Theol UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | 2010 | 106. Jahrgang

Edinburgh 1910–2010. Neuere Veröffentlichungen zur Weltmissionskonferenz 1910 und missionstheologische Beiträge (Michael Biehl) . . . . . Sp. 179

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 191

KOCH, Dietrich-Alex: Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten (Martin Ebner)

ADAM, Jens: Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus (Markus Tiwald)

JOCHUM-BORTFELD, Carsten: Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (Markus Lau)

BOVON, François: Das Evangelium nach Lukas. 4. Teilbd. Lk 19,28–24,53 (Stefan Schreiber)

ROWE, C. Kavin, Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke (Christoph Gregor Müller)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 198

MÜHLENKAMP, Christine: „Nicht wie die Heiden". Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit (Ernst Dassmann)

KAUFMANN, Thomas: Geschichte der Reformation (Wolf-Friedrich Schäufele)

BEUTEL, Albrecht: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium (Wolf-Friedrich Schäufele)

WOLF, Hubert: Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich (Franz Xaver Bischof)

GRASMÜCK, Oliver: Eine Marienerscheinung in Zeiten der Diktatur. Der Konflikt um Peñablanca, Chile: Religion und Manipulation unter Pinochet (Veit Straßner)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 207

Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation. Bd. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, hg. v. Norbert FISCHER (Christof Müller)

VERWEYEN, Hansjürgen: Anselm von Canterbury (1033–1109). Denker, Beter, Erzbischof (Klaus von Stosch)

WEIß, Bardo: Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen. Teil 1: Die Namen (Hildegard Gosebrink)

AMOR, Christoph J.: „Um unseres Heiles willen ...". Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin (Klaus Obenauer)

JASPERT, Bernd: Mönchtum und Protestantismus. Probleme und Wege der Forschung seit 1877 Bd. 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer
Bd. 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth
Bd. 3: Von Karlmann Beyschlag bis Martin Tetz (Augustinus Sander)

BANGERT, Michael: Bild und Glaube. Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (Hubertus Lutterbach)

HAMMANN, Konrad: Rudolf Bultmann. Eine Biographie (Paul-Gerhard Klumbies)

Philosophie . . . . . Sp. 216

Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie, hg. v. Rolf KÜHN und Sébastien LAOUREAUX (Andrés Quero-Sánchez)

Unendlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Stephan SCHAEDE / Johannes BRACHTENDORF / Gregor NICKEL / Thomas MÖLLENBECK (Markus Enders)

VAN HUYSSTEEN, J. Wentzel: Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology (Gifford Lectures 2004) (Regine Kather)

AGAMBEN, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben
ders., Ausnahmezustand
ders., Das Reich und die Herrlichkeit
ders., Die Zeit, die bleibt
ders., Was ist ein Dispositiv?
(Marco A. Sorace / Christine Berberich)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 228

VORGRIMLER, Herbert: Geschichte des Paradieses und des Himmels. Mit einem Exkurs über Utopie (Markus Mühling)

MÜLLER, Matthias: Christliche Theologie im Angesicht des Judentums. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens (Britta Müller-Schauenburg)

PETERS, Tiemo Rainer: Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne (Ulrich Engel)

WÜSTENBERG, Ralf K.: Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann (Dirk Ansorge)

SOBRINO, Jon: Christologie der Befreiung
Ders.: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer. – Hg. u. mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel (Andreas R. Batlogg)

Ethik / Moraltheologie . . . . . Sp. 236

GRILL, Rupert: Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil (Gerhard Stanke)

Freiheit – Sicherheit – Risiko. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen, hg. v. Johannes J. FRÜHBAUER / Michael HÖRTER / Anna NOWECK (Axel Bernd Kunze)

KLÖCKER, Katharina: Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik (Karl-Wilhelm Merks)

POLKE, Christian: Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates (Kurt Meier)

HILPERT, Konrad: Zentrale Fragen christlicher Ethik für Schule und Erwachsenenbildung (Stephan Goertz)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 245

Diakonie und Bildung. Heinz Schmidt zum 65. Geburtstag, hg. v. Johannes EURICH / Christian OELSCHLÄGEL (Herbert Haslinger)

KEHLBREIER, Dietmar: Öffentliche Diakonie. Wandlungen im kirchlich-diakonischen Selbstverständnis in der Bundesrepublik der 1960er- und 1970er-Jahre (Kurt Meier)

ZULEHNER, Paul Michael / RENNER, Katharina: Ortssuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum (Judith Könemann)

RENZ, Monika: Zeugnisse Sterbender. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung (Tobias Kläden)

HÖBEL, Markus: Was kommt nach dem „Drinnen"? Gefangenenseelsorge und Strafvollzug zwischen Restriktion und Resozialisierung (Tobias Kläden)

Interreligiöse Beziehungen . . . . . Sp. 253

SCHÄFER, Peter: Jesus im Talmud. Übersetzt aus dem Englischen von Barbara Schäfer (Friedrich Avemarie)

Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung. Griechisch-deutsche Textausgabe, hg. v. Karl FÖRSTEL (Georgi Kapriev)

SCHÄFER, Heinrich Wilhelm: Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne (Clemens Six)

RÖTTING, Martin: Interreligiöse Spiritualität. Verantwortungsvoller Umgang der Religionen (Jutta Koslowski)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 260

√ 3D

Edinburgh 1910–2010. Neuere Veröffentlichungen zur Weltmissionskonferenz 1910 und missionstheologische Beiträge

von Michael Biehl

Im Juni dieses Jahres jährt sich die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh zum hundertsten Mal. Sie wurde daher in der jüngsten Zeit erneut zum Studienobjekt, und ich werde in diesem Artikel Literatur dazu vorstellen. Inspiriert von den acht Kommissionen der Konferenz von 1910[1] wurde zu ihrem Jubiläum ein weltweiter Studienprozess initiiert, der auf eine Konferenz im Juni 2010 zuläuft: „Witnessing to Christ today" – in Edinburgh.[2]

Neun Themen[3] sowie sieben Querschnittsaspekte[4] wurden von internationalen ökumenischen Gruppen in einem Studienprozess – „polycentric, open-ended, and as inclusive as possible of the different genders, regions of the world, and theological and confessional perspectives in today's church"[5] – bearbeitet. Der Studienprozess hat sowohl missionswissenschaftliche wie missionstheologische, aber auch missionarische Texte hervorgebracht. Er spiegelt damit die unterschiedlichen Zugangsweisen des Theologietreibens in den beteiligten Weltbünden, Bewegungen, Missionsorganisationen und akademischen Zirkeln, die ein beeindruckendes Spektrum der Weltchristenheit abdecken. Auf Texte aus diesem Studienprozess werde ich ebenfalls eingehen, wobei nur ein Teil davon in gedruckter Form veröffentlicht wurde, denn der Prozess wird weitgehend über eine Website organisiert.[6]

In einem dritten Teil werde ich ausgewählte jüngere Veröffentlichungen vorstellen: zur interkulturellen Theologie, zum Beitrag der Religionen zum Zusammenleben in Europa, zur Theologie der Religionen und zur Auseinandersetzung mit den sog. Neuen Atheismen. Ich fand es reizvoll, dass sie in der Fluchtlinie der Debatten in Edinburgh gelesen werden können: Sie markieren sowohl die Kontinuität bestimmter Fragestellungen (Theologie der Religionen, Mission, Inkulturation) als auch in ihrem thematischen Zuschnitt den Abstand zu damals.

1. Edinburgh 1910 aus heutiger Sicht

Der jüngste Chronist der Edinburgher Konferenz, Brian Stanley[7], meint, dass sie wohl das ökumenische Ereignis sei, das im Rückblick die meisten Verzeichnungen zu erleiden hätte.[8] Edinburgh 1910 war sicherlich ein Kulminationspunkt westlich-protestantischer Mission am Ende des 19. Jh.s. Edinburgh 1910 war auch ein Ereignis in sich, und der Name steht weiterhin für die Folgen, die die Konferenz zeitigte. Der Ökumenische Rat der Kirchen zeichnet auf seiner Homepage die „Karte" der ökumenischen Bewegung im 20. Jh., die danach ihren Ausgang von Edinburgh nahm.[9] Das ist die Einordnung, die der „Architekt" der Versammlung, John Oldham, in einem Rückblick anlässlich der 50-Jahr-Feier von Edinburgh selbst vornahm.[10] Stanley hebt hervor, dass diese ‚retrospektive Identifikation' (Grünschloß) nicht unberechtigt war, insofern der Edinburgher Konferenz im Vor- und Umfeld tatsächlich eine Rolle bei den Bemühungen um die christliche Einheit zugesprochen wurde. Doch bereits seine Beobachtung, dass viele spätere Leitfiguren der ökumenischen Bewegung durch Edinburgh geprägt worden waren, weist darauf hin, dass die Konferenz, historisch gesehen, ihre Wirksamkeit weniger auf dem Feld entwickelt hat, das sie bearbeiten und verändern wollte: die nicht-christliche Welt, sondern zu großen Teilen ihre Bedeutung durch ihre Folgen gewonnen hat.[11] Stanley spricht nicht an, dass von daher auch ein Schlaglicht auf diejenigen fällt, die, wie v. a. Mott und Oldham, die Konferenz damals gedanklich mit dem Slogan „Evangelisierung der Welt in dieser Generation" verbunden haben.[12]

Stanley erarbeitet noch einmal, was Edinburgh 1910 war und was nicht: versammelt war „the full theological spectrum of the non-Roman Western Christianity from the most conservative of evangelical Protestants to committed Anglo-Catholics."[13] Die ursprünglich als „third ecumenical missionary" geplante Konferenz wurde in „World Missionary Conference" umbenannt.[14] Die Römisch-Katholische Kirche[15] war nicht vertreten[16], ebenso wenig die Orthodoxie[17], und die bereits im Entstehen begriffene Pfingstbewegung war noch lange nicht ökumenisch salonfähig.[18]

Die Edinburgher Konferenz zeichnete ein geographisches Bild von der religiösen Verfasstheit der Menschheit, das sich in dem sprechenden Titel der Kommission I „Carrying the Gospel to all the Non-Christian World" ausdrückt. Stanley untersucht anhand der Quellen neu, wie die Aufteilung der Welt aus Diskussionen über statistische Fragen, die für den zur Kon-

[1] World Missionary Conference 1910. (I) Carrying the Gospel to all the Non-Christian World; (II) The Church in the Mission Fields; (III) Education in Relation to the Christianization of National Life; (IV) The Missionary Message in Relation to the non-Christian Religions; (V) The Preparations of Missionaries; (VI) The Home Base of Missions; (VII) Missions and Governments; (VIII) Cooperation and the Promotion of Unity, alle Bd.e Edinburgh 1910.

[2] Organisiert wird die Konferenz von einem Rat, in dem fast alle Konfessionsfamilien, mehrere Weltbünde und einzelne Missionsorganisationen vertreten sind, vgl. http://www.edinburgh2010.org/en/about-edinburgh-2010/governance/general-council.html (abgefragt am 10. 5. 2010).

[3] Die Studienthemen sind: 1. Foundations for Mission; 2. Christian Mission among other Faiths; 3. Mission and Postmodernities; 4. Mission and Power; 5. Forms of Missionary Engagement; 6. Theological Education and Formation; 7. Christian Communities in Contemporary Contexts; 8. Mission and Unity – Ecclesiology and Mission; 9. Mission Spirituality and Authentic Discipleship.

[4] Sog. Transversals: Women and Mission; Youth and Mission; Healing and Reconciliation; Bible and Mission – Mission in the Bible; Contextualization, Inculturation and Dialogue of Worldviews; Subaltern Voices; Ecological Perspectives on Mission.

[5] Balia, Daryl, Preface, in: Kerr/Ross [Anm. 32], xi.

[6] http://www.edinburgh2010.org; vgl. auch http://www.towards2010.org. Nicht eingehen kann ich auf: Mission zwischen Macht und Ohnmacht. 100 Jahre nach der Weltmissionskonferenz in Edinburgh, hg. v. EMW, Hamburg 2009, sowie Ross, Kenneth R., Edinburgh 2010. Springboard for Mission, Edinburgh 2010.

[7] Stanley, Brian, The World Missionary Conference, Edinburgh 1910 (Studies in the History of Christian Missions), Grand Rapids, MI / Cambridge, UK 2009. Vgl. ders., Africa through European Eyes. The World Missionary Conference Edinburgh 1910, in: Koschorke, Klaus (Hg.), African Identities and World Christianity in the 20th C. Proceedings of the 3rd Int. Munich-Freising Conference on the History of Christianity, Wiesbaden 2005, 165–180.

[8] Stanley, a. a. O., 7.

[9] S. http://www.oikoumene.org/de/programme/der-oerk-und-die-oekumenische-bewegung-im-21-jahrhundert.html. Die „Flusskarte" setzt das bekannte Urteil von Kenneth Scott Latourette um: „The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, was the birthplace of the modern ecumenical movement." Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council, Kap. 8 in: Rouse, Ruth / Neil, Stephen C. (Hg.), A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948, Vol. 1, Geneva ⁴1993, 362. Anders Freytag, Walter, Weltmissionskonferenzen, in: ders., Reden und Aufsätze, Bd. 2, München 1961, 97–110, hier 99. Dagegen wird die Konferenz in Günther Gaßmanns Untersuchung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung kaum erwähnt, vgl. ders., Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 39), Göttingen 1979, 46f. Der Evangelikale Bernd Brandl erkennt in Edinburgh eine unbequeme Erinnerung für den Ökumenischen Rat der Kirchen, der nicht gerne an diesen Ursprung erinnert werde. Denn anders als für die Evangelikalen passe das Ziel der Evangelisierung nicht ins Bild der modernen Ökumene. Der in den Süden verschobene Schwerpunkt der Christenheit führe allerdings zu neuen Missionsbewegungen von unten. Ihre Schwachheit – Armut, geringe Bildung, Zeltmachermission – werde zu ihrer Stärke, weil dies sie an die Seite der Menschen stelle, die sie gewinnen möchten. Brandl, Bernd, 100 Jahre nach der Weltmissionskonferenz in Edinburgh – Missionarische Perspektiven für die Zukunft, in: Mission erfüllt? Edinburgh 1910 – 100 Jahre Weltmission (Jahrbuch Mission 2009), Hamburg 2009, 55–62.

[10] Das zitiert Stanley, a. a. O., 5.

[11] Stanley, a. a. O., 6. An anderer Stelle unterstreicht er noch einmal, durch welche Zufälle Oldham doch noch ins Vorbereitungskomitee kam, nachdem er zunächst nicht nominiert worden war, und dann Mott erst im Januar 1910 offiziell Funktionen in der Konferenz zugesprochen bekam (32). Es ist aufschlussreich, diese Passagen einmal mit der Darstellung von Motts Beitrag und Rolle in der Vorbereitung und Durchführung der Konferenz in der Biographie Motts zu vergleichen: Hopkins, C. Howard, John R. Mott. 1865–1955. A Biography, Grand Rapids, Mi 1979, 343–429.

[12] Bekanntlich hat sich dagegen Widerspruch aus Deutschland gemeldet, der in den Akten Edinburghs gut dokumentiert ist. Ich beziehe mich auf den Brief, den Gustav Warneck an Mott geschrieben hat und der im Anhang des Kommissionsberichtes abgedruckt wurde. Die große Sorge Warnecks war, dass das Ziel zu groß sei und von daher zu einer Verzettelung der Kräfte führen könnte, und dass der zu große Enthusiasmus „in dieser Generation" zu einer gefährlichen Vernachlässigung des qualitativen Wachstums führen könnte. Warneck mahnte dagegen an, dass doch die entstehenden Kirchen die missionarischen Kräfte sein müssten, nicht die ausländischen Missionare, dass also Selbstausbreitung das Schlagwort der Stunde sein müsste. Vgl. Letter to Mr. Mott from Dr. Gustav Warneck, Ex-Professor of Missions at the University of Halle, in: Report of Commission I, 434–436, hier 434.

[13] S. Stanley, a. a. O., 320.

[14] Ursprünglich wurde Edinburgh nach London (1888) und New York (1900) als dritte ökumenische Konferenz gezählt. Den Verantwortlichen war die Begrenzung deutlich, weswegen sie das Adjektiv ökumenisch als irreführend verwarfen, zumal der Begriff um 1908 herum begann, die Beziehungen zwischen Kirchen zu bezeichnen, vgl. Stanely, a. a. O., 13.18f.36.

[15] Bereits in Edinburgh wurde die Grußadresse des 79-jährigen Bischofs Geremia Bonomelli (Cremona) überrascht zur Kenntnis genommen. Stanley, a. a. O., 11.

[16] Vgl. Radano, John, Cooperation and the Promotion of Unity. A Roman Catholic Perspective, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 276–289.

[17] Vgl. Ionita, Viorel, Cooperation and the Promotion of Unity. An Orthodox Perspective, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 263–275.

[18] Vgl. Stanley, a. a. O, 323. Das hält noch ausdrücklicher der Pfingsttheologe Robeck fest, der die heutige Stärke der Pfingstbewegung als Indiz dafür nimmt, wie partiell die Edinburgher 1910 die Welt wahrgenommen hätten, vgl. Robeck, Cecil M., Cooperation and the Promotion of Unity. A Pentecostal Perspective, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 290–303.

ferenz geplanten Weltatlas[19] zu klären waren, entstand: Wo lag die zahlenmäßige Schwelle, ab der eine Gegend christlich genannt werden könnte[20], war die eine Frage, die andere, welche Kirchen die protestantischen Missionare bereit waren, ernst zu nehmen. Für Ägypten und Persien einigte man sich auf eine eigentümliche Logik: Es sollten alle protestantischen Missionare gezählt werden, weil sie sich theoretisch an die Muslime wendeten; es sollten jedoch keine Konvertiten gezählt werden, weil tatsächlich ein Großteil von ihnen aus den koptischen Gemeinden stammte.[21]

Wenn immer wieder der Widerstand des anglo-katholischen Flügels der Anglikanischen Kirche dafür verantwortlich gemacht wird, dass Lateinamerika damals von der Karte der Mission gestrichen wurde, kann Stanley vermerken, dass dieser Lateinamerika gar nicht so durchgängig als christliches Territorium betrachtete.[22] Es ging auch um Streitigkeiten innerhalb des amerikanischen Protestantismus über die Mission unter den *Native Americans* und *Inuit*, weil die Mission an ihnen längst in die denominationalen Kirchenstrukturen integriert war, während die äußere Mission von unabhängigen Missionsgesellschaften durchgeführt wurde.[23] Durch die Entscheidungen, welche Gebiete aufgrund statistischer Erwägungen als christlich und welche als nicht-christlich definiert wurden, wurde ein großer Teil der amerikanischen Missionsgesellschaften ausgeschlossen und der Graben zwischen innerer und äußerer Mission vertieft. Stanley vermerkt, dass den statistischen Kriterien auch Polynesien, Mikronesien und die Karibik zum Opfer fielen: Sie wurden der christlichen Welt zugeschlagen oder wegen ihr gemischten Lage einfach ignoriert.[24]

Zur Konferenz durften diejenigen Gesellschaften – keine Kirchen! – Delegierte entsenden, die jährlich mindestens 2000 Pfund für Missionare in den Gebieten ausgaben, auf die man sich als nicht-christlich geeinigt hatte. Ausgaben für Mission in „professedly Christian countries" durften nicht auf diese Summe angerechnet werden.[25] Stanley: „Ironically, just two years after the Vatican had removed the United States from the jurisdiction of Propaganda Fide, and hence recognized that the United States now belonged within Christendom, the leaders of global Protestantism had drawn the boundaries of their own version of the Christian world."[26]

Durch die territoriale Perspektive wurde Mission mit dem Begriff des Fremden zusammengebracht, der weit entfernt von der (Heimat-)Kirche lokalisiert wurde. Die Tendenz, Christentum mit dem Westen und den Osten mit „Heidentum" gleichzusetzen, wurde durch die Exklusion anderer Christentümer (im Osten) verstärkt.[27] Durch das Kriterium für die Delegierten wurden Vertreter der Kirchen (!) in den Missionsgebieten ausgeschlossen, ebenso die Gesellschaften, die in zu christlich erklärten Gegenden aktiv waren. Mission wurde als die Aktivität bestimmt, die nichtchristliche Welt in eine christliche zu verwandeln. Damit wurden Einsichten ausgeblendet, die die damalige Zeit durchaus prägten.[28] In diesen Zusammenhang gehören die militärische Sprache, die weite Passagen der Texte von Edinburgh kennzeichnet, ebenso wie die Vorstellungen von „Rassen", ihren Zivilisationen und dem Zusammenhang mit Religionen.[29]

Die Stärke des Buches von Stanley liegt unbedingt in der sorgfältigen, wenn auch passagenweise zu minutiösen historischen Rekonstruktion der Vorgeschichte[30] sowie darin, die Kommissionsberichte im Vergleich zu den Fragebögen zu untersuchen, auf denen sie beruhen. Durch die historische Rekonstruktion hindurch blitzt nur mitunter auf, was postkoloniale Reflexionen erheben: wer spricht, wie wird Legitimation erreicht?[31]

2. Der Blick zurück – „Edinburgh 1910–2010"

Von 2002 bis 2008 hat eine Gruppe in Edinburgh Autorinnen und Autoren unterschiedlicher Konfession aus Asien, Afrika und Lateinamerika eingeladen, die Kommissionsberichte von 1910 in Beziehung zur heutigen Wirklichkeit der christlichen Kirchen und der Mission in den Gegenden zu setzen, die für Edinburgh nicht-christlich waren oder, wie Lateinamerika, ausgeklammert wurden.

Auffallend ist, dass ihre Rekonstruktionen in dem Bd. „Edinburgh 2010: Mission Then and Now"[32] insbesondere an drei Punkten noch kritischer sind als die eher historischen Beobachtungen von Stanley: zum einen in den Beiträgen von Afrikanerinnen und Afrikanern, die betonen, dass Edinburgh die Realität in Afrika weitgehend verkannte, weil der Kontinent zu „dunkel", zu heidnisch, zu primitiv erschien. Sodann im Kap. über Ausbildung (Kommission III), in dem die Dominanz westlicher Erziehungsvorstellungen und -methoden den eigentlich imperialen Blick kennzeichnet, und zum dritten zum Verhältnis von Missionsgesellschaften und den Missionskirchen. Es fällt auf, dass in dem Bd. Stimmen aus dem Pazifik oder dem Mittleren Osten fehlen und dass überwiegend Stimmen aus Ländern mit heute großen oder mehrheitlich christlichen Bevölkerungen zu Wort kommen.

Immer wieder wird die Spannung zwischen theologischen Einsichten einerseits und den tatsächlichen Entscheidungen andererseits beschrieben, die von den Missionaren getroffen wurden. Teresa Okure, SHCJ (Nigeria), zitiert aus dem Bericht der Kommission II, dass die jungen Kirchen das wichtigste Instrument der Mission seien, sowie: „the world is the mission field, and there is no church that is not a Church in the mission field!"[33] Sie stellt dann jedoch fest, dass das Bild von Afrika damals erschreckend einseitig negativ war, dass deshalb die jungen Christen aus ihrer Kultur herausgenommen wurden und weiter unter der starken Kontrolle der Missionare bleiben mussten, damit sie nicht ins Heidentum zurückfielen.[34] Die Kritik konkretisiert sie am Beispiel der ausführlichen Diskussion im Kommissionsbericht über Polygamie.

Zur Ausbildung (Report III) kritisiert Ogbu U. Kalu, dass zwar das erklärte Ziel war, dass jede „Rasse" das Evangelium empfange und es so bald wie möglich durch einheimische Lehrer und Evangelisten verbreitet werden sollte.[35] Genau das geschah jedoch nicht, da in der Schulerziehung und darüber hinaus westliche Muster verwendet wurden und das Ziel eine moralische Umerziehung war, um die Wirkung der traditionellen Kultur zu unterlaufen.[36] M. P. Joseph stützt das mit Beobachtungen über Schulen in Indien, die zur Bekehrung führen sollten und die eher Training als Ausbildung oder die Bildung von Persönlichkeit vermittelten.[37] Allerdings erkennt er an, dass die Ausbildung von Angehörigen niedriger Kasten oder Kastenlosen den Subalternen zu einer Stimme verholfen habe.[38]

Okure meint, dass das schwarze Bild von Afrika der Schatten des positiven Bildes von Asien im Bericht sei.[39] Das bestätigt nur indirekt der koreanische Theologe Ahn Kyo Seong. Auch er meint, dass gerade die Betonung der Unterordnungsrelationen zu einer Akzentuierung der Ausbildung geführt habe, die unter der Kontrolle der Missionare gestanden hätte. Allerdings erkennt er in den koreanischen Revivals seit 1907 einen unabhängigen koreanischen Protestantismus.[40]

3. Von „The Christian Message in Relation to the Non-Christian religions" (1910) zu „Christian Mission Among other Faiths" (2010)

Die Kommissionsberichte haben nach Edinburgh erstaunlich wenig Aufmerksamkeit gefunden.[41] Sie sollten mit wissenschaftlichen Methoden der Zeit die Sache der Mission zur Grundlage für weitere Planungen in der

[19] Vgl. dazu Stanley, a. a. O., 61. In Parallele zum Weltatlas, der zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz 1910 herausgegeben wurde, wurde 2010 wieder ein Atlas erarbeitet. Bis zum Abschluss dieses Beitrages lag er mir leider nicht vor.

[20] Vgl. Stanley, a. a. O., 60.62.64.

[21] Vgl. Stanley, a. a. O., 64. Dieses eigentümliche Prinzip wurde später auf die Philippinen ebenfalls angewendet (ebd.).

[22] Vgl. Stanley, a. a. O., 65. 68: Oldham: „If you admit work among the Roman Catholics in South America why should we exclude such work in papal Europe?" Günther war bereits 1970 der Auffassung, dass die nicht geführten „dogmatischen" Diskussionen eher durch die pragmatische Ausrichtung der Konferenz bedingt waren als durch die Bemühungen, die anglikanische Kirche nicht zu verärgern: Günther, Wolfgang, Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910–1963), Stuttgart 1970, 10.

[23] Vgl. Stanley, a. a. O., 66.

[24] Vgl. Stanley, a. a. O., 13, 255.

[25] Vgl. Stanley, a. a. O., 29.

[26] Vgl. Stanley, a. a. O., 72. Er hält es für böse Ironie, dass als Folge dieser Grenzziehung z. B. die englische Bibelgesellschaft, die ökumenischste der protestantischen Missionsorganisationen, in ihrer Teilnahme an der Konferenz stark eingeschränkt wurde, weil sie etwa die Hälfte ihrer Gelder für Arbeit in Europa und eben nicht in der (Edinburghschen) nicht-christlichen Welt ausgab! A. a. O., 67.

[27] Vgl. Stanley, a. a. O., 72.

[28] Stanley zeigt anhand von Oldhams Reflexionen nach Edinburgh, dass ihm und anderen durch die geschichtlichen Ereignisse nach 1910 die Fragwürdigkeit dieser Konstruktion deutlich wurde. 1935 beschreibt Oldham diese Grenze als verblassend, weil er mehr und mehr „Heidnisches" und Säkulares in der westlichen Kultur entdeckt. Die territoriale Grenze verwandelt sich in eine weltanschaulich-religiöse. Stanley, a. a. O., 305.

[29] Vgl. Stanley, a. a. O., 254ff, 307–309.

[30] So führt er die Finanzen für die einzelnen Kommissionen sehr genau auf, vgl. a. a. O., 44–48. Die Debatten und Entscheidungen über die Forderung der Anglikaner, ekklesiologische und dogmatische Fragen auszusparen, verfolgt er fast von Tag zu Tag, vgl. a. a. O., 50–70.

[31] Den Begriff postkolonial habe ich nur in einer Passage gefunden, in der es um die Beschreibung der ‚exotischen' Teilnehmer der Konferenz ging, Stanley, a. a. O., 97.

[32] Diese Vorträge wurden inzwischen veröffentlicht: Kerr, David A. / Ross, Kenneth R. (eds.), Edinburgh 2010. Mission Then and Now (Regnum Studies in Mission), Oxford 2009.

[33] S. Report of Commission II, a. a. O., 2.4.

[34] Teresa Okure, SHCJ, The Church in the Mission Field. A Nigerian/African Perspective, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 59–73, hier 60.61.63.65.

[35] Kalu, Ogbu U., To hang a Ladder in the Air: An African Assessment, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 91–104, hier 97.

[36] Kalu, Ogbu U., a. a. O., 99. Die Ausbildung von Frauen und Mädchen wurde zwar gefördert, diente ihm zufolge aber dem „weißen" Bedarf an Hausmädchen, Krankenschwestern und Lehrerinnen, 98.

[37] Joseph, M. P., Missionary Education: An Ambiguous Legacy, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 105–118, hier 110f.

[38] Joseph, a. a. O., 106.

[39] Okure, a. a. O., 65.

[40] Ahn, Kyo Seong, From Mission to Church and Beyond: The Metamorphosis of post-Edinburgh Christianity, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 74–84, hier 78.

