahme christlicher Fundamentalismen thematisiert. In durchweg textnaher Diskussion stellt der abschließende dritte Hauptteil die religionsphilosophisch erhellenden Überlegungen M. Zambranos, J. Derridas und R. Panikkars vor.

In höchst lesenswerter Form verbindet der vorliegende Bd. perspektivenreiche religionsphilosophische Überlegungen mit ebenso differenzierten Analysen zur Stellung der monotheistischen Religionen in der modernen Welt, um sein Votum für die Bedeutung der autonomen Vernunft im Dialog der Religionen zu untermauern. Ch. H.

Otto, Eckart: **Das Gesetz des Mose**. – Darmstadt: WBG 2007. 224 S., geb. € 39,39 ISBN: 978–3–534–20271–3

Mit einer kurzen und prägnanten Veröffentlichung unter dem Titel „Das Gesetz des Mose" macht sich Eckart Otto an nichts Geringeres als an die zusammenfassende Entfaltung seiner Sicht des Pentateuchs und seiner Entstehung, wobei er die zugrunde liegende Religionsgeschichte sowie den politischen und sozialen Hintergrund nicht ausklammert. Es ist O. dafür zu danken, dass er damit für den Exegeten eine Systematisierung seiner umfangreichen Forschung zum Pentateuch bietet. Es gelingt ihm dabei, verbliebene oder vermeintliche Lücken zu schließen, was eine Diskussion im künftigen Forschungsdiskurs erleichtern wird.

An den Anfang ist eine synchrone Lektüre des Pentateuchs gestellt (Kap. II), die bereits die später avisierten Lösungswege von literarischen Problemen erkennen lässt. Ähnlich lässt sich die prägnante Darstellung der Forschungsgeschichte (Kap. III) beurteilen, die die Weichenstellungen der Auslegung, aber auch ihre Defizite aufzeigt. Danach werden die Forschungsergebnisse zu drei Unterthemen vorgestellt: Kap. IV zum Dtn, seinen Quellen und Fortschreibungen, Kap. V zur Geschichte des Rechts in der Hebr. Bibel und Kap. VI zur Priesterschrift und ihren Quellen. Das Ziel des Buches liegt im Kap. VII. Dort werden die beiden nach O. abschließenden Redaktionen vorgestellt. Dabei handelt es sich s. E. zunächst um die Hexateuchredaktion, die im 5. Jh. v. Chr. als Erwiderung auf die Diaspora-Theologie der Nehemiaerzählungen und als Auseinandersetzung mit den Persern entstanden sei (194–199), und sodann um die Pentateuchredaktion im frühen 4. Jh. v. Chr. als Korrektur zum Hexateuch, die letztlich den Pentateuch als religiösen Grundtext des Judentums hervorgebracht habe (199–201). Danach geht O. noch auf den Abschluss des Pentateuchs in spätpersischer bzw. frühhellenistischer Zeit (201ff) und in Kap. VIII in einem Ausblick auf die Intertextualität von Pentateuch und Prophetenkanon ein.

Die erwähnten Vorzüge des Buches bringen aber auch Probleme mit sich. Für Studierende auf der Suche nach einem Einstieg in die Thematik finden sich nur mit Mühe Hinweise darauf, dass es sich um eine bestimmte Forschungsposition handelt. Insbes. das erste Hauptkap. (II) mit der ‚synchronen Lektüre' (14–97) erweckt zunächst den Eindruck, als handele es sich bei dem Buch um ein Studienbuch oder eine Einführung. Leser/inne/n auf der Suche danach dürfte es in den exegetischen Kap.n (98–209) schwerfallen, O.s Thesen von rezipierten Thesen zu unterscheiden. Besonders problematisch ist das überall dort, wo die derzeitige Forschung sich nicht im Konsens mit den Positionen O.s befindet. R. He.