[41] So unisono Stanley und Ross/Kerr, 307.

missionarischen Welteroberung erheben. Nur der Bericht der Kommission IV zum Verhältnis zu anderen Religionen hat einiges Interesse gefunden.[42] Ausgehend vom Hinduismus wird eine Theorie der Erfüllung der Hoffnungen und Ahnungen der Hindus in Christus formuliert. In den Fragebögen an die Missionare im Feld wurde daher nach Anknüpfungspunkten zwischen den Religionen gefragt. Dieser Gedanke brach sich nach Stanley am Islam als nach-christlicher Religion, die selbstbewusst das Christentum ersetzen wolle.[43] Die (wenigen) Antworten auf den Fragebögen dazu belegen vielmehr deutlich, dass die Kontaktpunkte aus der Sicht der Missionare zu besonderen Hindernissen wurden, anhand derer Muslime die Überlegenheit ihrer Religion darlegten.[44]

Die Debatte über animistische Religion und Afrika belegt, wie eine weitere Kluft zwischen den wenigen Antworten auf den Fragebögen aus Afrika und der dominierenden Figur der Erfüllung auftrat: Einige Missionare, so zeigt Stanley, zweifelten, ob es sich bei den afrikanischen Traditionen überhaupt um Religion handelte. Und die Autoren des Abschnitts über Afrika im Bericht hatten Mühe, den Anspruch einzuholen, dass das, was wertvoll in diesen Traditionen war, in Christus erfüllt würde.[45]

Im Bd. „Edinburgh 2010. Mission Then and Now" gibt es zwei Beiträge zum Kommissionsbericht IV. Die anglikanische Pastorin Francis-Dehquani, im Iran geboren, erkennt sehr wohl die Bedeutung dieses Berichtes als eines der ersten Versuche an, Daten über die Vielfalt der Religionen zu sammeln. Missionare waren die ersten, die Erfahrungen mit Menschen anderen Glaubens hatten.[46] Sie findet abwehrende bis negative Aussagen über den Islam, wie z. B. dass aus einer „falschen" Religion keine Sittlichkeit, sondern nur sozialer Niedergang folgen könne.[47] Über Stanleys historischen Ansatz geht sie dort hinaus, wo sie die positiven Aussagen der Missionare über den Hinduismus wie die negativen über den Islam als Ergebnis derselben orientalistischen Ansichten in einer kolonialen Situation befragt.[48] Nicht ob der Bericht die nicht-christlichen Religionen positiv oder negativ beurteile, sondern wie sich in den Urteilen der Missionare ihre imperial geprägte Einstellung zu anderen Kulturen umsetze, sei bezeichnend. Für Francis-Dehquani besteht auch das heutige Dilemma darin, dass in einer Art Übersprungshandlung der Islam entweder zum Feind des Westens wird oder ihm aus Schuldbewusstsein positiv begegnet wird.[49] Dazwischen bleibt nicht viel Raum für die Anerkennung, dass Christen in einigen islamischen Ländern – wie im Iran – bedrängt werden, während in anderen ganz andere Beziehungen zwischen Christen und Muslimen möglich sind. Sie fordert einen Dialog, der aus dem jeweiligen Glauben heraus die gemeinsame Menschlichkeit auslotet.[50]

Der evangelikale Theologe Vinoth Ramachandra aus Sri Lanka teilt die Kritik am imperialen Umfeld der Konferenz.[51] Er erkennt ein Echo der Fragestellungen von damals in dem heutigen Wunsch, einen lebendigen Glauben und eine dementsprechende Theologie zu kultivieren. Er spürt eher den positiven Urteilen des Berichtes nach, weil er den Glauben teilt, dass jenseits der Anerkennung alles Guten in den Religionen Jesus Christus, damals wie heute, alle anderen Religionen überwinden wird.[52] In den Passagen zum Hinduismus findet er Töne der Bescheidenheit und der rückhaltlosen Zuwendung zu den Menschen, selbst gegenüber Muslimen (141). Doch er kritisiert heutige Theologien der Religionen, die nicht wie damals von einer Diskontinuität ausgehen, weil sie nur akademisch seien und nicht auf lebendiger Erfahrung von Jesus Christus beruhten. Wer Jesus nachfolge, sei unterwegs mit dem Nächsten und verändere sich dabei selbst.[53]

Im Studienprozess Edinburgh 2010 wurde das, was einstmals apologetisch „The Christian Message in Relation to the Non-Christian Religions" war, dialogisch zu „Christian Mission Among other Faiths." Die Studiengruppe zu diesem Thema, der der Autor dieses Beitrags angehörte, zeichnet in ihrem Text zunächst die Diskussion über Dialog und eine Theologie der Religionen seit Edinburgh 1910 nach.[54] Sodann werden Szenarien skizziert, in denen sich Mission heute besonders bewähren muss: im urbanen Setting und den Folgen weltweiter Migration, gegenüber indigenen Gesellschaften, die ums Überleben kämpfen, und im Internet. Diese ausgewählten Szenarien sind diejenigen, die die heutige Welt von der Edinburghs am deutlichsten unterscheiden und in denen klar wird: das Überleben in ihnen gelingt nicht im Versuch, die anderen religiös zu überwinden, sondern christlicher Mission muss es mitten unter den Menschen um die gemeinsame Suche und den Einsatz für die Heiligkeit des Lebens gehen. Daraus folgen hermeneutische Konsequenzen: Das Kriterium wird der Andere, um dessentwillen Christen sich verletzlich machen müssen. Der Weg der Mission ist Dialog und Diapraxis, die Gestaltung eines gemeinsamen Lebens, in dem Christen Zeugnis von ihrem Glauben ablegen. Die bekannte Feststellung von San Antonio über die unauflösliche Spannung zwischen der Heilsgewissheit und der Gewissheit des Wirkens von Gottes Geist jenseits der christlichen Religion wird durch eine „Mission pneumatology" (Kirsteen Kim) ausgelotet. In sie fließen Einsichten aus der Weite der konfessionellen Pneumatologien, aus dem Schöpfungsglauben indigener Völker und aus einem „Powerencounter" ein: Das heißt, die Unterscheidung der Geister wird notwendig und zur missionarischen, lebensdienlichen Aufgabe.

Die Studiengruppe hatte sog. *position papers* aus verschiedenen Kontexten und mit verschiedenen konfessionellen Profilen angefordert. Eine Übersicht[55] zeigt, dass einerseits konfessionelle Profile den Diskurs über Mission weiterhin stark prägen, wie Papiere zum orthodoxen[56], katholischen[57] oder pfingstlerischen[58] Missionsverständnis verdeutlichen. Hier findet sich viel Vertrautes, aber andererseits auch Unerwartetes, wie z. B. ein Papier zum adventistischen[59] Missionsverständnis.

An einigen ausgewählten Artikeln soll aufgezeigt werden, wie kontrovers und positionell die Diskussion im Studienprozess ist.

Der pentekostale Theologe Kärkkäinen[60] nimmt Pluralität als ein Faktum des Lebens ernst. Kritisch sieht er pluralistische Religionstheologien, da sie biblischen Befunden widersprächen. Sie brechen die innertrinitarische Bezogenheit auf, indem sie entweder Gott oder den Geist über Christus stellen. Kärkkäinnen zitiert zustimmend aus einem ÖRK-Dokument, dass nicht wir entscheiden, wer gerettet wird. Für ihn geht es darum, sich den anderen auszusetzen, das Risiko des Hinhörens und des Sich-verletztlich-Machens einzugehen. Gerade der westliche Pluralismus raube den anderen ihre Identität, indem man sie unter eigene pluralistische Vorstellungen der Ähnlichkeit subsumiere.

Dialog ist das Verlassen der Wohlfühlzone und bedeutet, sich gegenseitig zuzumuten, dass Veränderung geschieht.[61] Kärkäinnen hält einen starken biblischen Bezug fest, nach dem niemand gerettet wird, es sei denn in Jesus Christus. „In other words, interfaith dialogue includes and makes space for both proclamation with a view to persuasion by the power of truth and love and to dialogue with a view to facilitating mutual understanding, reconciliation, and harmony."[62]

Die pentekostale Theologin Julie Ma[63] beschreibt die Einheit in der Vielfalt der weltweiten pentekostalen Bewegung durch ihren ungebrochenen, oft aggressiven Missionswillen. Sehr deutlich benennt sie die Schwierigkeiten, aber auch die Notwendigkeit für Pfingstler, zu einer Akzeptanz des Glaubens anderer zu finden. Verblüffend ist, dass sie dazu Pannenberg zitiert, weil er davon spricht, letzte Wahrheiten dem Wettstreit des öffentlichen Diskurses auszusetzen. In ihm werde der Christ sich vehement für seine Wahrheit(en) einsetzen. Da Pfingstler schon immer sozial sehr aktiv waren, sieht Ma in der Katastrophenhilfe, im Kampf gegen Ungerechtigkeit und in Umweltfragen Gebiete, auf denen Pfingstler mit Menschen anderen Glaubens zusammenarbeiten könnten.

Den deutlichsten Widerspruch zu solchen „Bekehrungspositionen" meldet sicherlich Hans Ucko[64] an. Man solle nicht mehr Mission nennen,

[42] Vgl. Stanley, a. a. O., 205–208.
[43] Vgl. Stanley, a. a. O., 227.
[44] Vgl. Stanley, a. a. O., 230.
[45] Vgl. Stanley, a. a. O., 240.
[46] Francis-Dehquani, Gulnar, Adventures in Christian-Muslim Encounters since 1910, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 125–138, hier 126.
[47] Vgl. Francis-Dehquani, a. a. O., 129.
[48] Vgl. Francis-Dehquani, a. a. O., 128.
[49] Vgl. Francis-Dehquani, a. a. O., 131, 135.
[50] Vgl. Francis-Dehquani, a. a. O., 135.
[51] Ramachandra, Vinoth, A World of Religions and a Gospel of Transformation, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 139–151.
[52] Vgl. Ramachandra, a. a. O., 140f.
[53] Vgl. Ramachandra, a. a. O., 147.149.
[54] Christian Mission Among other Faiths, in: Balia, Daryl / Kim, Kirsteen (eds.), Edinburgh 2010. Witnessing to Christ Today (Edinburgh 2010 Series), Oxford 2010, 45–74.
[55] Ihre Veröffentlichung ist geplant, aber sie sind bereits alle über www.edinburgh2010.org zugänglich. Das United Theological College, Bangalore, Indien, hat 2009 eine Konsultation zu dem Studienthema durchgeführt. Ihre Beiträge sind ebenfalls auf der Website zugänglich.
[56] 'Mission Among Other Faiths: An Orthodox Perspective', paper prepared by a group of Eastern and Oriental Orthodox, led by Petros Vassiliadis, Niki Papageorgiou, George Kondortha, and Nikos Dimitriadis. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Mission-among-Other-Faiths_Orthodox-Perspective-090820.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[57] Antony Kalliath, 'Mission Among the People of Other Faiths: Catholic Church's Initiatives and Perspectives'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Kalliath-Catholic-Mission-among-Religions-ABRIDGED.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[58] Julie Ma, 'Challenges, contributions and commitment of Pentecostals in their missionary work among other faiths'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Knud-group-paper.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[59] Ganoune Diop, 'Mission to World Religions and Contemporary Worldviews: An Adventist Perspective'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/Study_Process/Mission-to-World-Religions-and-Contemporary-Worldviews-An-Adventist-Perspective.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[60] Veli-Matti Kärkkäinnen, 'Theologies of Religions'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Theologies_of_religion.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).
[61] Vgl. Kärkkäinnen, a. a. O., 9.
[62] Ebd.
[63] Vgl. Ma, a. a. O.
[64] Ucko, Hans, Den Glauben in Demut bekennen – Mission und interreligiöser Dialog jenseits von Stereotypen, in: Mission erfüllt? Edinburgh 1910 – 100 Jahre

was in Wahrheit diakonisches Wirken sei, und keine Mission mehr akzeptieren, durch die Menschen verführt oder zum Glauben gedrängt werden. „Lasst uns sagen, dass wir in der Vielfalt der religiösen Traditionen sowohl das Ergebnis der mannigfaltigen Weisen erkennen, in denen Gott sich mit Menschen und Völkern verbunden hat, als auch eine Manifestation des Reichtums und der Vielfalt der Menschheit."[65]

Kritisch sieht Ucko auch den Dialog, der zu einem Unternehmen von Tagungen geworden sei. Er findet, dass diese Form des Dialogs den Beweis schuldig geblieben sei, etwas zum Frieden zwischen den Religionen und Kulturen oder zur Überwindung von Gewalt beigetragen zu haben. Was bleibt? Der Welt zu dienen, Mission als Instrument der Zusammenarbeit mit Anhängern anderen Glaubens und mit denen ohne Glauben für die bessere Welt zu verstehen, dabei Gott zu feiern.[66]

Ungewohnt ist der Zugang des indischen Theologen K. P. Aleaz[67], der Christus theologisch/philosophisch innerhalb einer Vedanta-Theologie erklärt, und der damit an das Projekt der komparativen Theologie erinnert (s. u.). „Search for insights regarding the life and work of Jesus, the meanings of the Gospel of God in Jesus, is an ongoing process and there is need for Christians to get help from the religious experiences of people of other faiths for this important endeavour."[68]

Die Texte der internationalen Studiengruppen wurden inzwischen ebenfalls veröffentlicht. Es ist aufschlussreich, wie die Hg.in und der Hg. dieses Produkt des Studienprozesses bewerten. Der Anspruch war hoch, das Ergebnis ist in gewisser Weise ernüchternd: Zwar wurde ein theologischer Zugang trotz vieler missionarischer Papiere durchgehalten, doch die Studiengruppen konzentrierten sich darauf, Vorhandenes zu sichten. Sie bestanden in der Mehrzahl aus reflektierenden Kirchen- und Missionsmenschen, sodass das Ergebnis sowohl die Akademiker als auch die Missionsstrategen enttäuschen könnte. Vor allem belegte der Studienprozess jedoch, dass es trotz aller Breite doch nur ein bestimmter Ausschnitt der Weltchristenheit war: überwiegend protestantisch, westlich verortet. Beteiligte aus dem globalen Süden stammen überwiegend aus den Diaspora-Gruppen. Die Sprache ist Englisch. Und die Hg. bedauern, dass es wenig Auseinandersetzung gab, stattdessen ein hohes Bemühen zu integrieren.[69]

4. Thematisch verwandte Veröffentlichungen

Im folgenden Teil möchte ich ausgewählte neuere Veröffentlichungen vorstellen, die auf die bisher behandelten Themen bezogen werden können. Die Einteilung in eine christliche und eine nicht-christliche Welt ist längst überholt. Andrew Walls meint bzgl. der Unterschiede der heutigen Welt zu der, die 1910 von der Kommission I betrachtet wurde: „Christianity is in the process of becoming a non-Western religion again."[70] Dennoch ist in der Zusammenschau der hier aufgenommenen Literatur eine unterschwellige regionale Aufteilung von Themen wahrzunehmen. Gregor Maria Hoffs Untersuchung der „Neuen Atheismen" belegt durch die berücksichtigte Literatur, dass diese Form des Atheismus ein Phänomen in der nordatlantischen Welt ist. Der Bd. „Theologie interkulturell" blickt dagegen nur auf den globalen Süden, Ausnahme ist ein Beitrag aus den USA.[71]

Weltmission (Jahrbuch Mission 2009), Hamburg 2009, 73–79. Vgl. auch ders., 'Christian Mission among Other Faiths'. Http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Hans_Ucko_Christian_Mission_among_other_faiths.doc (abgefragt am 10. 5. 2010): "Christian mission […] is only in relation with people of other faiths that it can make sense of its own mission. By itself it is maybe in splendid isolation but it is not in reality. Al lot of our talk about Christian mission among other faiths is rather preaching to the choir." (3)

[65] Vgl. Ucko, Den Glauben in Demut bekennen, 69.

[66] Vg. Ucko, a. a. O., 78.

[67] Aleaz, K. P., 'Witnessing Christ in the Company of Hindus'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Witnessing_Christ_in_the_Company_of_Hindus-Aleaz.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).

[68] Aleaz, a. a. O., 8. H. L. Richard macht darauf aufmerksam, dass der Großteil der indischen Christen Dalits, Adivasis sind. Ihr Christwerden ist eine Reaktion gegen einen als oppressiv empfundenen Hinduismus. Wo Ungerechtigkeit herrsche und das Leben bedroht sei, müsse nicht nur die Religion, sondern auch der soziale und politische Kontext berücksichtigt werden. (H. L. Richard, 'Christian Mission among Hindus'). Http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Christian_Mission_among_Hindus_Edinburgh2010REVwReferences.doc (abgefragt am 10. 5. 2010). P. Aghamkar beschreibt, wie er Inder in der amerikanischen Diaspora auf den christlichen Glauben anspricht, indem er das Diwali-Fest christlich auslegt: Pramod Aghamkar, 'Contextualizing Witness as Celebration with the Hindu Community'. http://www.edinburgh2010.org/fileadmin/files/edinburgh2010/files/docs/Diwali_Paper_to_Study_Group_II_final.doc (abgefragt am 10. 5. 2010).

[69] Balia/Kim [Anm. 54].

[70] Walls, Andrew F., Commission One and the Church's Transforming Century, in: Kerr/Ross [Anm. 32], 27–52, hier 36.

[71] In dem Überblick „Theologie interkulturell" habe ich nur bei Paulo Suess zu Brasilien das Stichwort Atheismus gefunden. Suess, Paulo, Option für die Armen-Anderen als Kampf für Gerechtigkeit im Kontext Lateinamerikas, in: Schreijäck [Anm. 74], 77–91, hier 80.

Das sind Vermutungen, die sich aus dem Schweigen der Texte dazu ergeben sowie daraus, dass sie sich gegenseitig indirekt kommentieren, sobald sie nebeneinander gelesen werden.

4.1. „Die Neuen Atheismen"

Der Fundamentaltheologe Gregor Maria Hoff[72] erkennt in der Gegenwart sonderbare Allianzen zwischen denen, die im Namen der Vernunft zur Aufklärung gegen die Religion aufrufen, und denjenigen, die aus den Religionen heraus den totalitären Gestus von einigen Gruppen in den Religionsgemeinschaften kritisieren (11). So könnten Religionen bei den Atheisten ein Credo sowie in deren Verwerfungen Spuren interpretatorischer Gewalt gegenüber den Religionen (12) entdecken.

Interessant ist, dass Hoff mit einem Blick auf moderne Literatur von Austen, McEwan und Philip Roth beginnt. Ihre Werke begreift er als Beschreibung von Welten, in denen Menschen dem Nichts und der Vernichtung Widerstand leisten. Die Autoren reiben sich an der sinnlosen Zufälligkeit und der Totalität des Todes, der die Figuren ihrer Romane doch nicht entrinnen können, und schaffen so Welten, in denen Gott nicht leben kann (42).

Hoff hält sich dann nur kurz bei den „szientistischen Atheismen" von Richard Dawkins, Pascal Boyer und Daniel Dennett auf. Laut Hoff läuft es immer auf dasselbe hinaus: Sie überschreiten den (akzeptablen) methodischen Naturalismus hin zu der totalisierenden Deutung, die Welt sei nur naturalistisch zu erklären. Doch genau hier entstehen Spielräume für konkurrierende Interpretationen, zu denen auch der Gedanke gehört, den Menschen „als Wissensform über einen unabschaffbaren Transzendenzbezug" zu bestimmen (71).

Wenig Geduld hat Hoff mit dem, was er „kulturtheoretische Abschiede" nennt, womit er sich auf Ansätze von Sam Harris, Christopher Hitchens, Peter Sloterdijk und Ulrich Beck bezieht (72–111). Der totalisierende Stil ihrer Argumentationen, das notorische Reden von Religion im Singular, deren Belegbeispiele aber aus verschiedenen Religionen stammen, die Zuspitzung auf die Gewaltfrage oder, etwas philosophischer, die Theodizeefrage (98–111) sind für Hoff schwächere Auflagen der Religionskritik des 19. Jh.s, die keinesfalls den Schluss auf die Bestreitung Gottes notwendig machen. Das Konzept ‚Gott', so der katholische Fundamentaltheologe, erklärt weder die Welt, noch ist es kausal für das verantwortlich, was im Namen des Atheismus an konkreten Religionen kritisiert wird. Gott bleibt transzendent und ist insofern die Möglichkeit des Fragens (99).

Raum gibt Hoff der Theodizeefrage, die zum Standardkatalog der Atheismen gehört. Für ihn hat die Theodizeefrage nur Sinn, wenn sie als Bestimmungsrahmen der theologischen Frage nach der Existenz Gottes angesichts des unsagbaren Leids ernst genommen wird. Der Glaube, der hier in Bezug auf Jesus Christus entsteht, setzt einen neuen Anfang, indem er über das hinausgeht, was zu erwarten war (109).

Die wahrhaft neuen Atheisten sind für Hoff dagegen Philosophen wie Slavoj Žižek, Giorgio Agamben und Alain Badiou, weil sie sich religiöse Gehalte und theologische Gedanken völlig neu aneignen und Gott philosophisch aus der Mitte des Glaubens heraus doch nicht glauben können (113).

Žižek verwendet die Trinität als Grammatik, die letztlich Gott als den Unbestimmbaren beschreibt, der damit für ihn unmöglich wird (122f). Agamben beginnt am Punkt der Vernichtung, der Macht, den Tod zu geben. Die Figur des Messias (der Gekreuzigte) wird von ihm eingeführt, ohne dass er an seine religiöse Wirklichkeit glauben könnte (127). Agamben geht dabei auf den Messianismus des Paulus (Röm) zurück und bestimmt den Messianismus als Ort des Widerstandes gegen die unendliche Zerstörung des Menschen durch den Menschen. Doch die Auferstehung dieses Messias bleibt für Agamben Zitat, kein mögliches Ereignis. Für Badiou ist der Tod Gottes in Christus ebenfalls kein mögliches Ereignis, sondern die Figur einer unendlichen Subversion, die die Kritik an jeder anthropomorphen Verdinglichung darstellt. Badious Stärke liegt nach Hoff darin, dass er die religiöse Enteignung des „Hier" aufdeckt, die sich ereignet, wenn der Glaube weltlos wird (137).

Im Abschlusskap. nimmt Hoff das II. Vatikanum auf und akzeptiert die neuen Atheismen des vorausgehenden Kap.s als produktiv, weil sie dem Glauben und der Kirche die eigenen Texte neu vorlegen. Insofern denken diese neuen Atheismen mit den christlichen Texten, was sich kirchlich so nicht sagen lässt, doch die Kirche muss sich auf den Wahrheitswert dieser Herausforderungen einstellen (143). Sie muss sich theologisch auf die Gefahr einlassen, die sich mit der Rede von Gott und der Macht Gottes verbindet (144). Die Rede von Gott muss sich daran messen, welche Konsequenzen sie austrägt (156). Gott ist notwendige Konfrontation als Humanisierungspotenzial, als Unruhe in allem, was sich mit „Gott" meint abfinden zu müssen. Die Gottesbestreitungen als abweichende Gottesbekenntnisse provozieren notwendig eine Komplizierung der Gottesrede (158).

[72] Hoff, Gregor Maria, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer: Topos 2009.

Das Buch zu schreiben, muss Hoff Spaß gemacht haben. Brillant formuliert, elegant argumentiert und mit sichtlicher Freude an der polemischen Provokation entsteht doch eine gewisse Spannung zwischen dem essayistisch geschriebenen (für Becks Text von 275 Seiten braucht Hoff nur zwei zur Widerlegung), wohl für eine breitere Leserschaft gedachten Format und den sehr dichten, fundamentaltheologisch anspruchsvollen Gedankengängen auf hohem Abstraktionsniveau.

4.2. Europa und die Religionen

Mit dem Bd. „Religionsfreiheit, Gastfreundschaft, Toleranz" von Christoph Böttigheimer und Florian Bruckmann[73] bleiben wir in Europa. Die Fundamentaltheologen von der kath. Theol. Fak. Eichstätt haben Beiträge zusammengestellt, deren gemeinsame Fragestellung der Untertitel „Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess" angibt. Die Hg. bedauern, dass ein angefragter Beitrag aus jüdischer Perspektive aus Termingründen nicht aufgenommen werden konnte.

Michael Ebertz eröffnet den Bd. mit einer detailreichen Studie über „Religion in Europa heute". Die richtige Beobachtung, dass (West-)Europa den religiösen Ausnahmefall darstellt, was die Säkularisierung angeht, fällt nach Ländern sehr unterschiedlich aus, da in Europa eine große Bandbreite zwischen Italien oder Polen einerseits und Ostdeutschland und Tschechien andererseits existiere. Dennoch: Europa ist weitgehend christlich im Sinne einer Kultur, die Europäer stärker bestimme, als ihnen bewusst sei (28), denn christliche Vorstellungen wurden sozusagen von der Kirche freigesetzt (35).

Wegweisend scheint mir, dass Ebertz die soziologischen Befunde als Belege für eine distanzierte Religionsfreundlichkeit und nicht für Areligiosität oder einen Individualsynkretismus wertet (38). Diese Einsicht, sowie die, dass der jeweilige Trend in den Ländern sich bei den nachfolgenden Generationen weiter verstärkt, finde ich den nachfolgenden Beiträgen nicht aufgenommen.

Florian Bruckmann legt eine Studie zum Begriff der Gastfreundschaft vor, die durch die Auswahl der Gewährsautoren aufhorchen lässt: Johannes Chrysostomos, Benedikt von Nursia und Jacques Derrida. Der Schwerpunkt des Beitrags liegt unzweifelhaft bei Derrida, der in jüdisch-säkularen philosophischen Gesprächsgängen über Gastfreundschaft nachdenkt. Derrida denkt vom Fremden her, und – typisch Derrida – radikalisiert die Position des Fremden so, dass der Raum des Rechts verlassen werden müsse, um dem absolut Anderen Gastfreundschaft gewähren zu können (131). Bruckmann erkennt eine Kontinuität zwischen Chrysostomos und Derrida, weil bei beiden eine Spiritualisierung der Gastfreundschaft hin zu einer Offenheit für Gott stattfinde: die Rollen von Gast und Gastgeber wechseln, jeder muss als Gastgeber offen für einen möglichen anderen bleiben, und das heißt auf Gott hin offen bleiben, sodass, wer Gastfreundschaft übt, Gott empfängt (140).

Christoph Böttigheimer folgt der Spur der Gastfreundschaft, die er wie Bruckmann als Radikalisierung der christlichen Selbst- und Nächstenliebe versteht. Die entdeckt er ebenso im Islam, wofür er sich auf das Dokument „Auf ein gemeinsames Wort" bezieht. Anhand der Charta Oecumenica entwickelt er die Kritik, dass die Kirchen Europas Schwierigkeiten haben, sich gegenseitig als Kirchen anzuerkennen, sprich: dass sie das Gastrecht nicht wirklich praktizieren. Daraus folgert er, dass die Kirchen nur dann einen Beitrag zur europäischen Einigung und zur Wertegemeinschaft leisten können, wenn sie in ökumenischer Einheit sprechen (156f). Ein Hemmnis dafür erkennt er darin, dass die Kirchen untereinander gerade in ethischen Fragen (Homosexualität, Bioethik) zerstritten sind (159).

Ein Europa der Religionen kann nur religiös plural und dialogisch sein. Beim Ökumenischen Rat der Kirchen kritisiert Böttigheimer, dass diesem unklar sei, was Dialog im Konfliktfalle bedeute. Gastfreundschaft sei für alle Religionen eine theologisch begründete Tugend. Er greift dafür auf ein ÖRK-Dokument zurück, das die Gastfreundschaft dahingehend versteht, den anderen nicht zu bekehren, sondern in seiner Andersartigkeit zu akzeptieren (162). Im Islam verfolgt er die Idee der Gastfreundschaft als Voraussetzung für Religionsfreiheit (163), meint allerdings, dass sie dort nur in den Grenzen des islamischen Rechts gedacht werden könne, also nicht universal gelte (164). Nur wenn jedoch der Alterität der jeweiligen Kultur Raum gewährt werde, könne Integration gelingen (170).

Hasan Karaca vom Kölner Zentrum für Religion und Gesellschaft legt einen kreativen Aufsatz zur Aufklärung vor, die er als Akt des Ausgehens bestimmt. Dieser Spur folgt er in Bezug auf den Koran, der selbst ein Moment des Ausgehens aus dem Vorgegebenen war, der aber nun droht, als das Vorgegebene verfestigt zu werden. In dem geschliffen formulierten und dialektisch argumentierenden Aufsatz legt er den Akzent weniger auf die Kritik des Korans als Text – weil man so dem Vorgegebenen als dem „Toten" nicht entgehe –, sondern auf die Selbstbestimmung des Einzelnen, der in der Religion aus dem vorgegebenen Koran ausbrechen kann – ganz im Sinne Kants – und damit der Religion treu bleibt.

Anja Middelbeck-Varwick schließt mit einer Metareflexion über die Wahrnehmung des Islam und die Forderungen, die sich aus seiner behaupteten Unveränderbarkeit ergeben. Dagegen stellt sie die positive Würdigung des Islam, wie sie das II. Vatikanum formuliert hat. Die Beteiligten am Dialog sollten sich nicht auf seine grundsätzliche Möglichkeit oder Unmöglichkeit konzentrieren, sondern auf systematisch-theologische Einzelstudien zwischen christlichem und islamischem Glauben (218) – womit sie auf das Projekt der komparativen Theologie anspielt, ohne es zu nennen. Im Koran werde das Verhältnis zum Christentum in Form einer „retrospektiven Identifikation" bestimmt, nämlich so, dass der Islam definitive Letztgestalt sei (220f). Christentum und Islam können ihrer Ansicht nach gleichermaßen Standards und Pluralität von ihren Grundlagen her begründen. Ein universaler Anspruch der Menschenrechte lasse sich gerade aus verschiedenen Traditionen begründen (224).

Der abschließende Beitrag des CSU-Europa-Politikers Bernd Posselt belegt einerseits eine beeindruckende Kenntnis sehr unterschiedlicher Länder, in denen er der Frage von Religion und bedrohter Toleranz nachgeht. Andererseits ist die Annahme, dass Religion in diesen Konflikten „nur" instrumentalisiert wurde, etwas zu apologetisch. Der Aussage, dass nur derjenige einen Zusammenprall der Kulturen verhindern könne, „der ein Gespür für die Geschichte, die Kultur und die Religion der anderen besitzt" (236), kann man zustimmen. Doch der Durchgang durch den Nordirlandkonflikt, das nachjugoslawische Kosovo, Frankreich, Lateinamerika und Afrika, China und Korea, Indien – und dann wieder die Niederlande, Deutschland etc. – ist bei interessanten Einzelbeobachtungen etwas zu pauschal. Posselt endet zustimmend mit den Reden zweier von ihm bewunderter Männer: Papst Johannes Paul II. und Anwar El-Sadat.

4.3 Theologie interkulturell

Der Sammelbd. „Theologie interkulturell"[74] dokumentiert die Beiträge einer beeindruckenden Veranstaltung: das Symposium zum 20jährigen Bestehen des Programms „Theologie interkulturell", zu dem alle Gastprofessorinnen und -professoren eingeladen wurden, die an dieser Reihe mit Vorlesungen an der Frankfurter Kath. Theol. Fak. beteiligt waren.

Zum Symposium schildern sie, teilweise mit großem zeitlichem Abstand zu ihren Gastprofessuren, die jeweiligen Lebensräume und die Aufgaben der Ortskirche heute. Sie dokumentieren Veränderungen über die Jahre und bestätigen die Gültigkeit des Paradigmas „Theologie interkulturell": Was geben kulturell anders bestimmte Gemeinden und Christen denen in Europa zu denken, was geben europäische Erfahrungen ihnen zu denken (8)?

Gemäß dem Programm „Theologie interkulturell" sind die 15 Beiträge nach Kontinenten geordnet: Afrika, Amerika, Asien, Pazifik. In einigen Beiträgen geht es um Fragen der Inkulturation, wenige versuchen aus dem eigenen Kontext einen Beitrag zum Untertitel „Eine Welt für Alle" beizusteuern.

Thomas Schreijäck hebt zum Abschluss den riskanten Charakter des 20jährigen Unternehmens hervor. Niemand konnte sagen, ob das Gespräch gelingen würde, Formen des theologischen Austauschs und der Kompatibilität verschiedener Weisen, Theologie zu treiben, mussten erprobt werden. Diese Unterschiedlichkeit ist auch den 15 Beiträgen dieses Bd.es anzumerken, und die Form der Reflexion wechselt zwischen sozialer und kultureller Analyse, Beschreibung der Situation, Überlegungen zur Inkulturation und darüber, welche Einsichten aus einem Kontext einen Beitrag zu einer „Welt für alle" darstellen könnten. Benigno P. Beltran, Manila, legt eine sehr persönliche Reflexion über seinen Weg vom Theologieprofessor zum Priester der Menschen auf dem Müllberg (Smokey Mountain) vor und resümiert, was die Armen ihn lehrten. Daneben steht der Bericht über die Bedrohtheit und die Chancen einer christlichen Minderheit in Pakistan (Louis J. Mascarenhas), es folgt eine hermeneutische Reflexion darüber, welche Fragen sich (katholische) Christen und Konfuzianer, Daoisten und Buddhisten in China gegenseitig stellen könnten (Luis Gutheinz). Obiora F. Ike entdeckt in Nigeria in der Igbo-Kultur Anstöße für eine „Welt für alle": Eine Philosophie des ‚Leben und leben Lassen', der Gemeinschaft und der Verbundenheit als Familie bildet die Chance einer Glaubenskommunikation, die auf dem geteilten Leben und dem sozialen Verhalten der Menschen beruht.

Noch einige Bemerkungen zu ausgewählten Beiträgen. Bénézet Bujo, Zentralafrika, war 1985 der erste Gastprofessor in der Reihe und markiert zunächst die Veränderungen: Zumeist hat sich die Lage für die Menschen in Schwarzafrika verschlechtert, und auch die kath. Kirche hat trotz der

[73] Böttigheimer, Christoph / Bruckmann, Florian (Hg.), Religionsfreiheit, Gastfreundschaft, Toleranz. Der Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess, Regensburg 2009. Norman Weiß, Universelle Menschenrechte in einer fragmentierten Welt, a. a. O., 55–81, führt in die geistesgeschichtliche Entwicklung der Menschenrechte ein und folgert daraus Herausforderungen für den Universalitätsanspruch. Felix Hammer, Religionsfreiheit und freiheitliches Staatskirchenrecht unter der säkularen Verfassungsordnung des Bonner Grundgesetzes, a. a. O., 82–107, beschreibt das Verfassungsrecht in Deutschland und stellt abschließend fest, dass der Staat des Grundgesetzes säkular ist und dass dies die Voraussetzung für die Gewährung von Toleranz sei.

[74] Schreijäck, Thomas (Hg.), Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt, Paderborn/München/Zürich: Schöningh 2009.

Synode von 1994 unter diesen Umständen vieles Erhoffte nicht umsetzen können. Von der Synode greift Bujo die Anregungen auf, das afrikanische Familienmodell zur Grundlage der Ekklesiologie zu nehmen, verstanden als Gemeinschaft der Lebenden, Verstorbenen und der noch nicht Geborenen (18). Er interpretiert die HIV/AIDS-Pandemie als Zeichen, dass etwas in den Beziehungen zwischen den Menschen nicht stimmt, und meint, dass afrikanische Werte der Familie (aufeinander angewiesen zu sein, füreinander einzustehen) sowie afrikanische Moralvorstellungen zur Sexualität gegen die Verbreitung des Virus helfen könnten (21f).

Paulo Suess, Brasilien, ist der letzte Gastprofessor (2008), der in diesem Bd. zu Wort kommt. Auch er konstatiert eine dramatische Verschlechterung der Situation in Brasilien, zu der sowohl globale wie innere Krisen beitragen. Die Pastoral findet in einer spirituellen Depression zwischen einer Übertreibung (Pfingstler, Fundamentalismus, Rigorismus) und Unterlassung (Atheismus, Relativismus, Säkularisierung) statt. Nachdem er die Entstehung und das Umfeld der lateinamerikanischen Option für die Armen geschildert hat, interpretiert er sie als einen universalen Imperativ, sich für eine „Welt für alle" einzusetzen. Weltweit wurde durch die Millenniumsziele der Kampf gegen die Armut eröffnet, an dem sich alle Religionen beteiligen müssen (88). Suess beschließt seinen Text mit dem Hinweis auf Visionen und Träume der Indigenen sowie mit der Feststellung, dass auch nur die Christen weiterkämpfen können, die aus Träumen und Bildern die innere Kraft gewinnen (89).

Seit 2002 wurden auch Frauen als Gastprofessorinnen eingeladen. Danielle Palmyre, Mauritius, legt eine Reflexion darüber vor, was interkulturelle Kompetenz christlich bedeuten kann, wenn das Volk eine „kreolische" Identität hat, die aus verschiedenen kulturellen Quellen schöpft, die teilweise aufgezwungen ist (Sklaverei) und die im ständigen Prozess der fortschreitenden Kreolisierung bleibt. Die Katholizität christlicher Gemeinschaft existiert daher noch nicht, sie muss durch den Glauben erst entstehen (56).

Mary John Mananzan, Philippinen, analysiert die Unterdrückung von Frauen als soziale Frage und beschreibt Ansätze, durch Bildung von Frauen ihrer Erziehung zur Unterordnung entgegenzuwirken und eine feministische Theologie im Umfeld von EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) zu entwickeln, die prophetisch und heilsam bewirkt, dass Frauen sich gegenseitig bevollmächtigen (184).

Robert Schreiter, USA, ist der einzige Autor aus einem westlichen Umfeld. Er macht mit seiner Darstellung der Migration in die USA, der Multikulturalität und der Suche insbesondere der zweiten Generation asiatisch-amerikanischer Theologie in den USA deutlich, dass Theologie interkulturell heutzutage nicht mehr nur den Kontext Afrika, Asien oder Lateinamerika voraussetzt: Sie ereignet sich auch im Westen, in europäischen Städten, und sie muss die Aufgabe neu aufnehmen, interkulturelle Theologie zu denken und nicht mehr nur Theologie interkulturell.

4.4. Komparative Theologie

Im englischsprachigen Raum hat sich, so die Hg. Reinhold Bernhardt und Klaus von Stosch, Komparative Theologie bereits als Form einer Theologie der Religionen etabliert. In dem zwölf Beiträge umfassenden Sammelbd. „Komparative Theologie"[75] anlässlich einer Tagung im Jahr 2008 werden Grundlagen von Begründern des Paradigmas (Keith Ward [anglikanisch], Robert Neville [methodistisch], James Frederiks [katholisch]) vorgestellt. In Teil zwei werden exemplarische Vergleiche zwischen Christentum und Islam angestellt (Pim Valkenberg [katholisch], Klaus von Stosch / Christine Niggemann [katholisch], Anja Middelbeck-Varwick [katholisch] und in Teil drei solche zwischen Christentum und (Zen-)Buddhismus eingeführt (Frederiks [katholisch], Michael Hüttenhoff [evangelisch]).

Drei Beiträge kommentieren die Beiträge anderer kritisch. Ulrich Winkler (katholisch) vergleicht den Ansatz von Keith Ward und Robert Nevilles Methodik (auch auf dem Hintergrund ihrer umfangreicheren Werke), und Christiane Tietz (evangelisch) fasst die Diskussion zwischen den Beteiligten mit einer Charakterisierung ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede zusammen, die auch verdeutlicht, wie divers die Zugänge sind. Der Religionswissenschaftler Jürgen Mohn führt einen Vergleich zum Zeitverständnis bei Augustin und dem Zen-Denker Dogen streng religionswissenschaftlich durch und kritisiert theologisch motivierte Vergleiche einer Komparativen Theologie. Gegen James Frederiks Untersuchung zu einem möglichen Beitrag desselben buddhistischen Denkers zur Trinitätslehre formuliert Mohn den religionswissenschaftlichen Einspruch gegen Vergleiche, die durchgeführt werden, um vermittels der anderen Tradition mehr über den eigenen Glauben zu lernen. Der theologisch-theistischen Frage des Vergleichenden (Frederiks) entspreche nichts in dem befragten Text (Dogen), es gebe kein zu vergleichendes Drittes.

Die offene Diskussion über eine komparative Theologie in diesem Bd. soll an drei Punkten kurz dargestellt werden:

1. Von Stosch formuliert das Programm einer Komparativen Theologie in Thesen. Für ihn ist es ein Unterfangen, auf „welche Weise Religionen über ihre Wahrheitsansprüche und Perspektiven ins Gespräch kommen können" (7). Damit bedarf es für die Komparative Theologie mindestens zweier Vertreter von Theologien zweier Religionen, die nach Orientierung bei tatsächlich gestellten, relevanten Fragen suchen, woraus die notwendige Begrenzung des Vergleichsgegenstandes folgt (22). Weiterhin fordert er eine kritische dritte Position, die das Forum der öffentlichen Vernunft darstellt. Unter Bezugnahme auf die interkonfessionellen und teilweise interreligiösen *Departments of Religion* an angelsächsischen Universitäten sieht von Stosch die Komparative Theologie auch als Modell zukünftiger gemeinsamer Fakultäten an deutschen Universitäten, die Lehrenden anderer religiöser Traditionen Lehrstühle bieten sollten (31). Die inszenierte Pluralität, die für die Tagung bzgl. der Konfessionen umgesetzt wurde, soll auch dazu beitragen, die geforderte konfessionelle Position der Beteiligten dennoch als wissenschaftliche Theologie auszuweisen. In der Diskussion unterscheiden sich die Beteiligten darin, ob der Positionalität der Fragen und Zugänge auch eine Konfessionalität der Antworten entspricht. Norbert Hintersteiner fordert eine interkulturell verantwortete Antwort.

2. Komparative Theologie will sich von pluralistischer Theologie unterscheiden, die starke Prämissen bzgl. der Gemeinsamkeit von Religionen hat. Was Gegenstand des im Dialog zu erarbeitenden Vergleiches ist, muss sich im Dialog ergeben. Insofern sind Übereinstimmungen riskante Ergebnisse eines langen Prozesses und keine Voraussetzung für den Prozess. Der Komparativen Theologie geht es, so Tietz, nicht um die Religion, sondern um die Denkmöglichkeit der unbedingten Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein (318). Valkenberg und Ward argumentieren dennoch mit der Annahme von Gottes geheimnisvollem Wirken sowie der These, dass Gott die Pluralität der Religionen will (320), während Winkler oder von Stosch/Niggemann auf anthropologische Gemeinsamkeiten und gemeinsame existenzielle Fragen rekurrieren (320f). Unterlaufen die starken Annahmen nicht das Projekt der Komparativen Theologie, fragt Tietz zu Recht. Zur Zielsetzung einer solchen Theologie formuliert die Mehrheit, dass es darum gehe, die eigene Tradition besser zu verstehen (335), dagegen fordert Hintersteiner eine interreligiöse Haltung (337).

3. Mohn stellt in gewisser Weise die dritte Position dar, die von Stosch gefordert hat, und kritisiert das Projekt als methodisch unterbestimmt. Er markiert m. E. auch eine Leerstelle im Projekt. Die Komparative Theologie lehnt pluralistische Religionstheologien wegen der starken Annahmen über Gemeinsamkeiten der Religionen (der eine Gott, transzendente Wirklichkeit) ab. Die Leerstelle, die Mohn als Religionswissenschaftler markiert, ist, dass es in den Beiträgen keine hermeneutische Reflexion darüber gibt, was denn nun (eine) Religion im Sinne der Komparativen Theologie ist – was auch Winkler an Wards Ansatz kritisiert. Für Mohn ist Religionswissenschaft eine Komparatistik, weil sie auf der Basis einer heuristischen Definition Religionen (!) miteinander in Beziehung setzt. Scharf gefragt: ist die Tatsache, dass Buddhisten (!) Dogen lesen, ein Beleg dafür, dass es sich bei den Texten von Dogen aus dem 13. Jh. um einen „religiösen" oder sogar „theologischen" Text handelt, oder erweist sich dieser Charakter daran, dass er über die Buddha-Natur reflektiert?

Zumindest für die Beiträge in diesem Bd. fällt auf, dass, entgegen der starken Forderung von Stoschs nach authentischen Diskutanten aus den beteiligten Religionsgemeinschaften, das Gegenüber in der Mehrzahl der Beiträge Texte sind, in einem Fall auch ein Roman von Orhan Pamuk, der wegen seines religiösen Themas aufgegriffen wird. Middelbeck-Varwick zitiert in ihrer Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage im Islam mehr christliche oder zumindest westliche Interpretationen islamischer Texte als dezidiert islamische.

Ein wichtiger Bd. mit gehaltvollen Beiträgen, die erkennen lassen, was das Projekt einer Komparativen Theologie sein kann, der aber auch markiert, wo die Arbeit am Projekt einer Komparativen Theologie fortgeführt werden muss.

5. Schluss

Mit dem Projekt der Komparativen Theologie sind wir von Edinburgh weit entfernt. Doch auch die Edinburgher Kommission IV, die hier ausführlicher betrachtet wurde, kann als komparative Theologie gelesen werden. Ihre Annahmen über die (Un-)Wahrheit der anderen Religionen trennen sie von der neuen Komparativen Theologie. Dass der respektvolle Dialog an Berührungspunkten den eigenen Glauben bereichert, sagte man bereits in Edinburgh.

Andererseits: Theologie soll ihre Wahrheitsansprüche ernst nehmen und methodisch reflektiert ausweisen. Auf der Tagung entspann sich eine Diskussion, ob zur Arbeit eines Komparativen Theologen oder einer Theologin Bekennen oder Bezeugen gehöre.[76] Das war umstritten, aber von einzelnen Beteiligten wurde sogar die Möglichkeit eingeräumt, andere überzeugen zu wollen. Von hier gibt es Verbindungen zu den Ansätzen eines Bezeugens im Dialog ebenso wie zu den dezidierten Absagen an ein Überzeugenwollen, wie es z. B. Hans Ucko fordert.

[75] Bernhardt, Reinhold / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 7), Zürich 2009.

[76] Bernhardt, von Stosch, a. a. O., 324.

Exegese / Bibelwissenschaft

Koch, Dietrich-Alex: **Bilder aus der Welt des Urchristentums**. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 277 S. (m. 437 farb. Abb.), geb. € 59,90 ISBN: 978–3–525–63319–9

Einblicke – im wahrsten Sinne des Wortes – in die Welt der frühen Christen vermittelt der sachkundig kommentierte Bildband des emeritierten Münsteraner Neutestamentlers Dietrich-Alex Koch. Bewusst sollen neben die kargen Textzeugnisse des NT „Bilder aus der Welt des Urchristentums" gestellt werden. Dabei geht es K. nicht nur um die religiöse Umwelt im engeren Sinn, sondern um die „gesamte Lebenswelt, in der sich das Urchristentum entwickelt hat, also auch um Haus, Familie und soziale Netzwerke, aber auch um Wirtschaft, Verkehr und politische Strukturen" (5). Außerdem soll gerade die für die griech.-röm. Antike typische Verflechtung von Religion und Alltag aufgezeigt werden.

Das Buch ist in drei große Kap. gegliedert: Am Anfang steht „die doppelte Globalisierung der antiken Welt" (16–84), worunter K. die kulturelle Globalisierung unter dem Vorzeichen des Hellenismus einerseits sowie die politische (und wirtschaftliche) Globalisierung unter Rom andererseits versteht. Im zweiten Kap. (86–182) werden die Architekturmerkmale, Institutionen und sozialen Strukturen der antiken Stadt ins Bild gesetzt: von der Agora über die Wasserversorgung bis zum Haus, wobei K. der „Familie als Träger der Totenverehrung" besonderes Augenmerk schenkt (173–180). Das dritte Kap. stellt „die religiöse Welt – Götterwelt und Götterkult" (184–270) vor. Hier finden sich Bilder zu den klassischen Göttergestalten und ihrem Kult genauso wie zu den Mysterienkulten und zum Herrscherkult. Ein eigener Abschnitt ist dem Kult des Jupiter Dolichenus gewidmet (250f). Sehr knapp wird auch ein Blick auf das Judentum in der hellenistischen Welt geworfen (266–268).

Fast alle Abbildungen stammen vom Vf. selbst: Die griech.-röm. Welt wird sozusagen durch die Linse des Neutestamentlers eingefangen. Die Bilddokumente zeigen neben den großen Baudenkmälern gezielt ausgewählte Details der Ausgrabungsstätten (z. B. Herd [67]; Feuerungsanlage einer Therme [117]; Kantenstein einer Straßenpflasterung mit Durchlass zur Ableitung von Oberflächenwasser [124]) sowie Artefakte aus Museen (Schiffsanker [79]; Bleiröhren [111]; diverse Mosaiken und Inschriften).

Die Vorrangigkeit der Bilder gegenüber dem Text zeigt sich in der Anlage des Bd.es auch darin, dass jeder Abschnitt mit einem relativ kurzen Fließtext eingeleitet wird, jedes Bild jedoch für sich beschrieben wird. Besonders anregend sind die ausführlichen Kommentare zu den abgebildeten Mosaiken und Inschriften, die zum Teil zeilenkonkordant im Urtext samt deutscher Übersetzung geboten werden.

Insgesamt also ein vorzüglich ausgestatteter Bildband, der unter fachkundiger Begleitung in die Alltagswelt des Urchristentums führt.

Münster Martin Ebner

Adam, Jens: **Paulus und die Versöhnung aller**. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009. 469 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2368–2

Die vorliegende Arbeit wurde 2007 als Diss. an der Ev.-Theol. Fak. Tübingen angenommen und 2008 mit dem Dr. Leopold-Lucas-Nachwuchswissenschaftlerpreis ausgezeichnet. Die Untersuchung widmet sich der Frage der „Allversöhnung", des paulinischen Heilsuniversalismus. Zur Klärung der Fragestellung dominiert eindeutig der Blick auf den Römerbrief – eine Auslegungsoption, die vielleicht nicht von allen geteilt werden mag, die der Autor jedoch (m. E. überzeugend) damit begründet, „dem *literarischen Gewicht* des Röm Rechnung zu tragen" (81; Kursivsetzungen hier und im Folgenden vom Autor), der als „Selbstvorstellungsschreiben" des Paulus in die Nähe eines „theologischen *tractatus*" (82) rückt.

Der Aufbau der Arbeit ist einleuchtend und methodisch klar: Ein „Erster Teil: Allversöhnung als Thema biblischer Theologie" (5–89) bringt einen ausführlichen Forschungsüberblick. Dabei wird zunächst ein allgemeiner, breiterer Überblick über einschlägige theologische Perspektiven geboten, dann die Forschungsgeschichte zur Allversöhnung aus biblischem bzw. neutestamentlichem Blickwinkel betrachtet und letztlich werden Beiträge erwähnt, die sich explizit exegetisch mit der Thematik auseinandersetzen. Als Resultat dieses Überblicks kann festgehalten werden, „dass die mit dem Theologumenon ‚Allversöhnung' verbundene Fragestellung bis in die Gegenwart hinein höchst unterschiedlich beantwortet wird" (397). Denn „Belege für einen eschatologischen Dualismus als auch für einen Heilsuniversalismus" (397) halten einander die Waage. Weiterführende Konsequenzen sowie „Terminologische Klärungen" beschließen diesen Abschnitt. Ein „Zweiter Teil: Paulinischer Heilsuniversalismus und paulinische Christo-Logik nach dem Römerbrief" (91–263) thematisiert zunächst die Einleitungsfragen zum Römerbrief wie Abfassungszweck, Adressaten, Aufbau und Struktur. Sodann richtet sich der Blick auf „Die paulinischen All-Aussagen" wie κόσμος, πᾶς – πάντες, οἱ πολλοί und τὸ πλήρωμα. Daran anschließend werden „Die paulinischen Gerichts- und Verwerfungsaussagen" thematisiert: Sünde und Gesetz, Zorn Gottes, Gericht Gottes, οἱ ἀπολλύμενοι, Irrlehrer und „Feinde Christi". Ein letzter Punkt – „Die Bedingung des Heils – das paulinische Verständnis von πίστις und πιστεύειν" – rundet diesen Abschnitt ab. In diesem zweiten Hauptteil richtet der Vf. den Blick auch über den Römerbrief hinaus auf die großen theologischen Sinnlinien der paulinischen Homologumena betreffs der Thematik „Allversöhnung". Als wichtigstes Resultat dieses Abschnittes kann wohl die Feststellung einer „paulinischen Christo-Logik" angesehen werden; das meint das „*Ineinander* der (theologisch wohl zu differenzierenden) Aspekte von Theologie, Christologie, Soteriologie, Anthropologie und Eschatologie" (130). Denn das Heilshandeln Gottes zeigt sich „nicht und nirgends anders als in Person und Werk Jesu Christi" (130). Diese Sichtweise aber führt zur Konklusion, dass man alle Ebenen des paulinischen Denkens und Theologisierens nur von der Soteriologie her wirklich verstehen kann. „Der so bestimmte Begriff der paulinischen *Christo-Logik* trägt also der bereits früher gekennzeichneten Beobachtung Rechnung, dass Theologie bei Paulus stets entfaltete Christologie ist, die wiederum *eo ipso* Soteriologie *ist*." (133) Diese Erkenntnis wird für den Autor zum eigentlichen hermeneutischen Schlüssel für das rechte Verständnis *aller* paulinischen Aussagen zum Heilsuniversalismus: „Ausgangs- wie Zielpunkt *aller* Aussagen des Apostels zu des Menschen eschatologischem Wohl und Wehe ist unbestreitbar in der Christo-Logik der paulinischen Briefe zu sehen." (268) Von daher nimmt sich der Autor im dritten Teil das Recht, nunmehr ausschließlich auf die Texte des Römerbriefes zu fokussieren. Denn – so seine These – wenn der Schlüssel zum rechten Verständnis des paulinischen Heilsuniversalismus tatsächlich in der christologischen Soteriologie liegt, dann muss man alle anderen Aspekte (wie etwa „Gericht Gottes", „Zorn Gottes", „Fehlverhalten des Menschen" oder auch die ganze Israelthematik) einzig von der Frage her beantworten, „ob es Gottes Heilswillen entspricht, allen Menschen das eschatologische Heil vermittels des Geschenkes des Glaubens zuteilwerden zu lassen" (269). Diese Frage aber lässt sich – so der Autor – am besten anhand einer „Einzelexegese der Texte aus dem Römerbrief" (270) beantworten. Dieser Aufgabe kommt nun der letzte Hauptteil nach: „Dritter Teil: ‚Damit Gott sich aller erbarme' – Der Heilsuniversalismus im Römerbrief" (265–393). Hier untersucht A. die maßgeblichen Perikopen des Römerbriefs zur Thematik „Allversöhnung": „[…] neben den sich bereits aus der Forschungsgeschichte quasi ‚aufdrängenden' und unabdingbaren Abschnitten Röm 5,12–21 und 11,25–32 sind dies vier weitere Texte: Röm 1,16–17 als erkenntnisleitende Überschrift des gesamten Briefes; Röm 3,21–26 als *locus classicus* der *iustificatio impii sola gratia*; die Abrahamsperikope Röm 4,1–25 als Abschnitt, in dem Verheißung wie Erfüllung der Rechtfertigung des Gottlosen in den verschiedensten Hinsichten nochmals besonders prägnant verdeutlicht wird; Röm 8,28–30 schließlich als Text, in dem Paulus den Zusammenhang insbesondere von Prädestination und Perseveranz komprimiert darstellt (Kap. 6–11)." (84) Summierend kann hier festgehalten werden: „Dass Paulus ein tatsächliches universales, also alle Menschen umfassendes Geschehen im Blick hat, ist unbestreitbar, wiewohl der Apostel die Unterscheidung von universalem Heilstod Jesu Christi für alle Menschen und gegenwärtig lediglich partikularer Realisierung dieses bereits verwirklichten einmaligen Geschehens für alle Menschen durchaus im Blick hat." (404) Zur „soteriologischen Nagelprobe hinsichtlich des Heilsuniversalismus" (405) wird – das sieht A. m. E. ganz zu Recht – damit besonders Röm 11,25–32, wo „sämtliche Linien des vorherigen Gedankengangs zusammen[laufen]" (405). Und gerade hier wird deutlich: „Der göttliche Ratschluss, der ausnahmslos alle unter den Ungehorsam des Unglaubens stellt […], verbürgt die universale Gabe des göttlichen Erbarmens […]." (405) Ein Schlussteil „Zusammenfassung und Ergebnis" (395–407) fasst schließlich die Erträge der gesamten Arbeit noch einmal zusammen und folgert, dass die geltende „exegetische *opinio communis* […], dass sich selbst innerhalb des paulinischen Zeugnisses neben heilsuniversalistischen Aussagen auch eschatologisch-dualistische Texte finden" (398), der Korrektur bedarf. Denn: „Die Frage, ob Paulus zu Recht als Vertreter des Heilsuniversalismus […] bezeichnet werden kann, lässt sich am adäquatesten anhand seines ausführlichsten wie argumentativ ausgewogensten Schreibens beantworten" (400): dem Römerbrief – und zwar in eindeutig affirmativer Weise! Anhand der von ihm postulierten „Christo-Logik" vermeint der Autor nun, diese Sichtweise des Römerbriefes auch auf alle anderen paulinischen Homologumena umlegen zu können (vgl. 401). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Stellen-, Wort- und Sachregister (letztere in Auswahl) komplettieren die Arbeit.

Die These des Autors überzeugt dahingehend, dass A. die Stringenz der paulinisch-heilsuniversalistischen Argumentation für den Römerbrief klar aufzeigt. Die Exegese des dritten Hauptteils arbeitet die theologischen Sinnlinien dieses Schreibens in puncto „Allversöhnung" überzeugend heraus und erkennt zu vollem Recht in Röm 11 den theologischen Kulminationspunkt der paulinischen Argumentation. Zuzustimmen ist dem Autor (zumindest m. E.) auch darin, dass dem Römerbrief als reifstem und durchdachtestem Schreiben des Paulus höhere Argumentationslast zukommt als anderen Paulusbriefen (auch wenn dies alles andere als exegetische *opinio communis* ist!). – Doch reicht das schon aus, um die Resultate des Römerbriefes auch auf die anderen paulinischen Homologumena umlegen zu können? Dass man Paulus „nicht nur innerhalb des Römerbriefs, sondern auch in seinen weiteren uns überlieferten Texten" (2) stringentes Denken zutrauen darf, wird zwar als (berechtigte) „Prämisse" des Autors vorgestellt, klärt aber noch nicht, ob es nicht auch Entwicklungen oder gar Brüche im paulinischen Denken gegeben hat (eine momentan hochaktuelle und brisante Thematik der Paulusforschung, die für das Miteinander oder Gegeneinander unterschiedlicher paulinischer Homologumena von einleuchtend zentraler Bedeutung ist). Reicht es hier, in einigen wenigen Sätzen die „exegetische Mehrheitsmeinung […]: Paulus war kein Systematiker" kurzerhand als unberechtigte und „stereotype Äußerung" anderer Forscher abzutun (398), ohne dabei Fragen wie Wachstumslinien oder Weiterentwicklungen in der paulinischen Theologie auch nur grundsätzlich anzudenken? So sehr der Rez. dem Argument auch zugetan ist, dass der paulinischen Theologie mehr Systematik zugrunde liegt als gemeinhin angenommen, hätte die Beweislast, die diese These zu tragen hat, mehr Reflexion verdient. Die hier zur Rettung veranschlagte „Christo-Logik" wirkt auf diesem Hintergrund ein wenig papieren. Vereinfacht gesagt: *Weil Paulus in allem stringent dachte, muss er im Römerbrief genauso denken wie in den anderen Briefen, und da er alles von der Soteriologie her denkt, lassen sich auch widerstehende Aussagen über das System der Christo-Logik harmonisieren.*

– Insgesamt bin ich der Meinung, dass der Vf. mit seinem „christologischen" Erklärungsversuch grundsätzlich Richtiges erkennt. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass es in diesem Konzept des Paulus nicht auch Entwicklungen (oder gar Brüche?) gegeben hat. Diese Frage komplexer zu behandeln, hätte den Rahmen der Arbeit wohl überstiegen, sodass es vielleicht besser gewesen wäre, die – ansonsten exzellente – Arbeit nicht mit dem umfassenden Titel „paulinischer Heilsuniversalismus" zu überfrachten, sondern nur auf die Konzepte des Römerbriefes einzuschränken (und mit einem „christo-logischen" Ausblick auf die anderen Briefe zu schließen). Tatsächlich war sich der Autor dieser offenen Flanke auch bewusst, wenn er darauf hinweist, dass die „Selbstbeschränkung" der Arbeit auf den Römerbrief zu einem „mögliche[n] oder wahrscheinliche[n] [...] Vorwurf eines zu engen Horizontes der [...] einzelexegetischen Abschnitte" führen werde (267). Auch wenn A. versucht, diesen wunden Punkt durch den „Hinweis auf die alle paulinischen Briefe durchziehende Christo-Logik" zu entkräften, bleibt die Flanke doch spürbar unbedeckt. Ansonsten aber handelt es sich um eine zu Recht ausgezeichnete Arbeit, die in ihrer Leistung weit über das von einer Diss. zu erwartende Niveau hinausgeht. Bleibendes Verdienst der Untersuchung ist es (zumindest in Bezug auf den Römerbrief), den Spagat zwischen der Besonderheit des Christus-Glaubens einerseits und dem Heilsuniversalismus, der Erlösung für nicht Christus-Gläubige andererseits, in überzeugender Art geschafft zu haben.