Rivas, Fernando: **Desterradas Hijas de Eva**. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo. – Madrid: San Pablo 2008. 262 S., brosch. € 15,00 ISBN: 978–84–85281–96–1

Der span. Priester und Prof. für Kirchengeschichte zeichnet die Beteiligungs- und Ausgrenzungsgeschichte von Frauen in den frühchristlichen Gemeinden und den ersten vier Jh.en nach. Er ordnet diese in Denkmuster der umgebenden patriarchalischen Kultur mit ihrer Betonung von Ehre und Scham als geschlechterontologischen Kategorien guter Lebensführung ein und kritisiert die daraus folgende Privatisierung und Domestizierung von Frauen. Christliche Schriftsteller haben sie in eigenem Interesse vorangetrieben. Den Frauen seien trotz ihrer Bedeutung für die Entstehung der Kirche zunehmend innergemeindliche bzw. monastische Aufgaben mit asketischem, spirituel-

lem und karitativ-sorgendem Charakter zugewiesen worden. So hätten sie ihre Fähigkeiten nicht entfalten können; im Gegenteil, das Patriarchat habe sie gleichsam aus leitenden Funktionen und Selbstbestimmung vertrieben.

Die allgemein verständliche Darstellung zeigt diesen Prozess für die Regionen Kleinasien, Nordafrika, Ägypten, Kappadozien und Rom auf und porträtiert den Lebensweg dreier Märtyrerinnen Galliens und Karthagos und zweier adeliger Frauen Konstantinopels. Mit Rückgriff auf internationale Fachliteratur arbeitet der Vf. heraus, wie die jeweiligen Weiblichkeitskonzepte den Handlungsrahmen abstecken. Er stellt Bezüge zur paulinischen Gleichheitsformel in Gal 3,28 und zur heutigen Stellung von Frauen im röm. Katholizismus her. Schließlich präsentiert er theologische Folgerungen, um das Evangelium in der Welt von heute so zu inkulturieren, dass Frauen vom Patriarchat in der Kirche befreit werden können. S. P.

Protestanten im Orient, hg. v. Martin Tamcke / Arthur Manukyan. – Würzburg: Ergon 2009. 209 S. (Orthodoxie, Orient und Europa, 1), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–89913–698–2

Die Analyse westlicher Wahrnehmungen des Orients hat seit Jahren Konjunktur; mit der von Edward Said geprägten Vorstellung vom „Orientalismus" hat die Fragestellung ein eigenes Forschungsparadigma bekommen. In diesem Kontext steht auch der vorliegende Sammelbd., der im Wesentlichen aus Beiträgen zu einem Workshop mit dem Thema „Protestanten im Orient" besteht, der im Juli 2008 in Göttingen stattgefunden hat. Im Mittelpunkt der neun Aufsätze, die von Vertreter/inne/n verschiedener Fächer verfasst sind, steht die gegenseitige Wahrnehmung und Beeinflussung von Protestanten und orientalischen Christen vom 18. bis ins frühe 20. Jh. In den unterschiedlichen Fachperspektiven werden die Kontakte durch Mission und soziales Wirken (v. a. mit pietistischem Hintergrund), dann die Entstehung und der Inhalt von Orientbildern und schließlich die Reisen in den Orient thematisiert. Insgesamt handelt es sich um ein interessantes Buch, das wohl den meisten Lesenden manches bislang nicht bekannte Detail eröffnen wird. Auf die im Vorwort angekündigten weiteren Bd.e zum Themenkreis darf man gespannt sein. Th. B.

Wohlmuth, Josef: **Gast sein im Heiligen Land**. Ein narrativ-theologisches Reisebuch. – Paderborn: Schöningh 2008. 301 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76682–3

Auch wenn der Autor ein neues Publikationsgenus einübt, bleibt er seinen lange verfolgten Anliegen treu. Josef Wohlmuth hat ein eigenes Genus geschaffen: nicht Tagebuch, nicht systematische Abhandlung, jedoch ein lehrreiches Stück „experimenteller" Theologie. Als narrative Theologie verbindet es „Theologie und Spiritualität, Jüdisches, Muslimisches und Christliches, Poetisches und Politisches", aber auch Geschichtliches und Heutiges miteinander. So liest der Dogmatiker das Land als ein „Sakramentale" und konzentriert seine Lektüre auf das Dreiergespräch von Bibel, christlicher und jüdischer Lesart.