Essen Markus Tiwald

Jochum-Bortfeld, Carsten: **Die Verachteten stehen auf.** Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 335 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 178), brosch. € 39,00 ISBN: 978–3–17–020162–0

In das Feld markinischer Anthropologie stößt Carsten Jochum-Bortfeld mit seiner Bochumer Habil.schrift (Wengst/Wick; 2006) vor. Er macht sich auf die Suche nach dem Menschenbild des MkEv.

Seine These: Mk erzählt von marginalisierten Menschen, die sich im Kontext einer Begegnung mit Jesus durch ihr aktives Handeln, in Wort und/oder Tat, aus ihren jeweils „elenden" Situationen befreien (lassen). Mit diesem erzählten Handeln von Menschen, die in defizitären Situationen leben, entwickelt das MkEv Gegenentwürfe zu den vorherrschenden Menschenbildern in der Umwelt des frühen Christentums (36, 44). Das Ziel dieser mk Anthropologie ist es, so der Vf., die Mitglieder der christlichen Gemeinden von einer Orientierung an den Menschenbildern der Umwelt zu befreien, diese zugleich zu durchbrechen und durch die vorbildlich handelnden Erzählfiguren alternative Menschenbilder, die ebenfalls Konstruktionen sind (36), für das Lesepublikum anzubieten. Mit dieser Perspektivierung möchte J.-B. eine Engführung ntl. Anthropologie auf hamartologische Aspekte, wie er sie in der Forschung ausmacht (12–23), vermeiden und insbes. die aktiven Handlungspotentiale von Menschen im MkEv betonen. Zugleich geht es ihm darum, das Menschenbild des MkEv vor dem Horizont der Entstehungszeit des Textes zu erheben und nicht vorschnell moderne oder ahistorische Kategorien (im Sinne eines wahren, jenseits historischer Prozesse unwandelbaren menschlichen Kerns, 21f) in die Untersuchung einzubeziehen. Auch in diesem Bewusstsein der Abhängigkeit der Menschenbilder vom jeweiligen kulturellen Kontext spricht der Vf. von „Konstruktionen" des Menschenbildes durch gesellschaftliche Gruppen, insofern *objektive* „Aussagen über das Wesen des Menschen [...] gar nicht möglich" sind (21).

Solcherlei Menschenbildkonstruktionen in der griechisch-römischen Antike aufzudecken, ist die Aufgabe der Kap. 4–8, die den Exegesen mk Perikopen vorangestellt sind. Der Vf. befragt seine Quellen dahingehend, welche Idealbilder vom Menschen durch ausdrückliche Wertschätzung oder Missachtung seitens der Autoren entwickelt werden: „Welche Formen menschlichen Lebens sind akzeptiert und geachtet, welche werden abgelehnt? Wem wird die Kompetenz zum Handeln zugesprochen, wem abgesprochen?" (44) – das alles im Übrigen aus einer dezidierten Perspektive der Oberschicht. Sie bestimmt maßgeblich, so der Vf., wie die geltenden Menschenbildkonstruktionen inhaltlich ausfallen (45). Das Ergebnis seiner Quellenanalysen lautet zusammengefasst (vgl. 157–163): Die Konstruktion der Menschenbilder in der griechisch-römischen Antike findet in einem hierarchischen Koordinatensystem von Über- und Unterordnung statt. Parameter für die Einordnung in dieses System sind u. a. der Besitz, die Fähigkeit, die eigene Vernunft zu gebrauchen, sowie die Tüchtigkeit im Hinblick auf öffentliche Aufgaben. Legitimiert wird dieses System durch den Verweis auf (1.) eine göttliche Ordnung oder (2.) die prägende und verbindliche Kraft alter Traditionen und/oder (3.) durch Naturgesetze. Politisch tätige, freie und ökonomisch unabhängige Männer bilden die Spitze der Gesellschaftspyramide: „Die Mehrheit bedarf der Regierung durch würdige und tüchtige Männer" (160) – bzw. (zur Zeit des Prinzipats) durch den einen Mann schlechthin: den römischen Kaiser. „Systemverlierer" – freilich in unterschiedlichen Graden – sind all diejenigen, die einen niederen Platz in der gesellschaftlichen Bewertungsskala einnehmen müssen: Menschen, die handwerklich tätig sind, Klienten, Frauen, Kinder, Arme, Fremde, Freigelassene, Sklaven. Sie können nicht mit „sozialer Wertschätzung" (163) rechnen, ja generell ist ein „ehrenhaftes und gesellschaftlich anerkanntes Leben [...] in der Antike nur für Menschen aus den oberen gesellschaftlichen Schichten möglich gewesen" (51).

Ganz im Gegensatz zu dieser Sicht des Menschen steht, so der Vf., das MkEv: Menschen, die sich in der Perspektive griechisch-römischer Menschenbilder durch Passivität in Wort und Tat auszeichnen sollten, die am Rande der Gesellschaft stehen, werden als aktiv Handelnde dargestellt und ins Zentrum gerückt, wobei diese Aktivität positiv bewertet wird. Zu dieser These gelangt J.-B. durch die Analyse einer Reihe mk Perikopen, die er – nach einer kurzen historischen Verortung des MkEv (eine mehrheitlich heidenchristliche Gemeinde im syrischen Raum ist zur Zeit des jüdischen Aufstands [66–73 n. Chr.] Erstadressatin des Evangeliums) – in drei Gruppen einteilt (Kap. 9–11): zunächst Texte, die von Menschen erzählen, die aus eigenem Antrieb, zum Teil gegen Widerstände und ohne eine Zugehörigkeit zum unmittelbaren Nachfolgendenkreis, auf Jesus zugehen und ihn zu einer Handlung bewegen (5,25–34; 7,24–30; 10,46–52; 12,41–44; 14,3–9). Die Erzählfiguren dieser Perikopen (kranke, arme, fremde, marginalisierte Frauen und ein blinder Bettler) vollziehen, so J.-B., aktiv Handlungen, obwohl sie als Personen „nach den Wertmaßstäben der hellenistisch-römischen Gesellschaft und Teilen der jüdischen Kultur als minderwertig" (195) und allenfalls als passive Empfänger von Hilfe zu gelten haben. Aber gerade die Handlungen dieser Personen werden von Jesus, dem Helden der Gesamterzählung, ausdrücklich gelobt und als „Glaube" angesprochen und interpretiert. Dadurch werden „gesellschaftliche Konstruktionen vom Menschen durchkreuzt und auf den Kopf gestellt" (197): Handlungsunfähige schreiten zur Tat.

Die zweite Gruppe bilden Berufungsgeschichten, also Texte, in denen Jesus auf Menschen zugeht und diese zu Handlungen veranlasst (1,16–20; 2,13–17; 3,13–19; 6,7–13). An diesen Geschichten ist nach J.-B. auffällig, dass der Ruf in die Nachfolge Menschen trifft, die „in den Augen der Oberschicht, nach deren Geschmacks- und Werturteilen, nichts wert sind" (237). Ihnen wird Handlungsvollmacht (*exousia*, 3,15; 6,7) zugesprochen. Der Eintritt in die Nachfolgegemeinschaft Jesu beinhaltet insofern eine Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten und einen Lebensgewinn für die Nachfolgenden, unter denen sich wieder eine ganze Reihe von Frauen finden lassen. Die Nachfolge Jesu ist damit zugleich eine Absage an die Wertvorstellungen der Antike und führt so auch zu einer Art „Selbststigmatisierung" (210–230), weil das Leben und die solidarische Praxis inkl. eines gruppeninternen Statusverzichts, worauf das maßgebliche Handeln Jesu die Nachfolgenden verpflichtet, in der neuen *familia dei* (3,31–35; 10,29f) provozierend auf andere wirken müssen und negative Folgen durch die nichtchristliche Umwelt erwarten lassen (Mk 13). Mit Blick auf das Verhältnis der mk Gemeinde zur Umwelt gesprochen: Die durch Nachfolge „entstehende Solidargemeinschaft schafft eine Gegenwelt zur hierarchischen Struktur der römisch-hellenistischen Gesellschaft" (238). Diese *familia dei* bietet dabei für die in ihr Lebenden ein Netz von Anerkennung und sozialer Sicherheit, das ist trotz des Stigmas ein Gewinn von Handlungskompetenz und Lebensqualität für die Nachfolgenden.

Zur dritten Gruppe gehören schließlich Erzählungen, in denen Jesus Menschen hilft, ohne dass diese vorab selbst aktiv geworden wären (1,21–28; 2,1–12; 3,1–6; 5,1–20; 9,14–29; 10,13–16). Die hier behandelten Exorzismen und Heilungen Jesu zeichnen sich dadurch aus, dass Jesus seine Vollmacht (*exousia* wird als politischer Begriff im Gegenüber zur *exousia/potestas* römischer Herrscher verstanden) einsetzt, um Menschen wieder sprach- und handlungsfähig zu machen, bzw. sich in Wort und Tat auch den Kleinsten und Niedrigsten der Gesellschaft, den Kindern, zuwendet (10,13–16: 257–262). Auch in diesen Perikopen zeigt sich, dass durch Jesu Taten die „Verachteten aufstehen können".

Kap. 12 fragt dann weiter nach den theologisch-christologischen Fundamenten für diese „Oppositions-Anthropologie". In den Blick genommen werden v. a. der Menschensohntitel und die Auferweckung Jesu im MkEv. Entscheidend ist dabei die Rede vom Menschensohn in Mk 10,45. Hier wird der Weg des Menschensohns als Weg des Dienens gekennzeichnet (in Opposition zu den Herrschaftswegen anderer großer Männer und als Vorbild für das Leben in der *familia dei*). Zugleich erfährt der Tod Jesu prospektiv eine Deutung als Befreiungsgeschehen („Lösegeld") im Sinne einer „Befreiung aus den Strukturen menschlicher Herrschaft" (268). Der Tod Jesu als befreiendes Sterben für die Vielen ist im Sinne des atl. Motivs des „leidenden Gerechten" dabei in keiner Weise ein Sühnetod, sondern appelliert an Gott, auf der Seite des Leidenden einzugreifen (271) – was Gott in der Auferweckung Jesu getan hat. Der Glaube an diese Tat Gottes ist die sachliche Voraussetzung für die nachösterliche Jesusnachfolge, zu der der Jüngling im Grab die Frauen auffordert. In dieser *Nachfolge*, dem Leben in der *familia dei*, realisiert sich dann allererst der Glaube an die Auferweckung (280). Der Osterglaube ist damit ein aktives Geschehen; Auferweckung ist also im mk Verständnis mit der Konstruktion eines Menschenbildes verbunden, das Menschen als handlungsfähig stilisiert (282). In einem letzten kurzen Durchgang (Kap. 13; vgl. aber auch 301–311) wird schließlich das mk Menschenbild nochmals vor dem Hintergrund atl. Schöpfungs- und Toramotivik, die im MkEv anklingt und in Teilen positiv für zentrale Aspekte des mk Menschenbildes Pate steht, beschrieben. Kap. 14 sichert in einer ausführlichen Zusammenfassung die Ergebnisse. Literaturverzeichnis sowie ein kurzes Stellenregister beenden den Gang der Untersuchung.

Der Vf. legt mit seiner Studie eine in vielen Punkten weiterführende Untersuchung zum MkEv vor, die gerade im Blick auf den ntl. Teil weitgehend überzeugt. Gelungen und im Blick auf die These der Studie überzeugend erscheinen mir in aller Regel die Exegesen in den Kap.n 9–11 der Untersuchung, die klar Position beziehen, die Sekundärliteratur in Auswahl verarbeiten und die Texte in der Perspektive der Fragestellung lesen. Besonders instruktiv fällt dabei die im Blick auf die Nachfolgekonzeption herausgearbeitete Sicht von Nachfolge als Gewinn von Handlungskompetenz und Lebensqualität aus, zumal wenn sie mit der mk Konzeption der *familia dei* vor dem Hintergrund des soziologischen Modells der Selbststigmatisierung verbunden wird. Das ist in dieser Form ein Gewinn für die ntl. Forschung. Auch die Deutung des Todes Jesu in Mk 10,45 erscheint mir plausibel, wenngleich auf diesem Feld sicher noch weiter zu arbeiten sein wird. Die Arbeit ist aber auch da ein Gewinn (im Sinne der Herausforderung zur Kritik und jeweils genaueren Argumentation und Textwahrnehmung), wo ich ihrer Argumentation nicht oder nur bedingt folgen kann. Dass man etwa im Blick auf die Verortung und Datierung des Evangeliums zu anderen, begründeten Ansichten kommen kann, versteht sich von selbst. Auch erscheint mir die Linienführung

und Argumentation im Blick auf die Ausführungen zur Bedeutung der Auferweckung noch etwas undurchsichtig. Überraschend und nicht ganz nachvollziehbar sind auch die auffallenden, wenngleich wenigen, so doch gewichtigen Leerstellen in der Untersuchung mk Perikopen: Das gilt etwa für die beiden Speisungsgeschichten (6,32–44; 8,1–10), die nicht genauer in den Blick genommen werden, und dann v. a. für die nicht untersuchte Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen in Mk 1,40–45 und die ebenfalls nicht bearbeiteten Perikopen Mk 1,29–31; 8,22–26. Insbes. im Blick auf die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus lässt sich zumindest der Verdacht äußern, dass diese Perikope herausgefallen ist, weil das in ihr erzählte Verhalten der Frau (die Schwiegermutter bleibt bis zu ihrer Heilung völlig passiv, anschließend dient sie den Männern offensichtlich im Haus) nicht ganz zur These der Untersuchung zu passen scheint – *scheint*, weil sich auch diese Perikope durchaus „frauenfreundlich" im Sinne der Verachteten, die – hier sogar wörtlich – aufstehen, lesen lässt. Aber gerade das wäre zu thematisieren gewesen. Schließlich erscheinen mir die Quellenanalysen zu den Texten aus der Umwelt des NT (Kap. 4–8) in der Auswertung manchmal etwas generalisierend formuliert zu sein, sie müssten also etwas offener für Differenzierungen sein (etwa 51.73.74.161–163).

Das könnte aus einer etwas überspitzten Anwendung der Kategorien von Ehre und Schande (34) resultieren, die in der Kulturanthropologie (Malina; Stegemann/Stegemann; als exemplarische Anwendung: Guttenberger Ortwein [NTOA 39]) m. E. auch als *relationale* Kategorien und nicht nur als statische Begriffe verstanden werden: Es geht dabei eben auch um das status- und schichtkonforme oder eben inkonforme *Verhalten* von Menschen im Rahmen eines Rollenkoordinatensystems von Über- und Unterordnung, das *von anderen* als ehrenhaft (wenn rollenkonform) oder schändlich (untypisches/unpassendes Verhalten) bewertet wird (vgl. dazu Malinas Unterscheidung in „zugeschriebene und erworbene Ehre"). Für J.-B. stellen Ehre und Schande hingegen wohl so etwas wie nahezu absolute Kategorien dar (Gegenbeispiele, die in der Auswertung antiker Texte die Abhängigkeit der Kategorie „Ehre/Schande" vom jeweils an den Tag gelegten Verhalten andeuten: 133–135.137–140). Eine Ehrzuschreibung ist für ihn erst bei einer Zugehörigkeit zur Oberschicht möglich (51). Es ist dann nicht das Verhalten, sondern das „Sein", das einen Bettler, eine Witwe oder eine Frau als unehrenhaft, als verachtete Person, erscheinen lässt (vgl. etwa 74: „Frauen – auch dies ist in ‚De officiis' klar zu sehen – bleibt die Sphäre des Ehrenhaften und Würdevollen verschlossen."). Das allerdings scheint mir zumindest fraglich zu sein, wird in der Literatur durchaus anders gesehen und müsste daher argumentativ an Quellen deutlicher nachgewiesen werden – für den Nachvollzug der Argumentation wäre es insgesamt hilfreich gewesen, wenn einige Quellentexte auch abgedruckt worden wären.

Diese Kritik bedeutet allerdings in keiner Weise, dass die These des Vf.s im Blick auf die Menschenbilder des MkEv relativiert werden müsste; sie bedarf m. E. nur einer Feineinstellung: Nicht Armut als solche, nicht Frausein als solches ist immer und überall *per se* verwerflich, sondern ein Verhalten, das der sozialen Situation, der jeweiligen Rolle, nicht entspricht, führt zur Zuschreibung von „Schande". Solches Verhalten legen die mk Erzählfiguren, wie sie J.-B. erfasst, in der Tat an den Tag und gelten *damit* in den Augen der Antike als verachtete/schändliche Personen. Zugespitzt und in Anspielung auf den Titel der Arbeit formuliert: „Wenn der Bettler und die Frau aufstehen, dann werden sie zu Verachteten." Genau dieses „Aufstehen" wird aber im MkEv positiv konnotiert und steht damit in deutlicher Opposition zu den gesellschaftlichen Erwartungen der Umwelt der mk Gemeinde, das kann man bei J.-B. lernen.

Es ist das große Verdienst der Studie, diesen kritischen Zug des mk Menschenbildes im Gegenüber zur antiken Umwelt scharf herausgearbeitet zu haben. Die Arbeit stellt mithin einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des MkEv dar.

Freiburg (Schweiz) Markus Lau

Bovon, François: **Das Evangelium nach Lukas**. 4. Teilbd. Lk 19,28–24,53. – Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf: Neukirchener/Patmos 2009. 670 S. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, III/4), ln € 89,00 ISBN: 978–3–7887–2345–3 / 978–3–491–52000–4

Zwanzig Jahre nach Erscheinen des ersten Bd.es legt Bovon nun den vierten und letzten Bd. seines großen Kommentars zum LkEv vor. Die Textabgrenzung Lk 19,28–24,53 ist im Blick auf das LkEv selbst durchaus sinnvoll: Jesus kommt nun nach Jerusalem, wo sich seine letzten Lebenstage, sein Tod und seine Erscheinungen abspielen. Aus drei Bd.en ist B.s Arbeits- und Darstellungsweise bekannt, und der vierte Bd. gesellt sich stimmig zu seinen Vorgängern. Wenn ich richtig sehe, hat B. sein Interesse an der Wirkungsgeschichte der lk Texte noch weiter ausgebaut; hier kann man spannende kleine Funde machen, z. B. Calvins Verbindung der Stilform der Aposiopese in 19,42 mit Jesu Gefühlsregung (52).

Auch wenn der Gesamtumfang der „Tetralogie" auf den ersten Blick potentielle Leser/innen schrecken mag – immerhin stattliche 2.054 S. –, bleibt die Behandlung einer Einzelperikope überschaubar, bietet aber dennoch vielfältige Informationen über Literatur und Forschungsmeinungen sowie ausführliche Überlegungen zu Herkunft, Sprache, kulturellen Hintergründen und theologischen Motiven des Textes. B. liefert anregende deutsche Übersetzungen und lange Literaturlisten, wobei er sich dann (notwendigerweise) seine eigene Schneise durch den Literaturdschungel schlägt. Wer die Kommentierung studiert, die durch B.s narrativen Schreibstil (der manchmal die französische Originalsprache verrät) gut lesbar ist, gewinnt immer wichtige Einblicke in die lk Denkwelt, gleich ob er sie für Unterricht, Predigt oder wissenschaftliche Arbeit abfragt.

Eine Gliederung des LkEv nimmt B. in allen vier Bd.en nicht vor, was zumindest die Episodenstruktur des lk Werkes deutlich werden lässt. Dabei sind die vorgeschlagenen Abgrenzungen der einzelnen Perikopen weithin gut nachvollziehbar.

Auf die Quellenfrage legt B. einiges Gewicht. Grundlegend ist dabei sein klares Bekenntnis zur Zwei-Quellen-Theorie, die er auch nicht durch die Annahme einer Redaktion des MkEv vor der Weitergabe als Erklärung der *minor agreements* modifizieren will (z. B. 28f, 49, 89, 344f). Er reizt damit freilich die Belastbarkeit der Hypothese aus, Matthäus und Lukas hätten unabhängig voneinander diverse Mk-Stellen *in gleicher Weise* verändert. Großes Gewicht erhält neben dem MkEv das lk „Sondergut" im Sinne einer zweiten zusammenhängenden Quelle, aus der Lukas schöpft (z. B. 41). Relativ selten geht B. dagegen von unabhängigen Einzeltraditionen aus, auf die Lukas zurückgreift (z. B. 29, 578–583). Gerade für die eigentliche Passions- und Ostererzählung Lk 22–24 wird die Quellenfrage wichtig. Einer schon früher aufgestellten Hypothese folgend, geht B. davon aus, dass Lukas blockweise zwischen der Benutzung des MkEv und seiner Sondergut-Quelle abwechselt, die beide die Passion in großer Parallelität erzählt hätten. Genau an diesem Punkt liegt aber auch die Schwäche der Hypothese, denn die angenommene Parallelität der Quellen erschwert eine literarkritische Trennschärfe.

Im Detail: Lk 22,1–14 folgt dem MkEv (212, 222), 22,15–46 stammt aus dem Sondergut (238, 241f, 261–263, 295–298), 22,47–23,5 folgt wieder dem MkEv (324f, 341, 364f, 378), 23,6–43 geht auf das Sondergut zurück, während 23,44–24,11 noch einmal das MkEv zur Grundlage hat (399, 417f, 442, 482f, 519); in 24,13–35 und 24,50–53 steht das Sondergut im Hintergrund (553, 613).

Leider muss man sich diese Informationen perikopenweise zusammensuchen. Mir wäre eine überblicksartige Einführung zu B.s Quellen-Hypothese für die Passion hilfreich gewesen. Das gilt übrigens auch für das Verhältnis zum JohEv, mit dem die lk Passion immer wieder gemeinsame Überlieferungen aufweist (212, 224, 297, 325f, 418, 581). B. spricht sich damit – entgegen einem aktuellen Forschungstrend, m. E. aber ganz zu Recht – *nicht* für eine Kenntnis des LkEv seitens des Johannes aus (326 Anm. 13; 378).

Interessant ist, dass B. immer wieder einen Blick auf das apokryphe Petrusevangelium wirft, das eine ausgeprägte Passionserzählung enthält (z. B. 446, 484f). Da B. für dessen Unabhängigkeit gegenüber den kanonisch gewordenen Evangelien votiert, kann er auf verschiedene urchristliche Überlieferungsströme schließen. Über die anzunehmenden Abhängigkeitsverhältnisse wird man aber wohl weiter diskutieren müssen.

In den Erklärungen erhält dann der Schriftsteller und Theologe Lukas als gestaltende Kraft den gebührenden Raum. B. weist die für Lukas wesentlichen biblischen Hintergründe (z. B. 45) ebenso auf wie Entsprechungen zu Motiven in paganer Literatur, so z. B. beim Wiedererkennen der Emmaus-Jünger mit dem Hinweis auf den homerischen Odysseus, der zunächst unerkannt in seine Heimat zurückkehrt (558). Vielleicht hätten sich vom antiken Symposion aus noch Gestaltungselemente des lk Abendmahls mit den anschließenden Dialogen (vgl. 257–259) präzisieren lassen. Theologische Eigenheiten des Lukas werden sichtbar, wenn Lukas seine Soteriologie nicht nur mit Kreuz und Erweckung Jesu, sondern auch mit Jesu irdischem *Leben* und der Haltung ihm gegenüber verbindet (157). Auch systematische Unausgeglichenheiten des lk Denkens werden nicht verschwiegen, so in Bezug auf Jenseitsvorstellungen, wobei B. die Unterschiede mit der von Lukas genutzten symbolischen Kraft und seiner pragmatischen Intention erklärt (470f). Die Tendenz vom konkreten Bild zur theologischen Abstraktion, die hier sichtbar wird, lässt B. häufiger erkennen. Aber auch Fragen der Historizität spricht B. an – z. B. in plausibler und sensibler Weise bei der Erklärung des „leeren Grabes" (521–523). Ich würde gerne noch stärker herausstellen, was B. bei der „Christologie" der Emmaus-Erzählung nur andeutet (561): Dass Leiden und Sterben als eigentlich fremde Elemente in das frühjüdische Messias-Bild integriert werden, was eine bedeutende Leistung urchristlicher Theologie darstellt.

Lukas' Stellung zum Judentum seiner Zeit betrachtet B. nuanciert, wie z. B. seine Auslegung der Parabel von den mörderischen Weinbauern (20,9–19) zeigt. Zwar werden hinter den „anderen" Weinbauern, denen der Weinberg nach der Gewalttätigkeit der ersten Pächter zugesprochen wird, im lk Kontext Heidenchristen zu verstehen sein (78), doch weist B. die Folgerung klar zurück, hier eine generelle Ablehnung Israels zugunsten der Nationen ausgesagt zu sehen (85). Und im Abendmahl eine „Ersetzung" des Passa-Ritus zu finden, lehnt B. entschieden ab (245).

Die Realien zeitgenössischer Weinberg-Kultur stellt B. plastisch dar (72f). Eine sozialgeschichtliche Deutung, wie sie z. B. W. R. Herzog 1994 oder L. Schottroff 2005 vertreten, greift er jedoch für seine Interpretation nicht auf.

Anfragen möchte ich B.s Einschätzung der politischen Haltung des LkEv. Das Paradebeispiel bildet die Episode von der Kaisersteuer in 20,20–26, bei deren Auslegung B. auf die positiven Seiten der römischen Herrschaft verweist (96) und in Richtung eines Ausgleichs zwischen politischem und göttlichem Anspruch denkt (97, 101). Die Wahrnehmung zeitgenössischer Leser/innen des LkEv, für die, wie sozialgeschichtliche Untersuchungen nahelegen, die Steuerlast eine massive existentielle Bedrohung dargestellt haben dürfte, bezieht B. nicht in die Auslegung ein. Könnte aber nicht unter der Textoberfläche eine deutliche Kritik des Lukas an den „ungerechten" Herrschaftsverhältnissen hörbar werden?

Ein kritisches Gegenmodell könnte auch die Erzählung von Jesu Annäherung an Jerusalem in 19,28–40 durchziehen, bei der B. jedoch eine prophetische bzw. symbolische Dimension (34) und das „paradoxe Königtum Jesu" (38) erkennt. Die plötzliche Freundschaft zwischen den bei-

den höchsten politischen Autoritäten, Pilatus und Herodes, die angesichts des gemeinsamen Urteils über die Person Jesu entsteht (23,12), lässt sich vielleicht ebenso als Herrscherkritik lesen (vgl. anders 408) wie die messianischen Zuschreibungen an Jesus in 23,35–43, bei denen B. die wesenhafte *Differenz* Jesu zu den politischen Herrschern betont (464–466, 469).

Ausführliche Register über alle vier Bd.e (633–670: Stellen aus LkEv und Apg, griechisches Vokabular, Sachen) bieten weitere Möglichkeiten zur Erschließung des LkEv. Sie dienen damit demselben Zweck wie B.s großer Kommentar als ganzer, der ohne Zweifel mittlerweile ein Standardwerk der Lukasforschung darstellt.

Augsburg Stefan Schreiber

Rowe, C. Kavin: **Early Narrative Christology**. The Lord in the Gospel of Luke. – Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2009. (XI) 277 S., pb. $ 39,99 ISBN: 978–0–8010–3591–3

Rowes Studie, die nach ihrem ersten Erscheinen als Hardcover-Edition (Berlin [de Gruyter] 2006) jetzt in einer kostengünstigeren Paperback-Edition erneut publiziert wurde, konzentriert sich auf die Verwendung des Wortes κύριος im LkEv. Im Rahmen eines „concept of storied or narrative identity" (IX) kann κύριος nach R. als ein „Leitwort" im Sinne eines Leitmotivs (30; vgl. auch 197–199, 217) verstanden werden; „one cannot think 'Jesus' in abstraction from the narration of his identity as the Lord" (IX). Von daher beschreibt R. sein Vorgehen am Beginn seiner Untersuchung so: „Instead, attending to the way in which Luke develops his christology narratively through the word κύριος requires that the occurences of κύριος in the Gospel be followed from beginning to end." (11)

Die relativ ausführliche Einleitung (1–30), die auch den gegenwärtigen Forschungsstand zur speziellen Fragestellung zu beschreiben versucht (2–9), macht einige Angaben zum methodischen Vorgehen und benennt die sich stellende Hauptaufgabe: „To think about the identity of the κύριος narratively is thus, so the exegesis will show, to be able to incorporate coherently both the clear distinction between θεός and Ἰησοῦς and the indissoluble unity inherent in the story's answer to the question, Who is the Lord?" (22) Am Ende der Einführung formuliert R. bereits seine Grundthese: „Luke uses κύριος [...] to unify the earthly and resurrected Jesus at the point of his identity as Lord" (27), d. h. „as κύριος he is the human presence of the heavenly κύριος of Israel" (29; vgl. auch 157).

R. hat das Buch in fünf Großkap. gegliedert, an die sich ein Resümee, das Literaturverzeichnis, diverse Anhänge und eine Reihe hilfreicher Indices anschließen. Ein erstes Kap. (31–77) beschäftigt sich mit den ersten drei Kap.n des LkEv und ist mit „The Coming Κύριος" überschrieben. Darin arbeitet R. zunächst die zentrale Bedeutung des Verses Lk 1,43, „the most startling verse in the birth-infancy narrative and perhaps in the entire Gospel" (39), heraus: „Elizabeth's confession effects a duality in the referent of the word κύριος between the as yet unborn and human κύριος of Mary's womb and the κύριος of heaven, who has taken away Elizabeth's shame." (40; vgl. auch 45) Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Beschäftigung mit Lk 2,11. Für R. steht mit Blick auf diesen Vers fest, dass der Erzähler des LkEv „evidently wants the reader/auditor to read/hear χριστός together with κύριος from the outset" (54). Das Wort κύριος schaffe eine entscheidende Verbindung: „the binding together of χριστός and θεός in their identity via the word κύριος" (55; vgl. auch 201).

Das zweite Kap. „Mission in Galilee" (78–122) ist der Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu gewidmet, worin immer wieder erkennbar werde, dass eine bloße Kennzeichnung Jesu als Prophet nicht hinreiche, was sich in dem grundlegenden und für das LkEv kennzeichnenden „basic christological judgment of κύριος" (120) dokumentiere. Hinsichtlich der Vokativ-Formen von κύριος meint R. keinen markanten Unterschied bei Lk ausmachen zu können, „because the continuity between the vocative and the nominative is the person of Jesus" (116; vgl. auch 150, 204f). Den Weg hinauf nach Jerusalem nimmt das dritte Kap. (123–157) in den Blick. Hier werde das Bild eines gewaltfreien κύριος gezeichnet (126; vgl. auch 181). Bei der Interpretation von Lk 10,2 löst sich R. etwas von dem sonst eingeschlagenen Weg seiner Untersuchung und hält zwei Interpretationsansätze für möglich (134); es bleibt auch in seinen Ausführungen offen, wer mit „Herr der Ernte" gemeint ist.

Kap. 4 (158–196), das auf die Schlusskap. des LkEv (19,28–24,53) konzentriert ist, wird mit einer missverständlichen Kontrastierung eröffnet; R. spricht im Blick auf seine Wortstatistik zu κύριος einerseits von „the presence and visitation of God in Jesus' passion" (158) und im gleichen Atemzug von „its total absence during the trial and crucifixion" (ebd.; vgl. auch 183: „the absence of κύριος in the darkness of the crucifixion and death"), was nicht nur angesichts des Sterbegebetes Jesu im LkEv (23,46) Anfragen an R.s Thesen wachruft. Im Blick auf den Einzug Jesu in Jerusalem spricht R. von einer Selbstbindung Gottes an die Person seines Messias (165). In diesem Zusammenhang (165f) hätte der Begriff ἐπισκοπή (Lk 19,44) für den lk κύριος-Gebrauch differenzierter ausgewertet werden können. Dem Psalmvers 110,1 schreibt der Autor eine besondere Rolle hinsichtlich der lk Verwendung von κύριος zu (175f); „Luke's use of Ps 110:1 thus provides a window through which we can perceive something of the nature of his use of κύριος. The twofold κύριος in Ps 110:1, combined with the experience and knowledge of the early Christian confession of Jesus as κύριος, provides Luke with a way to write about continuity and distinction within identity." (175) Rückschauend kann R. gegen Ende dieses Kap.s konstatieren: „the resurrection does make a difference for the understanding of ὁ κύριος. But this difference is not one of newness in status or identity." (188)

In der Gestalt einer Synthese trägt das fünfte Kap. (197–218) noch einmal die zentralen Ergebnisse der vorausgehenden Untersuchungen zusammen und bündelt die christologischen Aussagen in der Rede von Jesus als „the embodied revelation of κύριος ὁ θεός" (218) – „the movement of God in one human life so much so that it is possible to speak of God and Jesus together as κύριος" (ebd.). Ein angefügtes „Postscript" (219–231) versucht eine Verortung lk Christologie im Spektrum ntl. Theologie, wobei v. a. ein Vergleich mit paulinischer (221–226) und johanneischer Christologie (226–230) unternommen und auf übereinstimmende Aspekte aufmerksam gemacht wird.

Im Blick auf die von R. genutzten Methoden ist hervorzuheben, dass er im Bereich narratologischer Beobachtungen wiederholt auf den Gebrauch der „dramatic irony" bei Lk aufmerksam macht, „that is, the literary technique that allows for characters to say more than they know or more than they can retain" (91; vgl. auch 126, 229). Bei der Frage nach der Identität hätte es der Untersuchung allerdings gut angestanden, sich mit der Frage der Charakterzeichnung in Erzähltexten zu beschäftigen, die bereits in der Antike relativ breit reflektiert wurde. Im Vergleich zu anderen methodischen Schritten fallen textkritische Überlegungen manchmal sehr (zu) ausführlich aus, so z. B. für Lk 10,38–42 (142–150). Leserunfreundliche Überlängen zeigen leider auch manche Fußnoten (z. B. 97f: FN 54; 104: FN 75; 117f: FN 118; 128f: FN 19; 182f: FN 86). Der entsprechende Raum hätte für die doch recht schmale Aufarbeitung der vielfältigen Verwendungsweisen von κύριος in griech. (und röm.) Literatur der Antike genutzt werden können, wobei v. a. an ökonomische und kultische Kontexte sowie an den Bereich der Herrscherverehrung zu denken ist.

Die von R. vorgelegte Studie wird durch eine Reihe von Appendices abgeschlossen, dazu gehört ein Stellenregister zu „Κύριος in the Gospel of Luke" (232–233), ein gesonderter Blick auf „Κύριος in Codex Bezae's Version of Luke" (234–236) und der kleine Beitrag „Κύριος and Lukan Miscellany" (237–240). Hinzu kommen eine Auswahlbibliographie (241–262), ein Stellen- (263–272) und ein Autorenregister (273–277).

Kenner der für das LkEv ausgesprochen breiten Forschungsliteratur werden in R.s Untersuchung auf wenig Überraschendes stoßen. Die oft wiederholte Grundthese, „that in the life of Jesus we can also see the God of Israel's presence and visitation to his people" (77; vgl. auch 104) war so oder so ähnlich schon häufiger zu lesen, vielleicht nicht in dieser ausgeprägten, dogmatischen Arbeiten nahen Zuspitzung. Ob R. seine eigene Beobachtung, dass nämlich „πατὴρ κύριος here in 10:21 serves as the counterpoint to χριστός κύριος in 2,11" (137) hinreichend ausgewertet hat, kann nach der Lektüre seiner Studie mit guten Gründen angefragt werden. Die Sensibilität für den spezifisch lk Wortgebrauch wird durch die Arbeit allerdings in besonderer Weise gefördert.

Fulda Christoph Gregor Müller

Kirchengeschichte

Mühlenkamp, Christine: **„Nicht wie die Heiden"**. Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit. – Münster: Aschendorff 2008. 232 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd. Kleine Reihe 3), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–402–10911–3

Unter dem Mt 6,7 nachempfundenen Titel, der vor dem Plappern beim Gebet warnt, versucht die Vf.in in ihrer 2006/07 der Kath.-Theol. Fak. in Münster vorgelegten Diss. den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Lebensart aufzuzeigen. Denn es soll nicht um die Darstellung von Dogma und Lehre, auch nicht von Ethik und Moraltheologie gehen, sondern allein um die durch konkrete Lebensführung sich vollziehende Abgrenzung der Christen von den Heiden (1). Dass sich die frühchristlichen Gemeinden schon sehr früh durch ein klar formuliertes Glaubensbekenntnis nicht nur von den Heiden, sondern auch von allen anderen spätantiken Religionen und Mysterienkulten abgegrenzt haben, sollte jedoch in seiner Bedeutung für die konkrete Lebensgestaltung nicht unterschätzt werden. Die Vermeidung von Unzucht und Götzendienst, die für die Vf.in die Hauptdemarkationslinie bezeichnen, die Christen und Heiden trennt, wird seit Paulus in frühchristlicher Zeit vehement dogmatisch und ethisch begründet. Christliche Lebensweise gründet im Glauben der Christen.

Nach einem Einleitungskap. (3–35), in dem die Fragestellung präzisiert, der Forschungsstand dokumentiert und die Quellen und Methoden der eigenen Arbeit reflektiert werden, behandelt Mühlenkamp Konturen und Beschreibungen der Grenze zwischen Christen und Heiden in der christlichen Literatur des 2. bis frühen 4. Jh.s. Die Zeitgrenze ist sinnvoll, denn spätestens nach der ‚Konstantinischen Wende' verliert die Abgrenzung von heidnischer Lebensart an Bedeutung, und dringlicher als die Unterscheidung vom heidnischen Ethos wird die Beobachtung der vom Evangelium vorgegebenen Normen in den eigenen Reihen.

Die eigentliche Darstellung M.s umfasst sieben Abschnitte, die – bis auf den letzten – plausibel erscheinen und in geschickter Weise Autoren (Tertullian, Clemens von Alexandrien), Orte (Karthago, Alexandrien) und literarische Gattungen (neben Kirchenschriftstellern auch Kirchenordnungen und Synodenentscheidungen) heranziehen. Der letzte (7.) Abschnitt (191–199) sammelt einige an sich durchaus interessante „weitere Beobachtungen" aus der Schrift *De aleatoribus*, dem *Alethes Logos* des Kelsos, dem Eingangskap. von Tertullians *De spectaculis* und von Irenäus, die M. nicht im Hauptstrang ihrer Darstellung unterbringen wollte. Die Quellengrundlage ist weit gespannt und ergiebig, übergeht aber auch zahlreiche einschlägige Texte. Mit Ausnahme von *Contra Celsum* wird z. B. Origenes so gut wie nicht herangezogen (nur noch jeweils ein Hinweis auf hom. in Is [81, Anm. 70] und

mart. 45 [75, Anm. 27, nicht 25]). Hauptquelle der Untersuchung sind die Schriften Tertullians, auf die sich zwei Drittel der Arbeit stützen.

Im ersten Abschnitt behandelt M. die „Felder", auf denen eine christliche Profilierung stattfinden musste: Beruf, Wirtschaft, Verwaltung, Schule, Militär, Theater, Ehe und Familie (37–69). Die differierenden Antworten auf die damit gegebenen Herausforderungen erläutert sie erwartungsgemäß im zweiten Abschnitt mit Tertullian (70/125), der wegen seiner genauen Schilderung der karthagischen Verhältnisse und ihrer minutiösen Kommentierung in der kirchengeschichtlichen Forschung als Hauptgewährsmann für das Profil einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 2. zum 3. Jh. gelten kann. Im dritten Abschnitt (126–141) werden die aus Tertullian zu rekonstruierenden (innergemeindlichen christlichen) Gegner dargestellt, in einem vierten Abschnitt (142–147) nicht zu überwindende Antagonismen zwischen Tertullian und seinen Gegnern beschrieben. Ein neues Feld eröffnet sich im fünften Abschnitt (148–167), in dem Clemens von Alexandriens zukunftsträchtige Lösungen vorgestellt werden, die zeigen, wie eine gebildete großstädtische Oberschicht christliche Lebensgestaltung verwirklichen kann. Der sechste Abschnitt (168–190) behandelt Kirchenordnungen in der *Didache, Traditio Apostolica* und *Didaskalia* sowie die einschlägigen *Canones* der Synoden von Elvira, Arles und Ankyra. Der siebte Abschnitt schließlich bietet die schon erwähnten Ergänzungen.

Entgegen der Auffassung der Vf.in, die „Frage nach der Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft" sowie „nach dem Charakter und der Umsetzung der Grenze zwischen Christentum und Heidentum" sei „bisher nicht entsprechend untersucht worden" (12f), gibt es nach Meinung des Rez. wenige Felder der Kirchengeschichte, die samt ihren methodischen Voraussetzungen so sorgfältig erforscht worden sind wie Ethos und Praxis der frühchristlichen Gemeinden. M. ist selbstverständlich die einschlägige Literatur bekannt, sie ist allerdings der Auffassung, dass mit Ausnahme von R. M. Grant und C. Markschies in den zahlreichen Untersuchungen, die ihr Thema streifen, zu sehr „die Entwicklung der christlichen Lehre" dominiert. Auch Studien über das Verhältnis von Christentum und Staat sind ihrer Meinung nach „überwiegend theologie- und geistesgeschichtlich ausgerichtet" und berücksichtigen nicht die „Lebenswirklichkeit in den antiken Städten, v. a. in den Städten der Provinz" (12f). Dass neben anderen G. Schöllgen solche Defizite unterstellt werden, verwundert (zutreffender wird Schöllgen in dem Bericht über den Stand der Forschung beurteilt, 14f). Prototyp einer korrekten Beurteilung der christlichen Lebensweise ist für M. der liberale französische Theologe C. Guignebert, der schon zu Beginn des 19. Jh.s in klarsichtiger Weise das Bild einer ständig verfolgten Kirche relativiert und zu einer zutreffenderen Beachtung des antiheidnischen polemischen Charakters der frühchristlichen Quellen gefunden haben soll. (In der Tat stellt sich Guignebert gegen alle gängigen traditionellen kirchengeschichtlichen Lehrmeinungen. So bestreitet er z. B. in einer groß angelegten Studie über den Primat des römischen Bischofs in monografischer Breite den Aufenthalt des Petrus in Rom [La Primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome, Paris 1909, 137/202]). Aber haben alle anderen Kirchenhistoriker die fundamentalen Forderungen kritischer Geschichtsschreibung missachtet?

M. hat sich in ihrem Einführungskap. in einer für eine Diss. bemerkenswerten Sorgfalt und Ausführlichkeit mit den Voraussetzungen für die Durchführung und das Ziel ihrer eigenen Forschung auseinandergesetzt. Hingewiesen sei z. B. auf die genaue semantische Klärung von „Götzendienst" (*eidololatria)* und „Unzucht" (*porneia*) (32–35), an denen sie die Grenze zwischen heidnischer und christlicher Lebensgestaltung vornehmlich festmacht. Auch wenn der Rez. ihrer Beurteilung des Forschungsstandes, welche die Originalität der eigenen Arbeit sichern soll, nicht in allem zu folgen vermag, sei doch der Rang der glänzend geschriebenen und lesenswerten Arbeit nachdrücklich unterstrichen. Dass über das Berufs- und Wirtschaftsleben, die Handwerksberufe, den Handel, über Lehrer und Soldaten, die Bekleidung öffentlicher Ämter, den Besuch von Schauspielen, die Problematik von idololatrisch infizierten Familienfeiern, über das Problem von Heirat und Wiederverheiratung, über die Möglichkeit der christlichen Integration von Kunsthandwerkern, die gezwungen sein können, mythologische Inhalte abzubilden, sowie Weihrauchhändlern, über die Akzeptanz oder Ablehnung des Soldatenstandes, die Beteiligung an Magistraten und feierlichen Umzügen, über das Ehe- und Mischehenproblem usw. keine neuen Tatsachen zu Tage gefördert werden können, ist das eine; das andere ist die gelungene und so noch nie erfolgte Zusammenschau der bisher vorgetragenen Beobachtungen und ihre Einfügung in eine geschickt gewählte Fragestellung durch die Vf.in.

M. hat zutreffend erkannt, dass sich die typische christliche Lebensgestaltung nur schwer an der Beschreibung einzelner Verhaltensweisen im Alltag und am Vergleich heidnischer und christlicher Bewertung von Speisen, Kleidung, Schmuck, Körperpflege, Freizeitgestaltung, Sport, Theater und anderen Alltagsbetätigungen festmachen lässt. Vielmehr sind Götzendienst und Unzucht die entscheidenden Kriterien, die den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Lebensgestaltung ausmachen. Im letzten Abschnitt bespricht M. – wie bereits erwähnt – die Schrift *De aleatoribus* eines unbekannten Verfassers am Beginn des 3. Jh.s. Was der christliche Autor über die moralische Verwerflichkeit des Würfelspiels zu sagen vermag, übertrifft in keiner besonderen Weise die warnenden Bedenken heidnischer Autoren. Aber der christliche Autor begnügt sich nicht mit der moralischen Verurteilung, sondern konstruiert einen Zusammenhang zwischen dem Würfelspiel und dem heidnischen Patron aller Würfelspieler, dem Gott Palamedes, einen Zusammenhang, der wahrscheinlich falsch ist, aber die Lasterhaftigkeit des Würfelspiels wegen seiner idololatrischen Konnotation auf eine neue Ebene der Verruchtheit hebt. Die Verwerflichkeit des Götzendienstes ist unbestritten. Aber was alles gehört zum Götzendienst? Darüber ließ sich christlicherseits trefflich streiten (192–194). Das hat M. glänzend analysiert und damit der Fülle von Einzelbeobachtungen einen zuverlässigen Bewertungsindikator gegeben. Natürlich ergeben sich noch viele Fragen im Detail. Beim Götzenopferfleisch z. B. bleibt unklar, was alles unter diese Kategorie fällt und ob es in der Spätantike überhaupt Fleisch gab, das idololatrisch ‚keimfrei' war. Es gab keine säkularisierten Schlachthöfe, und die Tötung eines jeden Haustieres besaß einen religiösen Hintergrund (wie N. Himmelmann aufgezeigt hat). Aber insgesamt ließen sich unter dem Oberbegriff „Götzendienst" eine Vielzahl von Verhaltensweisen subsumieren, an denen der Unterscheid zwischen heidnischer und christlicher Lebensart verdeutlicht werden kann – wobei christlicherseits natürlich strittig blieb, wie weit oder eng der Begriff Götzendienst zu fassen ist und was alles als idololatrisch angesehen werden muss (142f). Hier gab es von M. so genannte „Grauzonen", die von Tertullian und seinen christlichen Gegnern, aber auch von Tertullian und Clemens von Alexandrien unterschiedlich bewertet und von Laxisten und Rigoristen verschieden weit oder eng gefasst wurden.

Das gilt auch für die Unzucht, deren harter Kern, der außereheliche Geschlechtsverkehr, nicht nur von Tertullian, sondern auch von allen Kirchenschriftstellern und wahrhaften Christen in frühchristlicher Zeit abgelehnt wurde (143f) – ein gravierendes und auffälliges Unterscheidungsmerkmal zwischen heidnischer und christlicher Lebensart in der spätantiken Gesellschaft. Was alles im Vorfeld und zur Vermeidung von Unzucht zu beachten ist, welchen Stellenwert Mode, Schmuck, Gastmähler und vieles andere mehr haben dürfen, darüber finden sich bei Tertullian und Clemens ausführliche Beschreibungen, die von M. zu einem anschaulichen Bild frühchristlicher Lebensart zusammengefügt werden. Unter dem Begriff der *necessitas* erörtert sie zudem den wohl nie zu vermeidenden Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, der auch einen ernsthaften Christen zwang, Kompromisse einzugehen – wollte er nicht aus dieser Welt auswandern und Mönch werden (144–147).

In einer knappen Schlussbetrachtung (201–205) skizziert die Vf.in erneut als Ergebnis der ausgewerteten Quellen „die Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft". Noch einmal wird die durch Götzendienst und Unzucht markierte Grenze zwischen christlichem und heidnischem Verhalten unterstrichen und die innere Verbindung zwischen Idololatrie und sexueller Freizügigkeit aufgezeigt. Der durch die Taufe begründete Status des Christen verlangte nach einer Absage an die heidnische *pompa diaboli,* die nicht nur durch eine geistige Distanzierung, sondern durch die praktische Lebensführung im Alltag verwirklicht werden musste. Innerhalb dieses Grundkonsenses gab es nicht unerhebliche Unterschiede, die M. am Rigorismus des Tertullian, an den gut begründeten Kompromissen seiner Widersacher, den luxuskritischen Ratschlägen des Clemens von Alexandrien – die allerdings nur für eine finanziell unabhängige und nicht zur Arbeit für den Lebensunterhalt genötigte Oberschicht galten – und der pragmatischen Regelung von Konfliktpunkten auf den frühchristlichen Synoden festmacht. Obsiegt hat nach M. eine mittlere Position, die ein Netzwerk von interpersonalen Beziehungen ermöglichte, das eine Ausbreitung des Christentums begünstigte. Abgrenzung erfolgte auf kultisch-religiösem, weniger auf moralischem Gebiet, auf dem sich die christliche Gemeinde um eine gewisse Überbietung der bereits in der heidnischen Ethik grundgelegten moralischen Verhaltensweisen bemühte. Man sollte bei diesen an sich hilfreichen Differenzierungen aber nicht verschweigen, dass in der Ehe- und Familienethik mit der Forderung nach lebenslanger ehelicher Treue von Frauen und Männern und dem absoluten Lebensrecht der Kinder – auch der ungeborenen – von der Kirche ein Ethos gefordert wurde, das der paganen Beurteilung und Praxis kompromisslos entgegenstand. Die kirchlichen Führer haben hier, ohne auf missionarische Opportunität Rücksicht zu nehmen, an klaren Forderungen festgehalten. Die frühchristlichen Auseinandersetzungen um Buße und Sündenvergebung zeigen, wie unnachgiebig, aber auch mühsam an diesem Punkt die Grenze zwischen christlichem und heidnischem Verhalten verteidigt werden musste.

Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Stellen- und Sachregister (206–232) runden die sorgfältig gestaltete Studie ab, deren Wert weniger in der Erschließung neuer Quellen als vielmehr in der sachgerechten und einfühlsamen Auswertung des Materials auf das gestellte Thema hin liegt. M. zeichnet ein genaues, detailreiches, nüchternes Bild frühchristlicher Gemeinden, das die Verwirklichung der vom Evangelium geforderten christlichen Lebensgestaltung in ihrer ganzen Bandbreite aufzeigt. Die Darstellung besitzt etwas vom Charme der meisterlichen Beschreibungen frühchristlichen Lebens bei G. Bardy, „Menschen werden Christen" oder R. L. Wilken, „Der Geist des frühen Christentums". Es ist zu hoffen, dass nach der gelungenen Diss. weitere kirchengeschichtlich-patrologische Beiträge der Vf.in erscheinen werden.

Bonn Ernst Dassmann

Kaufmann, Thomas: **Geschichte der Reformation.** – Frankfurt a. M. / Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2009. 954 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–458–71024–0

Was Thomas Kaufmann unter dem lapidaren Titel „Geschichte der Reformation" auf über 700 Textseiten schildert, ist im Wesentlichen die lutherisch geprägte Reformation in Deutschland vom Ablassstreit bis zum Augsburger Religionsfrieden. Nicht anders hatte Ranke seinen Gegenstand umrissen. Darf man, kann man im Zeitalter der transnationalen und globalen Historiographie und einer fortgeschrittenen Konfessionalisierungsforschung Reformationsgeschichte noch so schreiben? Müsste eine zeitgenössische Überblicksdarstellung nicht viel weitere geographische und chronologische Horizonte ausleuchten, wie dies Diarmaid MacCulloch mit „Europe's House Divided" (London 2003) vorgeführt hat?

K. belehrt seine Leser eines Besseren. Seine Abgrenzung des Gegenstandes ist nicht etwa der Konvention oder überholten nationalen oder konfessionellen Perspektiven geschuldet, sondern einem präzise gefassten Reformationsbegriff. Reformation definiert er als „Prozess der theologischen Infragestellung, der publizistischen Bekämpfung und der gestaltenden Veränderung des überkommenen Kirchentums" (21). Neben der unbestreitbaren Besonderheit der Reformation im Reich mit ihren politischen Rahmenbedingungen ist es der deutliche, in der Durchführung überall durchgehaltene Akzent auf Fragen der Kommunikationsgeschichte und insbes. der volkssprachlichen Publizistik, der die Begrenzung auf Deutschland angemessen erscheinen lässt. Und das Verständnis der Reformation als „Veränderung des überkommenen Kirchentums" legt es nahe, sie erst mit dem Ablassstreit – Luthers Biographie vor 1517 und seine „reformatorische Wende" sind nur Voraussetzungen der Reformation – beginnen und mit der rechtlichen Sanktionierung dieser kirchlichen Umgestaltung im Religionsfrieden von 1555 enden zu lassen.

Bei alledem bedenkt und behandelt K. da, wo dies erforderlich ist, auch die Entwicklungen in anderen europäischen Ländern. Besondere Aufmerksamkeit widmet er der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen MA und Reformation (v. a. 24–30). Dabei beharrt er mit guten Gründen auf dem Epochencharakter der Reformation, lehnt aber zugleich eine Abtrennung des Reformationszeitalters als einer eigenen historischen Periode von der Frühen Neuzeit ab. Mit kompakten Ausblicken auf die Entstehung spezifischer Konfessionskulturen (702–709) und auf die übrigen europäischen Reformationen (711–719) wird abschließend der Horizont für weiterführende Fragestellungen geöffnet.

Als Kirchenhistoriker geht K. vom Primat religiöser und theologischer Faktoren im Reformationsgeschehen aus, ohne indessen die sozialen, politischen, wirtschaftlichen und mentalitätsgeschichtlichen Aspekte zu vernachlässigen. Seine Darstellung der Reformation im Reich folgt in großen Zügen der Chronologie. Dabei unterscheidet er drei Perioden: erstens den Ablassstreit von 1517 bis zum Wormser Edikt 1521; zweitens die Periode der vielgestaltigen Aneignung der reformatorischen Impulse Luthers von 1521/22 bis zum Augsburger Reichstag von 1530 (bei grundsätzlicher Anerkennung des Zäsurcharakters des Jahres 1525); und drittens die Periode der institutionellen Etablierung der Veränderungen bis zum Religionsfrieden von 1555. Innerhalb dieses chronologischen Rahmens ist dann häufig einer sachlichen Gliederung der Vorzug gegeben. Die Darstellung verbindet Strukturgeschichte und Ereignisgeschichte und hebt immer wieder einzelne Exempel, Personen und Schriften zu näherer Analyse heraus. Auch die dem Bd. beigegebenen Abbildungen sind durchweg nicht als Buchschmuck, sondern als Material historischer Analyse gedacht, was sich in ihrer teilweise unkonventionellen Auswahl niederschlägt.

Die große Stärke des Buches liegt darin, dass es in der Tiefe begreiflich macht, wie „Reformation" im Einzelnen funktionierte. Insofern bietet es mehr und anderes als eine bloße Sammlung bekannter Tatsachen. Im Gegenteil, manche vertrauten Daten und Anekdoten fehlen oder werden vergleichsweise knapp abgehandelt, Anderes, zum Teil weniger Bekanntes, wird dagegen ausführlich erörtert. Dabei ist durchweg das Interesse an den konkreten Mechanismen und Zusammenhängen der reformatorischen Umgestaltung und insbes. an den dahinterstehenden Kommunikationsprozessen, ihren verschiedenen Akteuren, Medien und Rezipienten leitend. Nach und nach entsteht ein lebensvolles Bild davon, wie die reformatorischen Impulse in den verschiedenen Territorien, Ständen und Milieus des frühneuzeitlichen Reichs aufgenommen, umgeformt und weitergegeben wurden, was ihnen Plausibilität verlieh und was ihnen an Widerständen begegnete. Neben dem letztlich siegreichen Hauptstrom der obrigkeitlichen, volkskirchlichen Reformationen, die den Protestantismus davor bewahrten, zur weltfernen Sekte zu werden, kommen die verschiedenen Vertreter und Modelle einer radikalen „Generalreformation" zu Wort, und auch den Gegnern und den „Verlierern" der Reformation wird die angemessene Aufmerksamkeit gewidmet.

Auswahl und Disposition des Stoffes sind mitunter eigenwillig, so wenn ausgerechnet Wittenberg (1521/22) und Zürich als Beispiele gelungener Stadtreformationen vorgeführt werden (379–411). Trotzdem oder gerade deswegen gelingt es dem Vf., luzide die Gesprächszusammenhänge und die Kommunikations- und Meinungsbildungsprozesse nachzuzeichnen, die zu den unterschiedlichen Aneignungs- und Transformationsgestalten der reformatorischen Theologie und den ebenso unterschiedlichen Reaktionen darauf führten.

Konsequent werden die von Protagonisten und Anhängern der Reformation verbreiteten legitimatorischen Selbststilisierungen und die darauf beruhenden Deutungen der späteren protestantischen Historiographie analysiert und dekonstruiert. Demgegenüber erscheint es bemerkenswert, dass die großen Debatten, zentralen Thesen und einflussreichen Theoriekonzepte der neueren reformationsgeschichtlichen Forschung kaum jemals erwähnt, geschweige denn umfänglich thematisiert werden. Gleichwohl ist die Darstellung auf der Höhe der Forschung und bezieht unaufgeregt klare Positionen: So unternahm Luther seine Romreise im Spätherbst 1511 im Auftrag von Staupitz; bei seiner sog. „reformatorischen Wende" spielten ein singuläres Erkenntniserlebnis anhand von Röm 1,17 und eine längere theologische Entwicklung zusammen; die Ablassthesen wurden wirklich an der Schlosskirche und vielleicht auch anderen Kirchen Wittenbergs angeschlagen; bei den sog. „Wittenberger Unruhen" handelte es sich in Wahrheit um eine geordnete Stadtreformation. Wo groß angelegte Darstellungen wie diejenige McCullochs die Weite der Perspektive nicht selten mit Lücken und Fehlern im Detail erkaufen müssen, geht die thematische Konzentration hier mit einer bis ins Einzelne reichenden Präzision einher.

Der umfangreiche Anhang des sorgfältig lektorierten Buches enthält die Anmerkungen, die Bibliographie und ein Personen-, Orts- und Sachregister. Dazu kommen als weitere, für eine fachlich nicht vorgebildete Leserschaft hilfreiche Beigaben eine Sammlung von Biogrammen, ein Glossar (hier wäre ein zusätzliches Lemma „Bulle" wünschenswert gewesen) und eine Zeittafel.

Nicht jeder Leser wird mit allen Entscheidungen und Urteilen des Vf.s im Einzelnen einverstanden sein. So wäre – durchaus im Rahmen der vom Vf. vorgenommenen Schwerpunktsetzung – eine stärkere Einbeziehung der Reformation in der deutschsprachigen Schweiz und in den (nördlichen) Niederlanden denkbar gewesen – beides Gebiete, die formal noch zum Reich gehörten und die dem ober- bzw. niederdeutschen Kommunikationsraum angeschlossen waren. Am Beispiel der Eidgenossenschaft hätten über Zwingli (393–397, 519–541 passim, 565–567, 595–597), die Zürcher Reformation (392–411) und das Schweizer Täufertum (547–552) hinaus die Mechanismen der politischen Bündnisbildung und der Befriedung durch konfessionelle Partikularisierung im Zweiten Kappeler Landfrieden vorgeführt werden können, am Beispiel der Niederlande über das Fanal der Münsteraner Täuferherrschaft (635–642) hinaus die Morphologie einer grundständigen täuferischen Reformation unter dem Druck einer altgläubigen Landesherrschaft. Für solche Desiderate wird der Leser indessen durch unterhaltsame und instruktive Einblicke wie in den Kap.n über „Aktions- und Inszenierungsformen in der frühreformatorischen Bewegung" (320–364) oder „Wandlungen im Kleinen – Reformation der Alltagswelt" (429–481) entschädigt. Dem überzeugenden Gesamteindruck tun sie ohnehin keinen Abbruch. Mit dem vorliegenden Buch hat Thomas Kaufmann ein Standardwerk geschaffen, das sowohl interessierten Laien als fundierte Einführung wie auch Kundigen zur vielfältigen Anregung dienen kann.