Dies gruppiert sich um Stätten und Landschaften, aber auch um Festzeiten wie um grundlegende Fragen zwischen Judentum und Christentum. Das Reisebuch zielt auf den eigenen Glauben, der in der Begegnung mit den Orten „Erdung" erhält. Bei den Stationen im Land geben besonders Texte zu denken, die in der Liturgie begegnen. Was sich dort an Inspiration aufdrängt, erfährt eine theologische Bündelung im Kap. „Judentum und Christentum". Im Land lässt sich „die mehrspektivische Bibelinterpretation" einüben, woraus ein Glaubenszuwachs erfahren werden kann – nicht zuletzt für das christliche Verständnis Jesu, des messianischen Menschen. Schließlich wird der Bogen von der jüdisch-christlich-muslimischen Beziehung zur Schlussreflexion über die Mitgift des Heiligen Landes gespannt. W. erschließt den Reichtum des Glaubens an das unsagbare Geheimnis auf ungewohnte Weise und weist eine seltene ökumenische Weite auf. H. H. H.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 90 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2009. € 55,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–333: White, J.: Anti-Imperial Subtexts in Paul: An Attempt at Building a Firmer Foundation; 334–355: Witetschek: Artemis and Asiarchs. Some Remarks on Ephesian Local Colour in Acts 19; 356–373: Lau, P. H. W.: Gentile Incorporation into Israel in Ezra – Nehemia?; 374–388: Reymond, E. D.: The Hebrew Word הממד and the Root d-m-m I ("To Be Silent")

Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst, hg. v. Edith Düsing / Hans-Dieter Klein. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2009. 500 S. (Geist und Seele, 5), kt € 49,80 ISBN 978–3–8260–3923–2: 7–40: Düsing, E.: Geist, Eros und Agape – eine historisch-systematische Problemskizze; 41–62: Bremer, D.: Erkenntnis und Eros bei Platon; 63–96: Janka, M.: Der sophokleische Eros und sein Dialog mit Euripides; 97–120: Hilbrands, W.: Heilige oder Hure? Die Erzählung von Juda und Tamar *(Genesis 38)* im Strom der Zeit; 121–146: Jung, F.: Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt? (Hld 3,3) Das Hohelied Salomos und seine Auslegung in Geschichte und Gegenwart; 147–168: Söding, T.: Der Geist der Liebe. Zur Theologie der Agape bei Paulus und Johannes; 169–190: Fischer, N.: Amore amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins; 191–204: Aertsen, J.: „Eros" und „Agape". Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe; 205–228: Leinkauf, T.: Liebe als universales Prinzip. Zur Auseinandersetzung mit Platons *Symposion* im Denken der Renaissance: Marsilio Ficino und ein Ausblick auf die Liebes-Traktate des 16. Jahrhunderts; 229–254: Simonis, L.: Eros und Agape in Shakespeares *Romeo and Juliet*; 255–290: Krüger, K.: Innerer Blick und ästhetisches Geheimnis: Caravaggios ‚Magdalena'; 291–310: Janke, W.: Amor Die intellectualis (Spinoza – Jacobi – Fichte – F. Schlegel – Schelling). Vom Aufstieg des Geistes zur Gottesliebe; 311–342: Düsing, E.: „Himmel der Vollendung"? – Fragmente über Liebe, Gott und Sein bei Hegel, Hölderlin und Fichte; 343–368: Reinhardt, H.: Der Liebe Übermacht und Heiligung. Zur christlichen Wendung von Goethes *Wahlverwandtschaften*; 369–382: Borchmeyer, D.: Vom Kuß der Liebe und des Todes. Eros und Thanatos in der Oper; 383–420: Kienzle, U.: Liebe, Schlaf und Tod im Werk Richard Wagners; 421–444: Dörflinger, B.: Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe im Kontext seiner Leibphilosophie; 445–462: Nitzschke, B.: Liebe, Lust und Leidenschaft. Freuds Konzept von Sexualität und Eros; 463–480: Gerigk, H.-J.: Salome und Lolita. Die „Kindfrau" als Archetypus; 481–500: Jüngel, E.: Durch Glaube geformte Liebe (Caritas fide formata). Die erste Enzyklika Benedikt XVI.: *Deus Caritas est* – gelesen mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen.

Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag, hg. v. Stefan Gehring / Stefan Seiler. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 352 S., kt € 39,00 ISBN: 978–3–17–020433–1: *I. Gottes Wahrnehmungen aus alttestamentlicher Perspektive*: 13–29: Bons, E.: YHWH und die Völker. Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Gott Israels und den Nichtisraeliten auf dem Hintergrund der Theorien Jan Assmanns; 30–40: Fischer, G.: „Wer ist wie er ein Lehrer?" Beobachtungen zu Gottes Lehren und Erziehen im AT; 41–65: Krüger, T.: Die Stimme Gottes. Eine ästhetisch-theologische Skizze; 66–84: Jost, R.: Reden von G'tt und das Erste Testament. Feministische Aspekte; 85–101: Levin, C.: Das verlorene Paradies (Genesis 2–3); 102–122: Schwienhorst-Schönberger, L.: Sehen im Nicht-Sehen. Mose auf dem Berg Sinai; 123–137: Oswald, W.: Der Elia des Alten Testaments und der Elias Mendelssohn Bartholdys; 138–159: Blum, E.: Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung; 160–176: Kessler, R.: Maleachi – ein dramatisches Gedicht; 177–185: Hausmann, J.: Wiederherstellung der Ordnung um den Preis von Gewalt? Überlegungen zu einem Neben(?)aspekt im 11. Psalm; 186–206: Krispenz, J.: Gotteswahrnehmungen im Buch der Sprüche? *II. Gottes Wahrnehmungen aus interdisziplinärer Perspektive*: 207–220: Buntfuss, M.: Wie viel Grund ist zureichend? Poetische Theodizee bei Hiob und Leibniz; 221–240: Stegemann, W.: Erzählungen von Gottessohn. Die Evangelien als narrative Christologien; 241–258: Mülke, M.: Appolinaris von Laodicea. Über die Entstehung und das Scheitern einer Bibeldichtung; 259–273: Oesterreich, P. L.: Göttliche Imagination. Über das Helldunkel in Schellings Kunst des Philosophierens; 274–302: Track, J.: Gotte Wahrnehmungen. Skizzen zur theologischen Hermeneutik; 303–315: Becker, D.: Authentisches Zeugnis in pluriformer Gestalt. Wahrnehmungen von Mission und Ökumene in evangelischer Perspektive; 316–350: Raschzok, K.: Taufe, Trauung und Bestattung. Kasualien als Wahrnehmungsräume für die Gottesbegegnung.

Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer, hg. v. Franz Gruber / Christoph Niemand / Ferdinand Reisinger. – Frankfurt: Peter Lang 2009. 469 S. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, 17), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–631– 57062–3: *I. Vom Lesen des Glaubens. Biblisch-theologische Beiträge*: 19–30: Böhmisch, F.: Spiegelungen der Seele und Gesichter. Traumkritik im Sirachbuch; 31–36: Gamper, A.: Überlegungen zur Vorgeschichte von Psalm 68,6. Mit einem Vorwort von Josef Oesch; 37–50: Gillmayr-Bucher, S.: „Wenn Worte einen Körper bekommen"; 51–66: Henrix, H. H.: Die Bibel Israels – das Alte Testament. Ein Text und zwei Lesegemeinschaften; 67–80: Holladay, W. L.: Jeremiah in the Midst of Prophetic Words; 81–92: Marböck, J.: Schrift und Buch, Lehre und Leben bei Jesus Sirach; 93–114: Niemand, C.: Irritation oder Einverständnis? Jesu Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16); 115–120: Schiller, J.: Ezechiel als Beispiel. Bemerkungen zur syntaktischen Struktur von Ez 37,1–14; 121–136: Urbanz, W.: Jeremia – ein Prophet am Ende. Anmerkungen zu Sir 49, 4–7; 137–154: Zugmann, M.: „In Jerusalem aber wohnten Juden, fromme Männer aus allen Völkern" (Apg 2,5). „Rücksiedler" aus der Diaspora in der Heiligen Stadt im 1. Jh. n. Chr. *II. Vom Denken des Glau-*