Marburg Wolf-Friedrich Schäufele

Beutel, Albrecht: **Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung**. Ein Kompendium. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 272 S. (UTB, 3180), kt € 19,90 ISBN: 978–3–8252–3180–4

Die Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung hat sich mit der Aufklärung lange schwer getan. Dabei spielten aktuelle theologische Konjunkturen mit den nachwirkenden Denunziationen v. a. des 19. Jh.s zusammen. Erst in neuerer Zeit ist ein verstärktes Interesse an dieser für die Moderne formativen Periode zu verzeichnen, und inzwischen hat sich neben der schon länger florierenden literaturwissenschaftlichen und philosophiegeschichtlichen auch eine beachtliche theologische Aufklärungsforschung entwickelt. Gleichwohl sind immer noch Rückstände aufzuholen. So war man für einen Überblick über die theologische Aufklärung in Deutschland bis vor wenigen Jahren auf die immer noch lesenswerten, aber auch teilweise überholten Darstellungen von Karl Aner, Horst Stephan und Emanuel Hirsch angewiesen. Seit 2006 liegt nun endlich eine moderne Gesamtdarstellung aus der Feder von Albrecht Beutel vor, der mit seiner mustergültigen Spalding-Edition und weiteren Arbeiten der theologischen Aufklärungsforschung wesentliche Impulse gegeben hat. Binnen Kurzem hat sich das Buch als Standardwerk etabliert. In der ersten Auflage war es als Lieferung des seit 1961 erscheinenden Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte" unter dem Titel „Aufklärung in Deutschland" herausgekommen. Der hier anzuzeigende UTB-Bd. ist ein – abgesehen vom Vorwort – unveränderter Nachdruck des ursprünglichen Handbuch-Beitrags; gegenüber der weiterhin lieferbaren Erstauflage ist er deutlich preisgünstiger.

Während in den Kolumnentiteln der ursprüngliche Buchtitel stehengeblieben ist – die Seitenzählung wurde angepasst –, firmiert der Bd. nun unter dem Obertitel „Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung". Diese Neuformulierung ist etwas unglücklich. Denn das Schwergewicht der Darstellung fällt nicht auf die Kirchengeschichte im Allgemeinen – so sehr auch hier alles Wesentliche in meisterhafter Konzentration zur Sprache kommt –, sondern auf die Geistes- und Theologiegeschichte, und auch wenn wiederholt Seitenblicke auf England, Frankreich und die Niederlande geworfen werden, so steht doch eindeutig Deutschland im Mittelpunkt des Interesses. Dabei wird die theologische Aufklärung im lutherischen und reformierten Protestantismus wie auch die katholische Aufklärung berücksichtigt; nicht eigens thematisiert wird die jüdische Aufklärung (Haskala).

Der Bd. besticht durch seine luzide Gliederung. Er ist unterteilt in drei Hauptteile mit insgesamt 13 Kap.n in 51 Paragraphen. Am Anfang steht eine grundsätzliche Verständigung über den Terminus „Aufklärung" und seine Verwendung als geschichtsphilosophisches Postulat und historische Epochenbezeichnung. Auch in der weiteren Durchführung hält sich das Interesse an etymologischer Ableitung und definitorischer Klärung der wichtigsten zeitgenössischen und Forschungs-Termini durch. Über das rein antiquarische Interesse hinaus werden damit erhellende Durchblicke durch die Forschungsgeschichte eröffnet und die gerade im Bereich der Aufklärung oft dringend erforderlichen konzeptuellen Problematisierungen geleistet; besonders hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Klärungen der Begriffe „Übergangstheologie" (96–98), „Neologie" (112), „Rationalismus" (151f) und „Supranaturalismus" (167) sowie „Religion" (241).

Dabei zeigt sich B. jedem falschen Schematismus abhold. Die eingebürgerten Phasen- und Richtungsbezeichnungen wie „Übergangstheologie", „Neologie" und „Rationalismus" will er nicht als „distinkte Wesensbestimmungen" verstehen, sondern „heuristisch-pragmatisch" gebrauchen (27). Das schließt auch die Abkehr von

starren diachronen Ablaufschemata ein. Tatsächlich haben sich die so bezeichneten Phänomene zeitlich wie sachlich vielfach überlappt. Dieser Einsicht folgend, kann B. etwa den theologischen Rationalismus weiter fassen als gewöhnlich; er versteht darunter nicht allein eine von Kants Transzendentalphilosophie abhängige Richtung der Spätzeit ab 1790, sondern „ein durchgehendes Strukturmoment der Aufklärung [...], das sich in einzelnen Figuren dann auch verselbständigen konnte" (151). Dementsprechend kann man von einem „vorkantischen Rationalismus" sprechen, dem etwa Hermann Samuel Reimarus zuzurechnen wäre.

Der erste Hauptteil der Darstellung („Horizonte") zeichnet zunächst in sieben Paragraphen, die die verschiedenen Sektoren des politisch-gesellschaftlichen und geistigen Lebens der Zeit abschreiten, in einer wesentlich strukturgeschichtlichen Darstellung das „Profil der Epoche". Durch die konzentrierte Form der Darstellung treten die wichtigsten Linien deutlich hervor. Doch auch Minderwichtiges fehlt nicht, wenngleich mitunter stichwortartig verkürzt oder an unerwarteter Stelle.

Als „Voraussetzungen" der Aufklärung werden sodann, immer noch im ersten Hauptteil, neben der westeuropäischen Religionsphilosophie auch Renaissance und Humanismus, das Konfessionelle Zeitalter und der Pietismus sowie der Sozinianismus behandelt. Schon hieran wird deutlich, dass eine sachgemäße Wahrnehmung von Wesen und Werden der Aufklärung sich nicht von den zeitgenössischen und von der späteren Historiographie klischeehaft kolportierten Abgrenzungen und Feindbildern den Blick für die zahlreichen Kontinuitäten zwischen diesen geschichtlichen Phänomenen verstellen lassen darf. Durch das ganze Buch hindurch ist es B. um den Aufweis solcher lange verkannter Zusammenhänge und Wechselbeziehungen zu tun. Besonderen Wert legt er auf die Verbindungslinien zwischen Pietismus und Aufklärung. So begegnet der Pietismus hier sogar zweimal: einmal eher konventionell als Voraussetzung der Aufklärung in § 13.2, das andere Mal in kühner Zuspitzung als „religiöse Spielart der Frühaufklärung" in § 17. Was den oft behaupteten Einfluss des Sozinianismus auf die Aufklärung betrifft, meldet B. hingegen mit guten Gründen Zweifel an.

Den Schwerpunkt der Darstellung bildet der zweite Hauptteil zu den „Erscheinungsformen" der theologischen Aufklärung. Dabei handelt es sich um einen sachlich geordneten Katalog von deren wichtigeren Vertretern, die – nach einem einleitenden Überblick über die Gesamtcharakteristika der jeweiligen Richtung – nacheinander jeweils mit einer kurz gefassten Biographie und einem Überblick über ihr Denken anhand ihrer Hauptwerke vorgestellt werden. In der Anordnung orientiert sich B. an den eingeführten Klassifikationsschemata, die er an entscheidenden Punkten innovativ abwandelt. So präsentieren die ersten drei Kap. des zweiten Hauptteils die Exponenten der theologischen Aufklärung innerhalb des Protestantismus in einem Dreischritt von „Frühformen" über die Neologie bis zum Rationalismus. Unter den Frühformen findet sich, wie bereits erwähnt, auch der Pietismus eingereiht. Zutreffend benennt B. fünf frühaufklärerische Charakteristika des Pietismus und alteriert damit die überkommene Entgegensetzung von Pietismus und Aufklärung; als Gesamterklärung wird die Ableitung aus der Aufklärung dem Pietismus freilich ebenso wenig gerecht wie eine einlinige Herleitung aus der mittelalterlichen Askese oder dem mystischen Spiritualismus. Im Übrigen werden unter den Frühformen der Aufklärung die Physikotheologie, die sog. Übergangstheologie (mit Buddeus, Walch, Pfaff und Mosheim) und der davon unterschiedene theologische Wolffianismus (mit Baumgarten) abgehandelt. Unter den Neologen unterscheidet B. – ebenso wie später unter den Rationalisten – kirchliche und akademische Vertreter und behandelt in diesem Zusammenhang auch die sog. Volksaufklärung. Das Kap. zum Rationalismus erhält sein besonderes Profil durch die bereits erwähnte Unterscheidung eines vor- und eines nachkantischen Rationalismus. Dabei sind unter dem vorkantischen Rationalismus auch Personen wie Johann Konrad Dippel subsumiert, die sonst gewöhnlich dem Radikalpietismus zugerechnet werden. Innerhalb des Rationalismus-Kap.s wird schließlich auch der Supranaturalismus behandelt.

Ein eigenes Kap. ist der katholischen Aufklärung gewidmet, die mit einer zeitlichen Phasenverschiebung erst um 1730 einsetzte, aber noch bis in die Mitte des 19. Jh.s nachwirkte. B. sieht in ihr mit der neueren Forschung eine genuine konfessionelle Anverwandlung aufklärerischer Motive, die sich praktisch v. a. im Ausbau eines absolutistischen Staatskirchentums (namentlich in Bayern und Österreich), in episkopalistisch gestimmten kirchlichen Reformbestrebungen und in einer zeitgemäßen Umformung der katholischen Universitätstheologie niedergeschlagen habe.

Als Beispiel für die von der Aufklärung beförderte und geforderte Individualisierung der Religion im Sinne eines Privatchristentums stellt B. in einem besonderen Kap. „Individuationen" Lessing vor, überraschenderweise aber auch den in der Theologiegeschichte sonst nicht berücksichtigten Lichtenberg – ein hübsches Fündlein des Autors und nach dessen eigener Auskunft ein Ergebnis seiner echt lichtenbergschen „Andacht zum Unbedeutenden". Ebenfalls eine Überraschung bildet die Einordnung der „religiösen Antirationalisten" Hamann, Lavater und Matthias Claudius in dieses Kap.; sie verdankt sich der Tatsache, dass sich die genannten Autoren als „aufgeklärte Aufklärungskritiker" bei aller inhaltlichen Gegnerschaft selbstverständlich aufklärerischer Argumentations- und Kommunikationsstrukturen bedienten.

Ein eigenes Kap. behandelt schließlich die „Metamorphosen" und Nachwirkungen der Aufklärung seit dem letzten Drittel des 18. Jh.s. Derartige Umformungen findet B. bei Herder und Kant, aber etwa auch im Deutschen Idealismus bei Fichte und in der Frühromantik, für die hier v. a. Schleiermacher steht.

Der dritte Hauptteil des Buches ist den „Niederschlägen" der Aufklärung gewidmet. In systematischem Durchgang durch die verschiedenen Disziplinen der wissenschaftlichen Theologie und die verschiedenen Bereiche des kirchlichen Lebens (wie Kirchenverfassung, Liturgie, Predigt und Unterricht) werden hier die entscheidenden, bis heute fortwirkenden Modernitätsimpulse der Aufklärung aufgespürt. Nicht zuletzt veränderte sich unter dem Einfluss der Aufklärung die Agenda der theologischen Debatten, auf der jetzt erstmals das Religionsthema erschien; weitere Debatten wurden v. a. um die Anthropologie und um die Möglichkeit kirchlicher (Re-)Unionen geführt. Ebenfalls unter die „Niederschläge" der Aufklärung ist das abschließende Kap. „Konflikte" gerückt, in dem der spätorthodoxe bzw. spätpietistische Widerspruch gegen die Aufklärung am Beispiel von Johann Melchior Goeze und Johann Heinrich Jung-Stilling (der freilich auch als „aufgeklärter Aufklärungskritiker" hätte behandelt werden können) exemplarisch vorgeführt wird; außerdem kommen hier die verschiedenen Lehrstreitigkeiten der Zeit und der vergebliche Versuch der kirchenpolitischen Eindämmung der Aufklärung durch das Woellnersche Religionsedikt zur Sprache.

Mit seinem Buch über die Aufklärung hat B. ein Standardwerk geschaffen, das für jede Beschäftigung mit der Thematik grundlegend bleibt. Über die kompendienartige Zusammenstellung des Stoffes hinaus bietet es mit seinen Periodisierungs- und Klassifizierungsvorschlägen Anregungen für die weitere Forschung. Trotz der gebotenen Kürze ist die Darstellung materialreich und stilistisch glänzend formuliert. Die ausführlichen Literaturhinweise sind wertvoll, wenngleich noch auf dem Stand von 2006 (z. T. sind mittlerweile erschienene Bücher noch als „im Druck" angekündigt). Mit Ausnahme der Hauptfiguren sind die Vornamen von Personen leider oft abgekürzt und nur über das Register zu ermitteln. Der Bd. ist sorgfältig lektoriert; nur zwei Fehler sind stehengeblieben: Im Titel der Qualifikationsschrift von Christian Wolff muss es „universali" statt „universalis" heißen (105), und der Titel der Enzyklopädie von Andreas Hyperius lautet: „De recte formando (nicht: informando) theologiae studio" (209).

Marburg Wolf-Friedrich Schäufele

Wolf, Hubert: **Papst und Teufel**. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich. – München: C. H. Beck 2008. 360 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–406–57742–0

Mit der Archivöffnung des Jahres 2006 sind alle Akten des vatikanischen Geheimarchivs aus dem Pontifikat Pius' XI. bis zu seinem Tod am 10. Februar 1939 der Forschung zugänglich gemacht worden. Damit ist auch die historische Untersuchung über das Verhältnis von Papst und römischer Kurie zum nationalsozialistischen Deutschland und zu der 1933 einsetzenden Judenverfolgung auf eine neue Grundlage gestellt. Die hier anzuzeigende Publikation des Münsteraner Kirchenhistorikers Hubert Wolf widmet sich dieser Thematik in einem fünffachen Zugriff.

Das erste Kap. „Das Böse neutralisieren? Vatikanische Diagnosen und Rezepte für Deutschland (1917–1929)" (27–93) wirft einen informativen Blick auf die römische Sicht der religiös-kirchlichen Angelegenheiten in der Weimarer Republik und dokumentiert die Wahrnehmung Deutschlands durch den Nuntius Eugenio Pacelli, den späteren Pius XII. Der Nuntius sah sich angewiesen, eine umfassende Korrektur des deutschen Staatskirchenrechts nach den Prinzipien des neuen zentralistischen Kirchenrechts von 1917 herbeizuführen, um möglichst jeden staatlichen Einfluss bei der Ernennung der Bischöfe und Pfarrer zu beseitigen. Ein weiterer zentraler Punkt, der beanstandet wurde, war der nach römischer Auffassung mangelhafte, weil zu wenig neuscholastisch ausgerichtete theologische Unterricht an den deutschen Universitätsfakultäten und deren zu große Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie (40f). Pacelli selber konzentrierte sein Interesse in innerkirchlichen Fragen v. a. auf die Rekrutierung des kirchlichen Führungspersonals (54–65), die katholischen Laien, die es vor den Herausforderungen und Gefährdungen (Unsittlichkeit in Kino, Mode usw.) der Moderne zu bewahren galt (70–75), und auf die katholische Zentrumspartei, die er bei allen Vorbehalten positiv einschätzte, wobei er sich durch die Wahl seines langjährigen Vertrauten Ludwig Kaas zum Vorsitzenden des Zentrums eine stärkere Berücksichtigung römisch-kurialer Interessen erhoffte (76–85). Besonders aufschlussreich ist Pacellis Charakterisierung des deutschen Episkopats. Der Nuntius vermochte in zahlreichen Bischöfen, wie insbes. in Kardinal Bertram, „nichts anderes als Staatsbischöfe" zu sehen, und er unterstellte ihnen eine „latente Tendenz, die Interessen Deutschlands und ihrer jeweiligen Ortskirche über die Interessen des Papstes beziehungsweise der Gesamtkirche zu stellen" (58). Das widersprach seiner Vorstellung, die Bischöfe als päpstliche Befehlsempfänger zu verstehen, „die sich durch kindliche Ergebenheit gegenüber dem Heiligen Vater auszuzeichnen hatten" (87). Abhilfe sollte eine entsprechende Bischofsernennungspolitik schaffen, welche Kandidaten den Vorzug gab, die an Jesuitenhochschulen oder Jesuitenfakultäten, vorzugsweise der Gregoriana in Rom, ihre Ausbildung erhalten und an diesen Hochschulen die richtige Theologie studiert hatten (vgl. 61f Pacellis Charakterisierung des Mainzer Bischofs Hugo). Nach diesen Vorstellungen setzte Pacelli Bischof Preysing, seinen Vertrauensmann, in Berlin durch (65–70). Die Konsequenz, mit der Pacelli während seiner Nuntiaturzeit in Deutschland das Programm eines kirchlichen Zentralismus vertreten hat, kontrastiert mit der Feststellung, dass ihm die deutsche Kultur der Weimarer Zeit, aber auch die Beteiligung der Ortskirchen bei der Bischofsbestellung oder der deutsche Laienkatholizismus mit seinem eigenständigen Vereinswesen weitgehend fremd geblieben sind (86f). Bleibend beeindruckt war der Nuntius hingegen von Tugenden wie Pünktlichkeit, Ordnungssinn und Zuverlässigkeit; prägend scheint v. a. die päpstliche Friedensinitiative von 1917 gewesen zu sein, die Pacelli zu vertreten hatte und deren Scheitern ihn offenbar von der Notwendigkeit der absoluten Neutralität des Heiligen Stuhls in politischen und militärischen Konflikten überzeugte (48–54, 91). Nicht eigentlich überraschen kann, dass nach dem bisherigen Kenntnisstand der Antisemitismus in Pacellis Nuntiaturberichten „nur eine geringe Rolle" (91) spielt und der Nuntius sich mit dem deutschen Protestantismus weit mehr als mit der Beobachtung jüdischer Gemeinden befasste. Pacelli ging zum deutschen Antisemitismus auf Distanz, seine Korrespondenz ist aber nicht frei von „judenkritische[n] Tendenzen" (93).

Das zweite Kap. „Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus (1928)" (95–143) behandelt den innerkurialen Streit über die Bewegung „Amici Israel", die 1928 eine Revision der Karfreitagsfürbitte intendierte, wie sie Johannes XXIII. dann 1959 durchführen sollte. Während die Ritenkongregation eine solche Revision klar befürwortete, lehnten das Heilige Offizium und sein Leiter, der antimodernistische Kardinal Merry del Val, das Verlangen als „völlig unakzeptabel, ja sogar unsinnig" (120) ab. Pius XI. folgte seiner Argumentation. Die Reform der Karfreitagsfürbitte blieb aus und mit ihr die Überwindung einer antijudaistischen

kirchlichen Tradition. Der Papst löste die Amici Israel auf, erließ jedoch, um nicht in den Verdacht des Antisemitismus zu kommen, ein erstes klares Verbot des modernen Antisemitismus im Aufhebungsdekret der Amici Israel vom März 1928 (126–130). Damit hat die kath. Kirche den Rassenantisemitismus zwar, lange bevor die Nationalsozialisten an die Macht kamen, verurteilt; zugleich aber hat sie eine große Chance vertan, indem sie es versäumte, mit einer Reform der Karfreitagsfürbitte „ihr Verhältnis zu den Juden auch liturgisch vom Antisemitismus zu reinigen" (138). W. führt das Thema bis zur umstrittenen Wiederzulassung der tridentinischen vorkonziliaren Liturgie durch Benedikt XVI. fort. Er zeigt, dass die Neuformulierung der lateinischen Karfreitagsfürbitte für die tridentinische Messe die konziliare Aussage von einem eigenen jüdischen Heilsweg nicht enthält, was dazu führt, dass die ordentliche und die außerordentliche Form der katholischen Liturgie „in einer nicht aufhebbaren Spannung" (143) stehen.

Das dritte Kap. „Der Pakt mit dem Teufel? Das Reichskonkordat und seine Vorgeschichte (1930–1933)" (145–203), ein viel erforschtes Thema, bringt erwartungsgemäß keine grundlegend neuen Erkenntnisse, enthält aber wichtige Präzisierungen. So kann die Scholder-These, welche einen Zusammenhang zwischen der Rücknahme der bischöflichen Warnungen vor dem Nationalsozialismus und den Konkordatsverhandlungen des Heiligen Stuhls postulierte, endgültig als erledigt betrachtet werden, weil W. nachweisen kann, dass Rom von der Rücknahmeerklärung des deutschen Episkopats im Voraus nicht informiert war und Pacelli diesen Schritt nicht angeordnet hat, er im Gegenteil auf „klaren Zusagen" (193) der Regierung bestanden hat. Aufschlussreich und für weitere Forschungen anregend sind die wichtigen Ausführungen über das Verhältnis zwischen Pius XI. und seinem Kardinalstaatssekretär und ihre unterschiedliche Beurteilung politischer Fragen (167–172, 233).

Das vierte Kap. „Molto delicato? Die Römische Kurie und die Judenverfolgung (1933–1939)" (205–251) untersucht die innervatikanischen Überlegungen und Aktionen zur Frage, wie Papst und Römische Kurie auf die zunehmende Verfolgung der Juden in Deutschland reagierten. Der Berliner Nuntius Orsenigo lehnte eine Intervention gegen die 1933 einsetzenden antisemitischen Exzesse in Deutschland ab und riet dazu, der Heilige Stuhl solle sich aus der „Judenfrage" heraushalten und die Angelegenheit den deutschen Bischöfen überlassen. Diese wollten sich allerdings auch nicht offen für die Juden einsetzen (206–208). Dabei fehlte es zu dieser Zeit nicht an jüdischen und deutschen Ersuchen an den Heiligen Stuhl, die den Papst um ein klärendes Wort in dieser Sache baten, aber ohne Antwort blieben. Einzig Edith Stein erhielt eine belanglose, nicht an sie, sondern an ihren „Briefträger", den Erzabt von Beuron, gerichtete Antwort auf ihren Hilferuf. In den folgenden Jahren erhielt der Heilige Stuhl laufend sehr präzise Informationen über das antijüdische Vorgehen der deutschen Regierung. Als enttäuschend bezeichnet W. das Ausbleiben einer römischen Reaktion zur Reichskristallnacht 1938, zumal der Nuntius ausführlich über den verübten „antisemitischen Vandalismus" (233) informiert hatte. Die Frage, wer das Schweigen der römischen Kurie zu verantworten hatte, der Papst oder sein Kardinalstaatssekretär Pacelli, muss vorläufig offen bleiben (233). Doch scheint Pius XI. unter dem Eindruck der Übernahme der Rassengesetzgebung durch Italien 1938 schließlich doch geneigt gewesen zu sein, gegen die Judenverfolgung Stellung zu beziehen. In diesem Kontext steht die geplante Enzyklika gegen den Rassismus, mit deren Abfassung der Papst – „an den Organen und Personen der Römischen Kurie vorbei" (237)! – den Jesuiten La Farge beauftragte, welcher selbst wiederum seine Mitbrüder Gundlach und Desbuquois für die Ausarbeitung des Textes heranzog. Die Hintergründe für das Nichterscheinen dieser Enzyklika bleiben ungeklärt und auch auf das Ausbleiben einer päpstlichen Stellungnahme zur Judenverfolgung in den 1930er Jahren geben die neu zugänglichen Quellen noch keine befriedigende Antwort. Immerhin – so W.s zusammenfassende Hypothese – scheint viel dafür zu sprechen, dass „Pius XI. wenigstens in den letzten Jahren seines Pontifikats auf diesem Feld mehr wollte, als sein Kardinalstaatssekretär Pacelli bereit war zuzulassen" (239). In die Zeit des II. Weltkriegs voraus greifen die Ausführungen zur Haltung des Münsteraner Bischofs von Galen, der ab 1934 klare Worte im Kampf gegen die nationalsozialistische Ideologie und 1941 gegen das Euthanasieprogramm fand, zur Judenverfolgung aber schwieg. Pius XII. begrüßte dessen öffentliche Positionierung, glaubte indes, für sich Neutralität wahren und den Kampf den Bischöfen überlassen zu müssen (240–251).

Das letzte Kap. „Dogma oder Diplomatie? Katholische Weltanschauung und NS-Ideologie (1933–1939)" (253–306) schildert die unterschiedlichen Vorgehensweisen des Heiligen Offiziums und des Staatssekretariats, die sich aus der Schlüsselfrage um das Verhältnis „von reiner Lehre und praktischer flexibler Politik innerhalb der Römischen Kurie" (254) und dem damit verbundenen grundsätzlichen Dilemma stellten. Während ab 1934 verschiedene Gutachten für das Heilige Offizium die absolute Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus feststellten und bspw. der deutsche Jesuit Johannes Baptist Rabeneck eine explizite päpstliche Verurteilung der Hauptthesen von Hitlers „Mein Kampf" forderte, konnte sich diese Position an der Römischen Kurie nicht durchsetzen. Ein Syllabus des Heiligen Offiziums, der die wesentlichen weltanschaulichen Irrtümer totalitärer Systeme enthielt, wurde von den Kardinälen des Heiligen Offiziums am 18. November 1936 auf unbestimmte Zeit vertagt. Die Gründe hierfür bleiben vorläufig im Dunkeln, doch spricht alles dafür, dass „strategisch-politische Überlegungen über die klare dogmatische Linie" (297) gestellt wurden und sich damit die Position Pacellis durchsetzte.

Insgesamt bietet das Buch eine erste kritische und differenzierte Ergebnissicherung über das Verhältnis des Heiligen Stuhls zum nationalsozialistischen Deutschland in den 1930er Jahren auf der Grundlage der neuen Quellenbasis. Es zeigt, dass an der Römischen Kurie keineswegs von vornherein feststand, wie auf die zeitgenössischen Herausforderungen zu reagieren war, dass vielmehr Akteure mit unterschiedlichen Positionen einander gegenüberstanden und dass um den Umgang mit dem totalitären Staat intensiv gerungen wurde. W. versteht es dabei geschickt, komplexe historische Sachverhalte fundiert und doch allgemein verständlich und leicht lesbar zu vermitteln, was einer breiten interessierten Leserschaft und nicht zuletzt Studierenden entgegenkommt.

München Franz Xaver Bischof

Grasmück, Oliver: **Eine Marienerscheinung in Zeiten der Diktatur**. Der Konflikt um Peñablanca, Chile: Religion und Manipulation unter Pinochet. – Berlin/New York: De Gruyter 2009. (XXXIV) 709 S. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 56), geb. € 159,95 ISBN: 978–3–11–022054–4

Eine Geschichte, die aus der Feder von Gabriel García Márquez oder eines anderen Vertreters des Magischen Realismus stammen könnte: Dem 17-jährigen Miguel Ángel Poblete, unehelicher Sohn einer minderjährigen Mutter, der seine Kindheit und Jugend in Pflegefamilien und Kinderheimen verbrachte, erscheint am 12. Juni 1983 auf einem Hügel eine Frau, die sich selbst als „weiße Dame des Friedens" bezeichnet und von ihm sogleich als die Gottesmutter Maria identifiziert wird.

Schauplatz ist die zentralchilenische Ortschaft Peñablanca, 40 km östlich der Hafenstadt Valparaíso und 90 km südlich von Santiago. Die „weiße Dame" fordert den Jugendlichen zum Gebet auf und kündigt eine weitere Erscheinung am übernächsten Tag an. Dies bildet den Auftakt zu rund 480 weiteren Marienerscheinungen, die in den folgenden fünf Jahren an dieser Stelle stattfinden sollten. Nachdem sich Poblete dem Ortspfarrer anvertraut hat und dieser Zeuge der visionären Zustände geworden ist, erwecken die Erscheinungen das Interesse der lokalen Öffentlichkeit. Pilger und Interessierte wohnen den Visionen Pobletes auf dem Erscheinungshügel bei, der bald „Monte Carmelo" genannt wird. Die Medien machen die Erscheinungen weiter publik. Um den Visionär Poblete bildet sich eine Gruppe von Anhängern, die die Erscheinungsrituale organisieren. Ein Marienkult mit einer eigenen Erscheinungsliturgie entsteht. Zweieinhalb Monate nach der ersten Erscheinung erreicht das Massenphänomen Peñablanca seinen Höhepunkt: Über 100.000 Personen besuchen den Erscheinungshügel. Die Visionen Pobletes werden zum religiösen Massenspektakel: Auf den Straßenmärkten Peñablancas – dem neuen Zentrum der Volksfrömmigkeit – werden neben Verpflegung auch religiöse Devotionalien angeboten. Der zum Star avancierte jugendliche Visionär hält Pressekonferenzen ab. Die Medien berichten über UFO-Sichtungen. Wie durch ein Wunder erscheint plötzlich während einer Vision auf der Zunge Pobletes eine Hostie. Er empfängt Stigmata der Dornenkrone.

Die ablehnende Haltung der Kirche tut dem Peñablanca-Kult keinen Abbruch. Der Ortsbischof setzt zwei Untersuchungskommissionen ein, die stärkste Zweifel an der Echtheit der Erscheinungen äußern. Schon bald wird in der Presse die Frage diskutiert, ob es sich um eine gezielte Manipulation handle. Gründe für die Annahme, der Geheimdienst stecke hinter den Ereignissen, gab es viele: Das Pinochet-Regime war in einer Legitimationskrise, die sich v. a. in Massenprotesten gegen die Diktatur ausdrückte. Es gab zahlreiche Tote und Verletzte. Das große Interesse der Medien an den Peñablanca-Vorgängen lenkte von dieser für das Regime kritischen Situation ab. Verstärkt wurde die Manipulationsvermutung dadurch, dass die „weiße Dame" in den Botschaften, die sie durch Poblete verkünden ließ, ausdrücklich auf die Tagespolitik Bezug nahm: Sie wandte sich gegen die Massenproteste und warnte – ganz im Duktus des Regierungsdiskurses – vor den Gefahren des Kommunismus. Die Kirche spielte nämlich innerhalb der Oppositionsbewegung eine wichtige Rolle. Vor diesem Hintergrund erhielt auch die Kritik der Gottesmutter an Priestern, die ihren priesterlichen Dienst zugunsten der Politik vernachlässigten, eine andere Bedeutung. Aber weder die kirchlichen Zweifel an der Echtheit der Ereignisse noch der Verdacht, das Regime versuche durch die Erscheinungen von innenpolitischen Problemen abzulenken und den progressiven Teil der Kirche zu schwächen, beeinträchtigen den Marienkult. Nachdem der Bischof den Priestern und Ordensleuten die Teilnahme an den Erscheinungsliturgien untersagt hat, verfestigt sich ein Anhängerkreis, der wichtige organisatorische Aufgaben übernimmt, die Ausgestaltung der Sakraltopographie des Wallfahrtsortes steuert und die Botschaften, die die „weiße Dame" durch den Mund des Visionärs mitteilte, verschriftlicht und mit einer Verszählung versieht, sodass diese Botschaften innerhalb des Erscheinungsrituales rezitiert werden können.