bens. Systematisch-theologische Beiträge: 155–178: Fuchs, O.: „Unmögliche" Gegenwart der Gabe. Elisabeth und Derrida als akute Provokation; 179–200: Gmainer-Pranzl, F.: Ent-Eignung. „Mission" als Paradigma fundamentaltheologischer Verantwortung; 201–218: Gruber, F.: „...und hätte die Liebe nicht..." (1 Kor 13,2). Zur Integration von Eros und Agape; 219–230: Klinger, E.: Armut und Befreiung! Gibt es eine christliche Politik der Dritten Welt?; 231–248: Kreutzer, A.: Dynamisch, plural, selbstlos. Identitätsmerkmale der Kirche in der spätmodernen Gesellschaft. Eine ekklesiologische Skizze; 249–264: Niewiadomski, Jósef: Offenbarung Gottes in der Erfahrung der Gewalt. Biblisch-fundamentaltheologischer Essay; 265–282: Raberger, W.: „Wir sagen, was Es nicht ist. Was Es aber ist, das sagen wir nicht."; 283–296: Sander, H.-J.: Heterotopien. Orte für Geistesgegenwart; 297–312: Schupp, F.. Der alte Buchhändler in der Karawanserei. Eine Erzählung; 313–338: Sedmak, C.: Therapeutische Argumente in der Theologie. *III. Vom Sagen des Glaubens. Praktisch-theologische Beiträge*: 339–346: Appesbacher, M.: „Nun hauch uns Gottes Odem ein..." Würdigung des Predigers Dr. Peter Hofer; 347–364: Bucher, R.: Pastoraltheologie als „Handlungswissenschaft". Eine prekäre Gegenwärtigkeit; 365–380: Eder, H.: „... dass Ihr reiche Frucht bringt" (Joh 15,8). Ermutigung für eine schöpferische und experimentierfreudige Pastoral; 381–396: Heilmann, M.: Strukturarbeit im Geiste der Gegenwart. Praktisch-theologische Reflexionen zum Zukunftsprozess der Diözese Linz – „den Wandel gestalten"; 397–410: Kögler, I.: Religion – öffentliches Thema und widerständiges (Bildungs-)Gut; 411–426: Kronawetter, K.-H.: Verkündigung im Internet. Kommunikation des Evangeliums im Web 2.0; 427–440: Pock, J.: Beichte zwischen Ignoranz und Boom. Die Bedeutung einer differenzierten Bußpastoral für den Umgang mit der Schuld; 441–450: Reisinger, F.: Welche Rolle ist uns eigen? Überlegungen zum zeitgemäßen Priester-Sein-Können; 451–466: Weber, F.: Kirche in Lateinamerika. Eine pastoraltheologische Bilanz der 5. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007).

Theologie der Gegenwart 52, 1/2009, hg. v. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–15: Niebuhr, K.-W.: Rechtfertigung – der einzige Weg zum Heil? Zur Stellung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der Soteriologie des Neuen Testaments; 16–31: Mark, M.: Moses' „vergehende" und Christi „bleibende" Herrlichkeit. Die kontrastiv-überbietende Profilierung der „Diener des neuen Bundes" (2 Kor 3,6) durch Paulus; 32–41: März, C.-P.: An Paulus kommt keiner vorbei. Kreative Ansätze im nachpaulinischen Paulinismus; 42–54: Leemans, J.: Die Paulusrezeption in der Alten Kirche; 55–64: Breitsameter, C.: Die Sünde und das schöne Leben – zu Wandel und Bedeutung eines moraltheologischen Begriffs; 65–74: Nitsche, B.: „Es gibt keinen Hass, der nicht von der Liebe eingeschmolzen werden kann".

Theologie der Gegenwart 52, 3/2009, hg. v. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 162–174: Dieter, T.: Zehn Jahre „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Eine Zwischenbilanz aus lutherischer Sicht; 175–184: Rahner, J.: „Die Suche geht weiter..." Zehn Jahre nach Augsburg 1999 – Versuch einer exemplarischen Zwischenbilanz aus römisch-katholischer Sicht; 185–205: Denaux, A.: Anglikaner und Katholiken – Aktuelle Entwicklungen; 206–218: Esterbauer, R.: Darwin und Gottesfrage; 219–236: Berndt, S.: Apokalyptik – Versuch einer systematischen Definition.