Exakt fünf Jahre nach der ersten Erscheinung – das Interesse der Öffentlichkeit hatte mittlerweile abgenommen – erscheint die Gottesmutter ein letztes Mal. Nach diesem Ende der öffentlichen Erscheinungen nimmt die Geschichte eine weitere groteske Wendung: Miguel Ángel Poblete gerät in eine Geschlechtsidentitätskrise und erklärt, schon immer eine Frau gewesen zu sein. Er tritt fortan in Frauenkleidern auf; durch Hormonpräparate nimmt auch sein Äußeres weibliche Züge an. Fernab des öffentlichen Interesses schart Poblete eine Gruppe meist weiblicher Anhänger um sich und gibt an, dass ihm die „weiße Dame" auch weiter erscheine. Im Jahr 2008 verstirbt er 42-jährig an den Folgen seines chronischen Alkoholismus.

Mit diesem Kuriosum der jüngsten chilenischen Religions- und Zeitgeschichte beschäftigt sich der Religionswissenschaftler Oliver Grasmück in seiner im Jahr 2008 in Bremen vorgelegten Diss. Auf über 700 Seiten zeichnet er akribisch und detailgenau die Entwicklung des Peñablanca-Kultes in all seinen Einzelheiten nach. Er stützt sich hierbei maßgeblich auf Presse- und Fernsehberichterstattung, auf 18 Interviews mit Zeitzeugen, Aktivisten und Mitgliedern der Untersuchungskommissionen sowie auf Archivalien. Darüber hinaus wertete er das Schrifttum der Peñablanca-Anhänger aus.

G. konzentriert sich in seiner Studie auf eine präzise Beschreibung der Phänomene und möchte die Marienerscheinung „quellenbasiert untersuchen und in einen größeren historischen Kontext einordnen" (30). Sein Augenmerk liegt auf der Untersuchung der Akteure in ihrem historisch-politischen Kontext: „Erst im Zusammenspiel des subjektiven visionären Erlebens eines religiösen Individuums mit den Reaktionen einer religiösen Gemeinschaft entsteht ein Phänomen von transsubjektiver bis hin zu ‚historischer' Tragweite." (41) Er zeigt darüber hinaus auf, dass sich an Visionen und ähnlichen Phänomenen „kulturelle Muster feststellen [lassen], die überindividuell durch zentrale Themen und Mythen einer Kultur und der jeweiligen historischen Situation geprägt sind" (41).

Zu diesem Zweck bettet er die Erscheinungen von Peñablanca breit in die Religionsgeschichte und Volksfrömmigkeitspraxis Chiles ein und weist die Ereignisse

von Peñablanca als Teil der „‚kreativen', d. h. immer wieder Neues hervorbringenden chilenischen *religiosidad popular*" (12) aus. Bei einem Durchgang durch bedeutende Marienerscheinungen des 19. und 20. Jh.s verdeutlicht er, wie sich Elemente und Motive aus diesen Erscheinungen in Peñablanca wiederfinden – bis hin zu nahezu textidentischen Passagen bei den Offenbarungen der Gottesmutter. Schließlich zeigt der Autor die Bedeutung der damaligen gesellschaftlichen und politischen Situation Chiles auf und setzt diese in Bezug zur für Peñablanca bedeutsamen Manipulationshypothese. Ob es sich tatsächlich um eine politisch motivierte Instrumentalisierung von Religion und Frömmigkeit gehandelt habe, „bleibt aus Sicht dieser Studie letztlich also ungeklärt" (410).

Die Ereignisse von Peñablanca wurden bislang noch nicht gründlich wissenschaftlich bearbeitet (der Autor nennt lediglich fünf Publikationen, die Peñablanca erwähnen). Somit leistet G. Pionierarbeit, indem er die umfangreiche zeitgenössische Berichterstattung auswertet, systematisiert und sie durch Interviews, Archivforschung sowie Schriften aus dem Peñablanca-Umfeld komplementiert. In der genauen Beschreibung der Ereignisse und in der kritischen Systematisierung der Informationen liegt das Verdienst der Studie. Sie bleibt aber vorwiegend auf dieser phänomenologischen Ebene. Man vermisst eine theoretisch-konzeptionelle Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsgegenstand ebenso wie die Verortung in einem größeren Forschungskontext. Die Tatsache, dass in den einleitenden Kap.n keine klare Forschungsfrage formuliert wird, spiegelt sich auch darin wider, dass am Ende der Arbeit keine klaren Ergebnisse präsentiert werden. Vielmehr findet die Studie ihren Abschluss in einer weiteren Beschreibung, nämlich der Situation von Peñablanca und der zentralen Akteure im Jahr 2008.

Im Anhang der reich bebilderten Studie finden sich neben einem knapp 60-seitigen Quellen- und Literaturverzeichnis Editionen ausgewählter Botschaften, welche die Gottesmutter durch Poblete verkünden ließ, sowie Auszüge aus den bischöflichen Stellungnahmen und dem Bericht der bischöflichen Untersuchungskommission.

Mainz Veit Straßner

Theologiegeschichte

Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reformation. Bd. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, hg. v. Norbert Fischer. – Hamburg: Meiner 2009. 283/358 S., kt € 96,00 ISBN: 978–3–7873–1929–9

Aurelius Augustinus ist zurzeit ‚in': Gérard Depardieu deklamiert in der überfüllten Kathedrale Notre Dame aus den *Confessiones*, Wilfried Hiller komponiert die vielbeachtete ‚Kirchenoper' *Augustinus – ein klingendes Mosaik*, *Die Zeit* widmet einen Gutteil ihrer Weihnachtsbeilage 2009 einer ästhetisch anspruchsvollen Augustinus-Montage, die *ARD* strahlt Ostern 2010 einen zweiteiligen Spielfilm über den spätantiken Gottsucher aus, die Homepage des *Zentrums für Augustinus-Forschung an der Universität Würzburg* (www.augustinus.de) verbucht täglich weit über 1000 Besucher, die sich in die dort niedrigschwellig zugängliche Lebens- und Denkwelt des Kirchenvaters locken lassen, und, und, und ...

Was aber interessiert, nicht selten fasziniert die gegenwärtigen Zeitgenossen an diesem spätantiken Mann aus der nordafrikanischen Provinz? Zu einem hohen Anteil sicherlich das in Augustins Biographie und Werk aufscheinende ‚Menschlich-Allzumenschliche', nicht nur wahrgenommen als zum Voyeurismus einladendes Zwielicht von ‚Sünde' und ‚Heiligkeit' – ein Archetyp, der im ‚Fall Käßmann', wenn auch in umgekehrter Verlaufsrichtung, die jüngste seiner zahlreichen Reprisen erlebte –, sondern durchaus als unter die Oberfläche und unter die Haut gehendes Leuchten eines zeitübergreifenden Humanums: des ruhelosen Fragens und Suchens nach demjenigen, das bei Augustinus in den funkelnden Begriffen von ‚veritas' und ‚beatitudo' aufscheint und das bei den heutigen Zeitgenossen in der kleinen Münze von ‚Orientierungswissen' und ‚Sinnerfahrung' aufblinkt.

Augustinus ist ‚in' – diese Wahrnehmung dürfen wir in abgeschattetem Modus auf Augustins Rezeptions- und Wirkungsgeschichte ausweiten. Freilich finden wir auch in diesem Bereich eine eher vulgäre Variante – Augustinus als heiliger Vater des christlichen Abendlandes oder, komplementär, als ‚deus malignus' (bzw. ‚pater malignus') einer Jahrhunderte währenden Tradition von Theonomie, Theokratie und Triebverdrängung –, andererseits aber auch durchaus anspruchsvolle Versuche, sich mit dem augustinischen Erbe differenziert auseinanderzusetzen, bis hin zu dem von Karla Pollmann in St. Andrews (Schottland) initialgezündeten und nachgerade enzyklopädisch angelegten Mammutprojekt *After Augustine* mit dem Ziel eines umfassenden *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine (430–2000)*.

Zu eben diesen anspruchsvollen Versuchen zählt auch die vom umtriebigen Eichstätter Ordinarius für Philosophische Grundfragen der Theologie, Norbert Fischer, veranstaltete Tagung „Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens" vom Januar 2008, deren Referate nun, um einige zusätzliche ‚Spuren und Spiegelungen' ergänzt, im Rahmen eines Doppelsammelbd.es dokumentiert sind – gleichsam ein deutschsprachiges Präludium zum internationalen Konzert, das von *After Augustine* angestrebt wird.

Das programmatisch bescheidenere Fischer-Projekt deckt zwar mit seinem Themenspektrum gleichfalls die gesamte Epochenbreite der augustinischen Wirkungsgeschichte ab (von Possidius bis Derrida; am schwächsten repräsentiert ist das frühe MA), beschränkt sich im Detail jedoch notwendigerweise auf ausgesuchte Schlaglichter. Der Fokus der rund 30 Beiträge (u. a. von renommierten Augustinus-Forschern wie Johannes Brachtendorf, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Cornelius Mayer und dem Hg. selbst) ist gegenüber dem Panoptikum von *After Augustine* zudem methodisch restringiert, insofern die Wirkungsgeschichte bestimmter augustinischer *Werke* (mit Ausnahme von *De Genesi ad litteram*, symptomatischerweise traktiert von Karla Pollmann) oder aber bestimmter augustinischer Themen und Topoi (mit Ausnahme der Arche-Noah-Exegese, traktiert vom Redaktor des *Augustinus-Lexikons* Andreas E. J. Grote) nur *indirekt* Gegenstand der Untersuchungen wird. Deren *direkter* Gegenstand sind vielmehr in der Regel theologie- und philosophiegeschichtlich (auch kunstgeschichtlich: frühmittelalterliche Malerei; Rilke) bedeutsame *Personen* (z. B. Anselm, Abaelard, Bonaventura, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Meister Eckhart, Cusanus, Luther, Jansen, Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Bergson, Blondel, Scheler, Jaspers, Ricœur, Derrida, Ratzinger), gelegentlich auch *Schulen* (z. B. Augustinismus der Gegenreformation, Tübinger Schule des 19. Jh.s, Protestantischer Historismus, ‚Klassische' Phänomenologie).

Dass insbes. mit diesen *methodischen* Beschränkungen des Doppelsammelbd.es auch ein gewisses inhaltliches Präjudiz einhergeht, ist dem Hg. und den Beiträgern dabei durchaus bewusst, von ihnen sogar ausdrücklich formuliert und bejaht: Wie die Darstellung und Rezeption Augustins und seines Denkens selbst, so setze auch und gerade die Darstellung und Rezeption der augustinischen Darstellungs- und Rezeptionsgeschichte eine Positionierung des Darstellenden und Rezipierenden gegenüber seinem ‚Objekt' voraus. Die Positionierung der Protagonisten der vorliegenden Veröffentlichung gegenüber Augustinus und seiner Wirkungsgeschichte summiert der Hg. – ungeachtet der Unterschiede im Detail – zutreffend wie folgt: „Das Werk Augustins hat bis auf den heutigen Tag zunehmend sein Potential erwiesen, originäres Denken zu initiieren und zu befruchten. [...] Ein Lehrer des Abendlandes wurde Augustinus [...] durch die Echtheit und die Ruhelosigkeit seiner Suche, die auch seine Leser zu originärem Denken antrieb, das diese jedoch selbst zu vertreten haben." (1, IX)

Von diesen einschränkenden, aber offengelegten Vorgaben her vermag es kaum zu verwundern, dass zum einen das frühe MA schwach repräsentiert ist, insofern es in etlichen Phasen und Strömungen eher epigonal verwaltend als kongenial schöpferisch mit dem augustinischen Erbe umgeht, und dass zum anderen nicht nur die Autoren – in Parenthese: zwei Frauen (aus dem Ausland), 28 Männer (aus Deutschland) –, sondern auch die behandelten Denker (in Parenthese: alles Männer; man vermisst z. B. Hannah Arendt) meist ‚konstruktiv' auf Augustinus zurückgreifen, freilich ohne Verzicht auf ‚konstruktive Kritik' (z. B. Thomas, Descartes, Protestantischer Historismus, Bergson, Jaspers) bis hin zu ‚konstruktiver Dekonstruktion' (Ricœur, Derrida). Dezidierte ‚Verächter' Augustins unter den Gebildeten hingegen wie z. B. Nietzsche oder Flasch vermögen sich selten in den Haupttext durchzukämpfen, sondern rumoren allenfalls hier und dort in der Vorhut der Einleitungen oder im Untergrund der Fußnoten.

In seinen sich durchwegs auf hohem inhaltlichem und methodischem Niveau bewegenden Einzelbeiträgen, die den Forschungsstand teils bilanzieren, teils auch vorantreiben, dokumentiert der Doppelsammelbd. auf anschauliche – bisweilen auch frappierende – Weise, mit welch beachtlichen Unterschieden eine grundsätzlich positiv anknüpfende Aneignung Augustins jeweils im Detail ausfallen kann: Unterschieden, die bereits in etlichen Überschriften der Einzelbeiträge zum Ausdruck kommen, wo u. a. von ‚augustinischen Akzenten' (Thomas), ‚Augustinismus' (13. Jh.; 16./17. Jh.), ‚neuplatonischer Transformation Augustins' (Meister Eckhart), ‚augustinischer Denkfigur' (Cusanus), ‚Augustinus als matrix omnium conclusionum' (Jansenius), ‚Schülerschaft Augustins' (Pascal), ‚Nähe und Distanz zu Augustinus' (Leibniz), ‚augustinischen Motiven' (Kant) oder ‚überraschender Übereinstimmung mit Augustinus' (Schopenhauer) die Rede ist. Denker und Schulen betrachten oder nutzen Augustinus – so heißt es in den jeweiligen Aufsätzen – als ‚Code' (frühe Scholastik), ‚seelisch Verwandten' (Anselm), ‚Inspirationsquelle' (Abaelard), ‚Samenkorn' (Bonaventura), ‚Bestärker und Begleiter' (Luther), ‚Stachel im Fleisch' (Gegenreformation), ‚Gesprächspartner, Transmissionsriemen und Beglaubigung' (Blondel), ‚Wesensverwandten' (Phänomenologie) oder ‚Zeitgenossen' (Ratzinger).

Nach Lektüre unseres Doppelsammelbd.es sieht sich die Leserin/der Leser belehrt bzw. bestätigt, dass Augustins Denken in der abendländischen Geistesgeschichte schlechterdings eine gewaltige (‚kirchen-väterliche') ‚Autorität' hat, ja ist – und entsprechend das gegenüber (zumal väterlichen) Autoritäten zu erwartende Spektrum von Reaktions- und Rezeptionsweisen evoziert, das von den Extremen der Hörigkeit auf der einen und der Rebellion auf der anderen Seite abgesteckt wird, dessen Amplitude jedoch erfreulicherweise – wie F.s Dokumentation unterstreicht – auf selbstbewusster, kritisch-kreativer Aneignung liegt: allemal mit Neuzeit und Aufklärung, unter den seinerzeit gebotenen Kautelen jedoch bereits hier und dort in den Denkstuben und Denkschulen des MA.

Das gänzliche Ignorieren dieser Autorität indes scheint nicht recht gelingen zu wollen: Beteuerte Descartes auch stets die genetische und inhaltliche Unabhängigkeit seines ‚Cogito' von augustinischen Pendants

und Parallelen, so resümiert Rainer Schäfer in seinem Vergleich ‚antiskeptischer Strategien' der beiden Denker sicherlich zum postumen Leidwesen des jüngeren: „Es ist deutlich, daß Descartes [...] mehr von Augustinus gelernt hat, als er zugeben wollte." (2, 44)

Würzburg Christof Müller

Verweyen, Hansjürgen: **Anselm von Canterbury (1033–1109)**. Denker, Beter, Erzbischof. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 182 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–7917–2205–4

Pünktlich zu dessen 900. Todestag legt der emeritierte Freiburger Fundamentaltheologe ein gut zu lesendes Einführungsbuch zu Anselm von Canterbury vor. Verweyen wendet sich dabei bewusst an eine breitere Leserschaft und bietet in gelungener Weise einen gut verständlichen Überblick zu A.s Werk, der zugleich auch in die Zeit und das Leben A.s einführt. Schon vom Charakter des Buches her ist klar, dass man von ihm keine neuen Forschungsbeiträge erwarten darf. Vielmehr geht es dem Vf. offenbar darum, seinen eigenen, in vielen namhaften Beiträgen entwickelten Zugang zu A. in bündiger Form zusammenzufassen und durch eine historische Einordnung abzurunden.

Diese Abrundung leistet der Vf. in einem ausführlichen Einführungskap. zu A. in seiner Zeit und in einer abschließenden Würdigung der Zeit A.s als Erzbischof von Canterbury, wobei in beiden Kap.n auch ausführlich auf historische Zusammenhänge eingegangen wird. Im Einleitungskap. werden nicht nur A.s erste Jahre in Bec skizziert, sondern V. geht auch in übersichtlicher Weise auf die Geschichte der *artes liberales* vor A.s Zeit, die Bildung der Kathedralschulen und deren Verhältnis zu den Klosterschulen ein (10–31). Das Schlusskap. widmet sich der politischen Gesamtkonstellation des 11. Jh.s, um auf dieser Basis das Handeln A.s als „Mönch in der Welt" würdigen zu können (127–159). In beiden Kap.n erweist sich der Vf. als historisch gut informierter, einfühlsamer Beobachter, der zu nachvollziehbaren Ergebnissen zur Biographie A.s kommt.

Sehr instruktiv ist auch ein Kap. über die Gebete bei A. (32–42), dessen Haupterkenntnisse in dem Abschnitt zum vielleicht bekanntesten Werk A.s, dem *Proslogion*, wieder aufgenommen werden (70–91). Wird die Gebetsanrede im *Proslogion* sonst häufig eher als literarische Einkleidung marginalisiert (etwa bei Kurt Flasch) oder so sehr in den Vordergrund gerückt, dass die Autonomie der A.schen Vernunftreflexion unzureichend gewürdigt wird (so bei Karl Barth), versteht es V. in überzeugender Weise deutlich zu machen, dass bei A. Beten und Denken aufs Engste miteinander in Beziehung gesetzt werden (71). Auch wenn der Vf. hier mitunter etwas pathetisch wird, so trifft er sicherlich einen entscheidenden Zug von A.s Denken, wenn er betont, dass Gott hier nur erkannt wird, „wenn der Mensch gleichzeitig anbetend zu Boden fällt" (84). Auf diese Weise versucht er in eleganter Weise den Beweisanspruch A.s abzuschwächen und dadurch den scheinbar offenkundigen Fehlschluss von einer Denknotwendigkeit aufs Sein, der A. immer wieder vorgeworfen wird, zu umgehen. Auch im *Monologion*, das V. ausführlich auch in seinen dogmatischen Implikationen etwa für die Trinitätstheologie würdigt, sieht er keinen abstrakten Beweis Gottes, sondern eine Explikation des Glaubens in die höchste Wesenheit hinein: „Die komplexe sprachanalytische Argumentation A.s dient nicht einem ‚Beweis' für den Glauben. Er will vielmehr mit der Schärfe des Verstandes tiefer in den Sinn des Glaubens, in den *intellectus fidei* hineinführen." (68) Durch diese Interpretation des *Monologion* bereitet V. konsequent seine Akzentsetzung in der Deutung des *Proslogion* vor, die stark auf die strikt autonome und doch in den Gebetsakt eingetragene Bestimmung des Begriffs Gottes und seiner daraus abgeleiteten Eigenschaften besteht. Ob derartige Abschwächungen des Beweisanspruchs A.s zutreffend sind, ist in der A.-Forschung umstritten und erscheint dem Rez. als zweifelhaft. Hier wäre es hilfreich gewesen, wenn der Vf. sich ausführlicher mit anderen Deutungslinien A.s auseinandergesetzt hätte, statt seine eigene Interpretation so in den Vordergrund zu rücken, dass der nach einer ersten Orientierung suchende Leser, an den sich das Buch ja wendet, eigentlich keine andere Wahl hat, als dem Vf. in dem von ihm vorgeschlagenen Deutungsweg zu folgen.

Außer mit dem *Monologion* und *Proslogion* setzt sich V. noch mit *De veritate* sowie einigen weiteren kleineren Schriften A.s auseinander (92–109) und geht auf *Cur deus homo* (110–126) ein. In beiden Kap.n erweist sich der Vf. als gut vertraut mit A.s Gesamtwerk und dessen Auslegungsgeschichte bis heute.

V. fasst mit seinem Buch eine ganze Reihe von hochinteressanten Interpretationsangeboten zu A.s Werken zusammen, die er bereits in anderen Schriften vorgelegt hat, nun aber in sehr instruktiver und übersichtlicher Weise zusammenstellt. Sie stellen A. als sehr aktuellen Denker dar, der durch Bezüge auf Kant und Kierkegaard eindrücklich aktualisiert wird. Dadurch entstehen interessante Interpretationsmöglichkeiten und neue Zugänge zu A. Kritisch anmerken muss man allerdings, dass diese Aktualisierungen nicht immer genügend begründet werden, sodass gelegentlich der Verdacht entsteht, dass A. als Gewährsmann für V.s eigene theologische Positionen aufgebaut wird und der Vf. zu diesem Zweck Abstriche im Blick auf seine historische Genauigkeit macht. Auch wenn es dem Vf. durch seine Querbezüge auf Kant und andere neuzeitliche Denker immer wieder gelingt, A.s Fragehorizont mit dem heutiger Leser zu verknüpfen und so Interesse für seine Überlegungen zu wecken, wäre es doch manchmal wünschenswert, dass er sich noch genauer mit A.s Positionen auseinandersetzte und seine Begründungsansprüche stärker aus dem historischen Kontext seiner Zeit explizierte.

Paderborn Klaus von Stosch

Weiß, Bardo: **Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen**. Teil 1: Die Namen. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2009. 1412 S., € 168,00 ISBN: 978–3–506–76693–9

In einer Zeit diffuser Sehnsucht nach und inflationärer Rede von „Mystik" ist die solide Auswertung diesbezüglicher Quellen nötiger denn je. Bardo Weiß stellt sich dieser Herausforderung mit einem gewichtigen Bd., der nach seinen drei Veröffentlichungen zum Gottesbild nun die Bedeutung Christi für die frühen deutschen Mystikerinnen ins Blickfeld rückt. Durch eine Fülle von Belegen wird überdeutlich, dass der Glaube an Christus und die lebendige Beziehung zu ihm das Herz christlicher Mystik bilden, ja dass vom Spezifikum einer christlichen Mystik gesprochen werden kann und muss. Angesichts gegenwärtiger Trends, „Mystik" als eine Überreligion zu verstehen, in der das Spezifische der Religionen zugunsten des Aufgehens in einer All-Einheit zurücktritt, ist dieses Ergebnis eine heilsame Korrektur und leistet einen wichtigen Beitrag zur Erschließung der Schätze der christlich-abendländischen Tradition.

Der Bd. umfasst zwei Teile. Im ersten Teil (29–1155) geht es um Namen für Jesus Christus, geordnet nach solchen Namen, die sein Wesen (z. B. Eingeborener, Sonne), seine Wirkung (z. B. Heiland, Lamm), die Vollendung (z. B. Lohn, Richter) sowie die persönliche Beziehung zu ihm (z. B. Kuss, Ruhe) bezeichnen. Seltene Namen sowie Bilder und Metaphern runden den ersten Teil ab. Der wesentlich kürzere zweite Teil (1159–1395) ist Reihen von Namen und christologisch gedeuteten Gestalten und Zitaten aus Altem und Neuem Testament gewidmet. Erwartungsgemäß spielen Namen wie Licht (57–67) oder König (89–111) in den ausgewerteten Texten eine große Rolle. Schön ist, dass W. den Blick auch auf heute unbekannte Namen wie „das Amen" (933f) oder „der Kantor" (963–966) lenkt und so die vielen Facetten der Bedeutung Christi deutlich macht.

Offen bleibt, warum er ausgerechnet „Haupt" (956–963) oder „Sieger" (976–981) zu den seltenen Namen Christi zählt. Auch andere Fragen stellen sich angesichts der Systematik, mit der W. die vielen zitierten Namen und Eigenschaften zu ordnen versucht, ein: Lassen sich Wesen, Wirkung und Beziehung wirklich so klar trennen, wie der Eindruck durch die Gliederung entsteht? Ist der Name „Sonne" nicht sowohl Ausdruck der Überzeugung vom Wesen Christi als auch des Glaubens an seine Wirkung, drückt er nicht auch die Beziehung zu ihm aus und schließlich sogar die Hoffnung auf die Vollendung durch ihn? Bei den ausgewerteten Quellentexten handelt es sich ja gerade nicht um begrifflich präzise Quaestionen; ihre Stärke ist die Vielschichtigkeit der Gottespoesie!

W. legt jeweils in einem ersten Schritt dar, was die Schriften der männlichen Vertreter einer monastischen (v. a. Bernhard), ggf. auch patristischen (v. a. der in Vielem traditionsbildende Origenes) Theologie zum entsprechenden Namen hergeben, und fragt dann nach diesem Namen bei den von ihm ausgewählten Mystikerinnen. Gesammelt hat er lateinische und muttersprachliche Zeugnisse rund um Frauen von der Mitte des 12. Jh.s bis um das Jahr 1300. Der gut nachvollziehbare Grund für diese zeitliche Begrenzung ist die Hinwendung zum Subjekt Mitte des 12. Jh.s (15) und ab dem 14. Jh. der Einfluss der Hochscholastik, der den „mulieres religiosae" durch ihre Seelsorger aus den Bettelorden vermittelt wurde (ebd.). In den untersuchten Zeitraum fallen Größen wie Hildegard von Bingen oder die Frauen aus Helfta, aber ebenso Unbekannte wie Christina die Wunderbare (z. B. 506). W. macht keinen Unterschied (16f), ob diese Frauen selber als Autorinnen und Theologinnen tätig waren wie Hildegard oder Gertrud, oder ob die ausgewerteten Texte der Viten- und Legendenliteratur aus der Feder von Beichtvätern oder Mitschwestern stammen, ob es sich um Zeugnisse einer „Brautmystik" handelt oder ob diese den Frauen fremd ist (wie Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau, 15).

Da stellt sich die Frage nach dem Gemeinsamen all dieser doch sehr unterschiedlichen Gestalten über ihr Geschlecht hinaus. Für W. handelt es sich um „Mystikerinnen". So plausibel er seine zeitliche und räumliche (16) Auswahl der konsultierten Texte begründet, so offen bleibt die hermeneutische Frage, was das sein mag: eine „Mystikerin". An manchen Stellen scheint durch, dass wohl Visionen und Ekstasen eine Mystikerin zur Mystikerin machen – ist ein solches Verständnis von „Mystik" (nicht nur nach Rahner) systematisch-theologisch haltbar? Und dient es wirklich dem theologischen Ernstnehmen dieser Frauen? Wenn die Rede von „Mystik" theologisch nicht begründet wird, wäre es vielleicht angemessener, von Visionsliteratur zu sprechen, die von Frauen stammt oder über sie entstanden ist.

Insgesamt sind die 1412 Seiten eine wahre Fundgrube. W. liefert solide zusammengetragene Belege, mit welchen Namen und Eigenschaften welche „Mystikerin" Christus bezeichnet. Schade ist, dass es bei den Belegen bleibt, dass auf ihrem Fundament keine Theologie gewagt wird. Angesichts des geringen Interesses der Schultheologie in den vergangenen Jahrzehnten an diesen Texten und ihrer Erreichbarkeit in verlässlichen Ausgaben liefert W. jedoch eine wertvolle Zusammenstellung. Jedes einzelne Zitat gibt er zuerst originalsprachlich, dann in heutiger Übersetzung wieder. So kann sich diese Fundgrube auch einem breiteren Publikum öffnen.

Freising Hildegard Gosebrink

Amor, Christoph J.: **„Um unseres Heiles willen ..."**. Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin. – Innsbruck: Tyrolia 2009. 487 S. (Innsbrucker theologische Studien, 81), kt € 49,00 ISBN: 978–3–7022–2981–8

Vorliegende Studie, die von der Theol. Fak. der Univ. Innsbruck als Diss.schrift angenommen wurde, hat sich zum Ziel gesetzt, „das thomanische Heilsverständnis zu analysieren" (13). Zu Recht hebt der Autor das Anliegen hervor, einem Abreißen des Gesprächsfadens mit der theologi-

schen Tradition der Vergangenheit entgegenzusteuern (14f): „Die zeitgenössische Theologie bringt sich dadurch weitgehend um die Chance, aus einem bedeutsamen und reichhaltigen Strom der kirchlichen Tradition zu schöpfen." (15)

Will man das erreichte Ergebnis global bewerten, so wird man sagen müssen, dass dem Autor sein Vorhaben nur bedingt gelungen ist. So ist die Arbeit „materialobjektiv" sehr stark: Das aquinatische Opus wird in stupend-enzyklopädischer Manier gesichtet und präsentiert. Dieser Stärke entspricht jedoch keine „formalobjektiv" ebenbürtige Leistung. Zwar werden die thematisch relevanten Ausführungen des Aquinaten alles in allem lückenlos zusammengetragen; aber der Vf. beschränkt sich weitgehend auf ein nacherzählendes Referat, dessen Original anhand der Fußnoten rekonstruiert werden kann. Und so bleibt beim kundigen Leser folgender Eindruck: Es wird eine Kurzfassung der dogmatischen Theologie des hl. Thomas präsentiert, in die einiges an Leidenschaft für die Sache eingeflossen ist, auf dass von daher der Funke auf den anspruchsvollen Rezipienten, der noch wenig Vorkenntnisse besitzt, überspringen kann; eigenständig-synthetische Kraft ist in die Arbeit jedoch nur mäßig investiert worden. Der Blick in die Schatzkammer wird weit aufgetan, ohne dass dem eine systematische Strukturierung von gleichem Rang entspräche.