Theologie der Gegenwart 52, 4/2009, hg. v. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–255: Meyer-Blanck, M.: Christliche Liturgie im religiösen Pluralismus; 256–266: Bender, A.: Die kulturelle Bedeutung der Sonntagsliturgie in der pluralistischen Gesellschaft; 267–278: Böntert, S.: Identität wahren und Vielfalt wagen. Zu den Aufgaben und Zielen liturgiewissenschaftlicher Aus- und Fortbildung im Umfeld des weltanschaulichen Pluralismus; 279–283: Irlenborn, B.: Gott im Gehirn? Anfragen zum Konzept der Neurotheologie; 284–297: Scheule, R. M.: Hochkultur des Versprechens. Die Evangelischen Räte in ihrer sozialethischen Dimension; 298–313: Eckerstorfer, B. A.: Genuine Entwicklung oder reaktionärer Wandel? George Lindbeck im Vergleich mit Joseph Ratzinger.

Theological Studies 70, 3/2009, hg. v. „The Society of Jesus in the United States". – Oxford: Oxford University Press 2009, kt $ 15,00 ISSN: 0040–5639: 525–54 Miller, J. A.: Wound Made Fountain: Toward a Theology of Redemption; 555–76: Orji, C.: Lonergan and Pannenberg's Methodologies: A Critical Examination; 577–99: Haigt, R. / Nieman, J.: On the Dynamic Relation between Ecclesiology and Congregational Studies; 600–21: Democopoulos, G. E.: Gregory the Great and the Sixth-Century Dispute over the Ecumenical Title; 622–37: Cho, H.-C.: Interconnectedness and Intrinsic Value as Ecological Principles of the World: An Appropriation of Karl Rahner's Evolutionary Christology; 638–67: Groody, D. G.: Crossing the Divide: Foundations of a Theology of Migration and Refugees; 668–92: Cook, M. L.: The African Experience of Jesus.

Altes Testament

Nobile, Marco: Saggi su Ezechiele. – Rom: Antonianum 2009. 217 S. (Spicilegium, 40), kt € 21,00 ISBN: 978–88–7257–079–1.

Neues Testament

Dunn, James D. G.: Beginning from Jerusalem. – Cambridge: Eerdmans Publishing 2009. (XV), 1347 S. (Christianity in the making, 2), geb. $ 88,00 ISBN: 978–0–8028–3932–9.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

P. Dr. Marcel Albert OSB, Gerleve 1, 48727 Billerbeck
Prof. Dr. Nediljko A. Ančić, Zrinsko-Frankopanska 19, 21001 Split, Kroatien
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Patrick Becker, Kapuzinergasse 2, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Dorfstr. 38, 39040 St. Andrä, Italien
Prof. em. Dr. Hubert Frankemölle, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. em. Dr. Erhard Gerstenberger, Fasanenweg 29, 35394 Gießen
Prof. Dr. Stephan Goertz, Postfach 151150, 66041 Saarbrücken
Dr. Hans-Georg Gradl, Hindenburgstr. 7, 54290 Trier
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Görge K. Hasselhoff, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Dipl.-Theol. Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dipl.-Theol. Nicole Hennecke, Universitätsring 19, 54296 Trier
Björn Igelbrink, Pappelweg 19, 49545 Tecklenburg
MA Michael Inwood, Trinity College, Broad Street, Oxford OX1 3BH, United Kingdom
Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Rainer Kessler, Lahntor 3, 35037 Marburg
Prof. em. Dr. Knud Krakau, Dürerstr. 31, 12203 Berlin
Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Str. 38, 3100 St. Pölten, Österreich
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, 52062 Aachen
Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Mette, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Sabine Plonz, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
o. Univ.-Prof. Dr. Dr. Johann Reikerstorfer, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Georg Röwekamp, Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart
Dr. Bernward Schmidt, Salzstr. 41, 48143 Münster
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, 48149 Münster
Prof. i. R. Dr. Georg Steer, St. Michael, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Christian Troll SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt
Dr. Markus Weingardt, Schmeilweg 5, 69118 Heidelberg
Prof. Dr. Saskia Wendel, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. Dr. Ansgar Wucherpfennig SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Felix Krause, Doris Kreutzmann, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2010
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2010 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X