Detailliert stellt der Vf. dar: die Grundzüge des thomanischen Theologieverständnisses (19–65), Thomas' Lehre von Gott als dem einen und dreieinen bzw. dem Schöpfer (67–127), die theologische Anthropologie unter den Aspekten Gottebenbildlichkeit, Sünde, Gnade und Rechtfertigung sowie schließlich Mariologie (129–192, 382–390, 239–263), Konstitutionschristologie und Erlösungslehre (265–361), Ekklesiologie und Sakramentenlehre (363–382, 391–425) sowie Eschatologie unter Beschränkung auf die beseligende Schau (427–436). Eigens hervorgehoben zu werden verdient die ausführliche Erörterung von Thomas' Lehre zum Gesetz: *lex aeterna – lex naturalis – lex vetus et nova* (193–237, 378–382). Beigefügt ist zum einen ein „Ausblick" (437–443), welcher der aktuellen Diskursrelevanz der Ergebnisse gewidmet ist; zum anderen eine „Religionstheologische Auswertung" (445–472), in welcher man den systematisch stärksten Part dieses Buchbeitrages erblicken kann. Konkret ist in letzterem die Frage erörtert, inwiefern sich in Sachen Heilsmöglichkeit für Ungetaufte bzw. Nichtevangelisierte bei Thomas Anknüpfungspunkte finden lassen, die, etwa in der Linie von Vat. II LG 16, über einen zumal beim späten Thomas zu diagnostizierenden deutlichen Heilspessimismus hinausweisen.

In puncto korrekter Präsentation sind Defizite zu verzeichnen. Dies betrifft einerseits den Inhalt selbst: Nicht selten folgt auf eine unglückliche Deskription der referierten Sachverhalte eine stillschweigende Korrektur. Der sprachliche Ausdruck leidet unter Ungeschicklichkeiten in Stil und Wortwahl.

So ist z. B. folgender Satz zumindest sehr unpräzise: „Das Bestimmbare, die Materie, und das Bestimmende, die Form, fallen bei unkörperlichen Entitäten zusammen." (83) Ein weiteres Beispiel: „Ihrem Wesen nach (propria ratio) ist die Relation eine Hinsicht (respectus) bzw. eine vom Verstand an die Dinge herangetragene Betrachtungsweise" (119): Dem Wortsinn nach ist damit eine der Relation *prinzipiell* ihre Realrelevanz absprechende Konzeption formuliert, von der sich Thomas nun aber deutlichst abgrenzt (vgl. 1 Sent 26,2,1; DePot 8,2), wie sich der Vf. denn auch autokorrektiv ins Wort fällt, wenn er auf derselben Seite festhält: „Dennoch sind Relationen nicht nur Reflexionsbegriffe des Verstandes." Dasselbe gilt für den Passus „sündigt der Mensch mit jedem Akt, der nicht Gott intendiert" (197), welcher wiederum (ebd. unten und v. a. 457ff) einer stillschweigenden Korrektur unterzogen wird. Die Passagen, die sprachliche Sorgfalt in bisweilen geradezu ärgerlicher Weise vermissen lassen, und dies auch in sachlicher Relevanz, sind zahlreich: s. u. a. 98, 253, 254, 287f, 308.

Der Vf. fügt seinen Darstellungen der aquinatischen Konzeption regelmäßig „kritische Würdigungen" bei. Wenngleich bisweilen nur Gemeinplätze aufrufend, enthalten sie nicht selten auch feinfühlige Beobachtungen, Anregungen und Hinweise. Völlig zutreffend würdigt der Vf. Thomas' Erörterung der *lex vetus* in ihrer geradezu geduldigen Hingabe an das Detail mit folgenden Worten: „Zum anderen ist sie [die Gesetzesthematik] der Ort, an dem im *Corpus Thomisticum* die theologische Beschäftigung mit den Wurzeln des Christentums, dem Judentum, erfolgt. Dafür, dass sowohl die Rechtssatzungen als auch die Kultvorschriften des Alten Bundes den Christen nicht mehr betreffen und verpflichten, befasst sich Thomas sehr intensiv mit ihnen." (235) Zu den treffsichersten Hinweisen sind die Bemerkungen des Vf.s zu Thomas' Lehre über das Wissen Christi (288–291) zu zählen: Die Verortung dieser Lehre an der Schnittstelle zwischen Konstitutions- und Funktionschristologie und das hinter ihr stehende soteriologische Interesse werden (ebd.) zu Recht hervorgehoben, ebenso die Gefahr im Gegenwartsdiskurs, dieses legitime Anliegen zu übersehen. Mut beweist der Vf. mit folgender finaler Feststellung zur Prädestinationsthematik, die auch nach Ansicht des Rez. den Nagel auf den Kopf trifft: „Die Erwählungs- und Verwerfungsproblematik bei Thomas sensibilisiert für die spannungsreiche biblische Gottesrede und mahnt dazu, die verschiedenen Facetten des jüdisch-christlichen Offenbarungszeugnisses nicht vorschnell zu glätten." (443)

So bleibt es dabei: Eigentlich ein wertvolles, engagiert geschriebenes Buch, das auf seine Weise zur Beschäftigung mit Thomas einlädt. Die bedauerlichen Qualitätsmängel hätten sich jedoch durch systematische Straffung einerseits und sorgfältigere Diktion andererseits vermeiden lassen können.

Bonn Klaus Obenauer

Jaspert, Bernd: **Mönchtum und Protestantismus**. Probleme und Wege der Forschung seit 1877.

Bd. 1: Von Hermann Weingarten bis Heinrich Boehmer. – St. Ottilien: EOS-Verlag 2005. 608 S. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa, 11), geb. € 72,00 ISBN: 978–3–8306–7139–8;

Bd. 2: Von Karl Heussi bis Karl Barth. – St. Ottilien: EOS-Verlag 2006. 1079 S. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa, 15), geb. € 78,00 ISBN: 978–3–8306–7229–6;

Bd. 3: Von Karlmann Beyschlag bis Martin Tetz. – St. Ottilien: EOS-Verlag 2007. 864 S. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa, 19), geb. € 76,00 ISBN: 978–3–8306–7286–9

Die wissenschaftliche Darstellung von Mönchtum *und* Protestantismus mit der Offenheit für ein theologisch verantwortetes Mönchtum *im* Protestantismus zu verbinden, ist das Anliegen Bernd Jasperts. Als evangelischer Theologe und langjähriger Präsident der Internationalen Regula-Benedicti-Kongresse setzt er damit innerhalb der seit einiger Zeit geführten Diskussion um protestantische Profile einen ganz eigenen ökumenischen Akzent.

Die Materialfülle und der für die sorgfältige Aufbereitung letztlich erforderliche Seitenumfang waren wohl nicht von vornherein absehbar. Ursprünglich auf zwei Bd.e angelegt, dann auf vier Bd.e erweitert, ist nunmehr ein fünfbändiges Opus geplant.

In umfangreichen Werkportraits stellt J. bekannte und weniger bekannte, teilweise auch vergessene Forscher ganz verschiedener Provenienz vor. Kirchenhistoriker und Patristiker kommen zu Wort, aber auch Vertreter der neutestamentlichen, systematischen und praktischen Theologie, der Religionsgeschichte und der Orientalistik.

Der Terminus „Mönchtum" ist bei J. sehr weit gefasst und wird keineswegs nur auf die klassischen monastischen Orden, etwa der Benediktiner, Zisterzienser und Kartäuser, bezogen. Er versteht darunter „die Verwirklichung des monastischen Gedankens, wie er von den ersten christlichen Mönchen in der ägyptischen Wüste und in Palästina durch eine wechselvolle und spannende Geschichte von monastisch lebenden Männern und Frauen über einen Zeitraum von fast 1800 Jahren bis hin zu den modernen Orden, Gemeinschaften und Säkularinstituten der Gegenwart zu verfolgen ist" (Bd. 1, 34f). J. bleibt somit seinen früheren programmatischen Ausführungen zum Thema „Mönchtum und Protestantismus" (Erbe und Auftrag 49 [1973], 312–319) treu, mit denen er bereits damals auf kritische Anfragen von katholischer Seite reagierte, die für eine präzisere Definition des Monastischen plädierten.

Man mag es bedauern, dass als Pendant der theologisch oszillierende, in konfessioneller Hinsicht unklare und in ökumenischer Perspektive oft negativ konnotierte Begriff „Protestantismus" verwendet wird. J. versteht darunter freilich ein „kritisch-gestaltendes und liberales Prinzip" (Bd. 1, 35), das den verschiedenen evangelischen Konfessionskirchen und ihren Theologien gemeinsam ist und deren identifikatorische Eindeutigkeit zugleich übersteigt. In der so gegebenen prinzipiellen Geschichtsoffenheit sieht J. zugleich das Verbindende von Protestantismus und Mönchtum; beide sind „offen für neuen Geist und neue Gestalt, so daß ihre Identifikation immer wieder eine Herausforderung darstellt: an die Protestanten und die Mönche selbst, aber auch an ihre Gegner" (Bd. 1, 37).

In den bislang erschienenen drei Bd.en werden insgesamt 45 Werkportraits präsentiert. Sowohl die Auswahl als auch die Beschreibung, Deutung und Wertung der unterschiedlichen Forschungsbeiträge zum Mönchtum darf als gelungen bezeichnet werden und ist in dieser Zusammenschau einmalig.

Die im ersten Bd. mit Hermann Weingarten beginnende Frühphase der protestantischen Forschungsgeschichte wird im weiteren Verlauf v. a. durch Namen wie Adolf von Harnack, Georg Grützmacher, Reinhold Seeberg, Ernst Troeltsch, Karl Holl und Heinrich Boehmer repräsentiert.

J.s pointierte Würdigung der Studien Adolf von Harnacks zeigt, dass die spätere kommunitäre Bewegung in den evangelischen Kirchen in gewisser Weise an Harnack als einen ihrer „Vordenker" anknüpfen konnte; denn das Phänomen des Mönchtums stellte für ihn ein akademisches Thema von zugleich aktueller Relevanz dar: „Wie kein anderer Theologe seiner Zeit auf evangelisch-theologischen Lehrstühlen an deutschen und ausländischen Universitäten ließ Harnack den Idealen wie den Formen und Wirkungen des christlichen Mönchtums in der Geschichte Gerechtigkeit widerfahren. Und wie kein anderer seiner Kollegen plädierte er für ein neues evangelisches Mönchtum." (Bd. 1, 181) „Für seine eigene Kirche konnte sich Harnack ein diakonisch engagiertes evangelisches Mönchtum vorstellen, das nach Regeln und ethischen Maßstäben lebt, die dem Evangelium entsprechen, aber keiner Gelübde bedarf, die es über die anderen Christen und ihre sozialen Stellungen in der Welt hinausheben." (Bd. 1, 180)

Der zweite Bd. widmet sich bekannten Persönlichkeiten wie etwa Friedrich Heiler, Hermann Dörries, Ernst Benz oder Walter Nigg. Selbstverständlich sind auch Dietrich Bonhoeffer und Wilhelm Stählin vertreten. Von besonderem Interesse sind der Blick in eine bislang unveröffentlichte Vorlesung Erik Petersons zur Geschichte des Mönchtums aus dem Jahr 1922 (Bd. 2, 267–276) und Karl Barths Stellungnahme zum monastischen Leben, die der reformierte Theologe 1966 auf Bitten von Abt-Koadjutor Gabriel M. Brasó (Montserrat) verfasste (Bd. 2, 885–888). Mit Nachdruck hebt J. die Bedeutung Barths hervor, wenn er die Ausführungen des zweiten Bd.es mit folgenden Worten beschließt: „*Mönchtum auf dem Fundament des Wortes Gottes als exemplarisches Christsein in der Kirche, als Dienst für alle Brüder und Schwestern in Christus* – das war nach Barth in einem aggiornamento der Kirche möglich und hilfreich, auch für evangelische Christen." (Bd. 2, 901, kursiv von J.)

Der dritte Bd. enthält u. a. Untersuchungen zu Leben, Werk und Wirkung „monastischer" Gestalten wie Antonius (Rudolf Lorenz, Martin Tetz), Johannes Cassian (Hans-Oskar Weber), Rabbula von Edessa (Georg Günter Blum), Benedikt (Bernd Jaspert), Joachim von Fiore und Franz von Assisi (Karlmann Beyschlag, Kurt-Victor Selge, Gert Wendelborn) oder Ignatius von Loyola (Gottfried Maron).

Für die katholisch-lutherische (Ordens-)Ökumene nach wie vor bedeutsam, wenn auch nicht unumstritten, sind die grundlegenden Forschungen des 1997 verstorbenen Reformationshistorikers und Lutherforschers Bernhard Lohse, die das „Mönchtum als Gegenstand der Auseinandersetzung der Reformation mit der römisch-katholischen Kirche" (Bd. 3, 118) in den Blick nehmen. Ob, wie Lohse meinte, Luthers Schrift „De votis monasticis iudicium" von 1521 tatsächlich das letzte theologisch relevante Wort des Reformators zum (bzw. gegen das) Mönchtum darstellt, wurde und wird weiterhin kontrovers diskutiert.

Gerade die vielfältigen Arbeiten Nicolaus Heutgers über das Nachleben klösterlicher und stiftischer Formen im Protestantismus, v. a. im niedersächsischen Luthertum, zeigen, „daß die Existenz eines evangelischen Mönchtums durchaus mit der Ansicht der Reformatoren in Einklang zu bringen war" (Bd. 3, 335).

Besondere Erwähnung verdienen schließlich zwei (unlängst verstorbene) theologische Persönlichkeiten, nämlich Fairy von Lilienfeld und Georg Kretschmar. Die „‚grande dame' der protestantischen Ostkirchenforschung" (Bd. 3, 271) hat sowohl durch ihre Studien zum orthodoxen Mönchtum (v. a. zu Nil Sorskij), zu den Apophthegmata Patrum und den Mönchsvätern der Wüste wie auch durch ihr persönliches Engagement in zahlreichen evangelisch-orthodoxen Dialogen einen ganz wesentlichen, nicht zuletzt ökumenisch motivierten Beitrag zur Mönchtumsforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s geleistet. Dass der Historiker und Ökumeniker Georg Kretschmar im Jahr 1980, in dem man den 1500. Geburtstag des Hl. Benedikt und das 450-jährige Jubiläum der Confessio Augustana beging, das Mönchtum als „eine ökumenische Wirklichkeit" (Bd. 3, 370) charakterisieren konnte, die „in die Weite der einen Kirche hinein und über die Grenzen der Konfessionen hinaus" (Bd. 3, 372) zu wirken vermag, darf auch als eindrucksvoller Beleg für die Möglichkeit einer neu zu verwirklichenden monastischen Weitung des Protestantismus gelten.

J. gelingt es, neue historische Einblicke mit erneuerten theologischen Einsichten zu verbinden und dadurch konfessionalistische Fixierungen zu überwinden. Man darf gespannt sein, was er in den beiden noch ausstehenden Bd.en an weiterem Material erschließen wird. Das bislang Vorgelegte zeugt von immensem Fleiß und hoher Kompetenz des Vf.s (zu dessen eigenem Werkportrait siehe Bd. 3, 558–610). Deshalb noch eine Anmerkung zum Schluss: Die Evangelische Kirche in Deutschland hat sich 2007 offiziell zu ihren kommunitären Profilgemeinden geäußert (Verbindlich leben. Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover 2007 [EKD-Texte 88]). J.s Studien „Mönchtum und Protestantismus" sucht man im beigegebenen Literaturverzeichnis leider vergeblich. Das sollte bei einer Neuauflage anders werden.

Maria Laach / Herstelle Augustinus Sander

Bangert, Michael: **Bild und Glaube**. Ästhetik und Spiritualität bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). – Stuttgart/Fribourg: Kohlhammer/Academic Press Fribourg 2009. 412 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 11), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–7278–1648–2

An Ignaz Heinrich von Wessenberg scheiden sich seit mehr als 150 Jahren die Geister. Von den Ultramontanen und ihren Anhängern wurde er gehasst und als ‚Aufklärer' gescholten; unter denen, die im 19. und 20. Jh. die katholische Aufklärung positiver beurteilten, kam man auch im Blick auf W. zu einem milderen, mitunter sogar ausgesprochen positiven Urteil. Zumeist dienten hier theologie- und dogmengeschichtliche Kriterien als Maßstab der Beurteilung.

Vor dem Hintergrund der Forschungsgeschichte liegt der ‚Kick' der vorliegenden Monographie für die historisch-theologische Forschung nicht in Bangerts verständnisvoller Offenheit für die Biographie oder in seinem grundsätzlichen Mühen um eine Annäherung an die Theologie W.s anhand der gedruckt vorliegenden Werke; denn diese Ausrichtung prägt bereits die Arbeiten von Franz Xaver Bischof, Arnulf Moser, Markus Ries, Manfred Weitlauff, Alois Stiefvater, Erwin Keller oder Klaus-Peter Dannecker. Vielmehr fällt die an der Theol. Fak. der Univ. Bern angenommene Habil.schrift (Venia legendi: Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit) dadurch auf, dass B. perspektiveröffnende Verbindungen zwischen der Biographie und der Theologie W.s herausarbeitet, die den Theologie- und Dogmengeschichtlern mit deren Frageperspektiven bislang entgangen sind.

Exemplarisch lässt sich das Vorwärtsweisende der vorliegenden Studie daran ablesen, dass B. im Rahmen seiner vollständigen Rekonstruktion der Biographie W.s dessen Kindheit besonders ausführlich erläutert; denn für W.s Selbstverständnis war die Kindheit eine Schlüsselzeit, wie dieser später oftmals und in verschiedenen Werken zum Ausdruck brachte. Auch in theologischen Hinsichten sollte sich seine als ideal-paradiesisch erlebte Kindheit zur Triebkraft seines gesamten theologischen Werkes entwickeln; man könnte ihn – in der Spur von Francois Fénelon und mit den Perspektiven von B. – als einen maßgeblich von der johanneischen Immanenz-Christologie geprägten ‚Theologen der Gotteskindschaft' charakterisieren: „Der ‚innere Mensch' ist für W. der wahre Ort der Religion, der nicht durch theologische Spekulation erreicht werden kann." (81)

Tatsächlich dürfen innerhalb der zweiteiligen Publikation (Teil 1: Persönlichkeit und Werk; Teil 2: Bildtheologie) die Passagen zur Ausfaltung von W.s bislang kaum als ‚mystisch' aufgewiesener Theologie eine Innovationskraft beanspruchen: „Kindersinn und Kindschaftsmystik", „Gotteskind und Mutterkirche", „Jesuskind und Gotteskind", „Erwachsene Gotteskinder", „Göttliche Pädagogik", „Immanenz und Einheit", „Strukturen der Christus-Frömmigkeit", „Gottinnigkeit", „Christusmystik und ihre ethische Konsequenz" lauten einige der Überschriften, hinter denen sich wichtige Zugänge zum Werk W.s verbergen.

Im zweiten Teil der Monographie fragt B. unter Rückgriff auf bildtheologische Konzepte, wie W. seine mystische Theologie ins Bild bringt und welche Hoffnungen er mit dieser Weise der Verkündigung verbindet. Hier arbeitet B. quellenkritisch manche bislang übersehenen Grundsätze von W. heraus, wenn für diesen die Gleichung gilt: „Je größer die Harmonie innerhalb eines Kunstwerkes, umso größer wird seine Wirkung auf die Seelen der Menschen sein." (205) Dieser Bezug gilt sowohl für jene in der Christentumsgeschichte bekannten und metaphorisch verstandenen Christusbilder wie auch für überlieferte Werke der Kunst. – Hier kann nicht all das ausgebreitet werden, was B. unter Überschriften wie „Theologie des Schönen", „Erinnern und Verinnerlichen", „Johann Joachim Winckelmann als Mentor", „Liturgie und Kunst" etc. ausführt. Mit Blick auf W. hält er fest, dass der christliche Künstler ebenso wie der christliche Verkündiger einem geistlichen Auftrag verpflichtet sei; zudem komme beiden eine Schlüsselfunktion im Dienste der Vermittlung einer christlichen Ethik zu. „Der Fluchtpunkt aller Lebenslinien ist Christus", wie B. mit Blick auf W.s Bildtheologie konkretisiert, um fortzufahren: „Daher können nicht die Figuren von Heiligen das Zentrum der Kirche, den Altar, ‚bebildern'; die Mitte ist einzig einer Christusdarstellung vorbehalten." (310) Unter diesen Darstellungen komme W. vergleichsweise oft auf das Christuskind zu sprechen. Dass seine mystisch geprägte Christuskind-Theologie gänzlich andere Akzente setzt als sein später ultramontan in Erscheinung getretener ‚Schüler' Alois Gügler, ist nur ein Aspekt aus B.s Schlusskap. „Gegenposition der theologischen Romantik bei Alois Gügler (1782–1827)".

Im Ergebnis seiner eng an die Primärtexte angelehnten Monographie legt B. eine über die bisherige W.-Forschung hinausweisende Arbeit vor. Indem er dessen Werke auf die zugrunde liegende Mystik und die Bildtheologie hin analysiert, erweist er zugleich die methodische Fruchtbarkeit der von ihm gewählten Interpretamente. Wenn jüngste Studien „frömmigkeits- und kulturgeschichtlich die Rezeption der Pastoralreformen W.s diskutieren" (so A. Holzem, Art. Wessenberg, in: TRE 35 [2003] 665), dann wird es fortan wichtig sein, dabei den mystischen ‚Kern' dieser Pastoralreformen mit zu berücksichtigen.

Essen Hubertus Lutterbach

Hammann, Konrad: **Rudolf Bultmann**. Eine Biographie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XIII) 582 S., ln € 49,00 ISBN: 978–3–16–148526–8

Zum 125. Geburtstag Rudolf Bultmanns hat Konrad Hammann die erste Gesamtschau von Leben und Werk B.s überhaupt herausgebracht. H.s Darstellung besticht durch die Gründlichkeit der Recherche, die Genauigkeit der Darstellung, die fern davon ist, sich in Details zu verlieren, und durch die sorgsame Auswahl des Dargebotenen. Das Buch entfaltet eine Dynamik, die es einem schwer macht, die Lektüre zu unterbrechen. Zu dem Protagonisten seiner Darstellung wahrt H. ein ausgewogenes Verhältnis von Nähe und Distanz. Wiewohl die Sympathie des Autors für seinen Hauptdarsteller und dessen Theologie zu spüren ist, dominiert H. seine Leserschaft nicht. Die weitgehende Neutralität in der Beurteilung der fachexegetischen und theologischen Veröffentlichungen B.s ermöglicht es Leserinnen und Lesern, einen eigenen Zugang zu Lebensleistung und Werk B.s zu gewinnen. H. kritisiert B.s Positionen kaum direkt und wenn, dann in der Weise, dass seine Distanzierung mehr durchscheint als ausgesprochen wird. Das Buch ermöglicht wie durch ein geöffnetes Fenster den Blick auf das „Phänomen Bultmann" und gestattet dem Leser resp. der Leserin, zu einer eigenständigen, ggf. auch kritischen Beurteilung der Zentralgestalt ntl. Wissenschaft im 20. Jh. zu gelangen und deren Œuvre in seiner Zeitgebundenheit wahrnehmen zu können.

Die Biographie behandelt alle großen Themen, die sich mit dem Namen B.s verbinden, Themen, die wirkungsgeschichtlich außergewöhnliche Folgen gezeitigt haben: Dies beginnt bei der theologiegeschichtlichen Einordnung B.s im Spannungsfeld zwischen Liberaler und Dialektischer Theologie und beinhaltet sein Verhältnis zu den Lehrern seiner Vorgängergeneration – insbes. auch sein Verhältnis zu Martin Rade als dem Repräsentanten der ausgehenden Liberalen Theologie – ebenso wie das zu Karl Barth als dem neuen Stern am Dogmatikhimmel der Dialektischen Theologie. Es betrifft die Integration des formgeschichtlichen Paradigmas in B.s „Geschichte der synoptischen Tradition", die Bedeutung des philosophischen Einflusses Heideggers auf sein Werk, die christologische Fragestellung, die das Jesus-Buch aufwirft, die Ausarbeitung der „Theologischen Enzyklopädie", den Johannes-Kommentar, die Durchführung des „Programms der Entmythologisierung" und die daraus resultierenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die Axiome und Durchführung seiner epochalen „Theologie des Neuen Testaments" sowie nicht zuletzt B.s politische Orientierung.

Anerkanntermaßen bestand in der Vita Rudolf Bultmanns ein Gleichklang zwischen persönlicher Lebensführung und theologischem Anliegen. H.s Biographie macht die Beziehung des von 1884 bis 1976 reichenden Lebenslaufs B.s zu den zeitgeschichtlichen Herausforderungen und deren theologische wie persönliche Bewältigung durch B. deutlich. Bereits mit der Präsentation der Familiengeschichte zeichnet sich die enge Verflechtung zwischen Person und Werk B.s ab. Plastisch tritt in der Schilderung des familiären Hintergrunds B.s vor Augen, wie aus der Großeltern- und Elterngeneration des 19. Jh.s eine pietistisch-erweckliche Frömmigkeit, ein auf Pestalozzi zurückführendes pädagogisches Anliegen sowie, bedingt durch einen

theologischen Richtungswechsel seines Vaters, des Pfarrers Arthur Kennedy Bultmann, auch ein liberaltheologisches Erbe den geistigen Hintergrund für den heranwachsenden B. darstellten. Rückschauend betrachtet lassen sich darin bereits treibende Kräfte für B.s lebenslanges Ringen aus „existentieller Betroffenheit" um ein austariertes Verhältnis zwischen der *fides quae creditur* und der *fides qua creditur* erkennen.

Gut dosiert teilt H. persönlich-biographische Einzelheiten wie bestimmte Vorlieben B.s mit. Er wahrt damit die B. selbst wichtige Vorordnung des Werkes vor der Person. Umso stärker fallen daher Hinweise ins Gewicht, deren Bedeutung sich auch dem Leser erst im Nachhinein erschließt. So berichtet H., dass der junge B. sich stark von der zeitgenössischen modernen Malerei angezogen fühlte, 1912 gezielt zu Ausstellungen avantgardistischer Kunst nach Frankfurt und Köln reiste (54) und sich neben seiner Leidenschaft für die Malerei des Expressionismus auch für expressionistische Literatur begeisterte (99). Dieses frühe Interesse hinterließ seine Spuren in B.s Ausarbeitung der Formgeschichte im Rahmen seiner 1921 erschienenen „Geschichte der synoptischen Tradition".

Alle Überlieferung ist Fragment, lautet das Credo dieses in methodischer Hinsicht stilbildenden Buches. Aus „reinen" Formen des Anfangs erwächst ein Gemenge sich mischender und größer werdender Gattungen. Diese finden schließlich in der mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus fast gleichursprünglichen Literaturgattung „Evangelium" ihren endgültigen Aufbewahrungsort. Unter der Oberfläche der vorliegenden Texte brodelt der Vulkan lebendiger Überlieferung einer produktiven Urgemeinde. Angesichts solcher expressionistischer Wucht vermerkt H. zu Recht die Anschlussfähigkeit des Werkes „für Grundaxiome der Dialektischen Theologie" (112). Ohne sich prinzipiell von der Echtheitsfrage zu verabschieden, verzichtet B. darauf, die Überlieferungen zwingend auf Jesus zurückzuführen. Stattdessen betont er die kollektiven Kräfte der Überlieferung. Die kreative nachösterliche Gemeinde, die sich dem Kerygma verpflichtet weiß, bindet und bildet Tradition. Die Brücke zur Wort-Gottes-Theologie ist exegetisch gebaut. In seinem opus magnum, der Theologie des Neuen Testaments, die zwischen 1948 und 1953 erscheint, wird die Ausrichtung am Kerygma zum inneren Strukturprinzip der Darstellung werden.

Als wirkungsgeschichtlich folgenreich hat sich auch erwiesen, dass B. seine anthropologische Anleihe bei Heideggers 1927 in „Sein und Zeit" entfalteter Daseinsontologie nicht mehr zur Disposition gestellt hat und diese Voraussetzung später von seinen Schülern in deren Ausarbeitungen der Anthropologie und Theologie des Paulus übernommen wurde. Damit blieb dieser durch die frühen kritischen Hinweise von Karl Löwith bereits 1930 problematisierte Ansatz, demzufolge es sich bei Heidegger lediglich um ein säkularisiertes protestantisches, von Kierkegaard in Sprache gefasstes Existenzverständnis handelte, über Jahrzehnte in der Paulus-Forschung beherrschend. B. ließ diesen Vorwurf an sich abprallen und sah in ihm lediglich ein Problem Heideggers (206, Anm. 419).

Der monolithische Eindruck, den B. und sein Werk vermitteln, wurde schon von seinen Zeitgenossen wahrgenommen. H. teilt einen bestrickend schönen Kommentar Vincent Taylors zu B.s Art, mit Einwänden umzugehen, mit: „Bultmanns Methode [...] besteht darin, seine anfängliche These zu wiederholen; es ist genauso, als ob er sagte: ‚Aber haben Sie überhaupt gehört, was ich gesagt habe? Lassen Sie es mich noch einmal sagen!'"(112)

Die Mythoskritik B.s steht unter den Voraussetzungen aufgeklärt-analytischer Rationalität. H.s Referat des Entmythologisierungsvortrags von 1941 ist wiederum so gehalten, dass der Leser durch seine Darstellung hindurch die problematischen Weichenstellungen B.s wiedererkennen kann. Nach B. krankt der Mythos an einem Selbstwiderspruch. In seinem Bestreben, von der jenseitigen, göttlichen Welt zu sprechen, redet er gegen seine erklärte Absicht von Diesseitigem und Menschlichem. Er vermischt, was es laut B. gerade zu trennen gilt. Damit freilich schiebt B. dem Mythos ein Versagen zu, das eher einem der aufgeklärten Rationalität der Moderne geschuldeten Mythosverständnis entspringt. Denn es macht gerade das Wesen des Mythos aus, Materielles und Spirituelles, Diesseitiges und Jenseitiges zu mischen. Entsprechend stellt B.s Programm der Entmythologisierung, das er zum Zwecke der Vermeidung eines Reizbegriffs lieber als „existentiale Interpretation" bezeichnete, den apologetischen Versuch dar, die Wahrheit der ntl. Botschaft vor dem Forum rational-aufgeklärter Kritik zu verteidigen. Ausgerechnet 1941 auf dem Höhepunkt der nationalsozialistischen Machtentfaltung programmatisch zur „Entmythologisierung" aufzurufen, stellte freilich jenseits exegetischer Specialissima einen Weckruf dar, den die verstehen konnten, die ihn hören wollten.

B.s politische Orientierung wird von H. durch alle Phasen seiner Lebensgeschichte hindurch beobachtet und zur Kenntnis gebracht. Die im letzten Drittel des 20. Jh.s geäußerten, häufig polemischen Vorhaltungen gegenüber einer angeblich unzureichenden politischen Dimension im Werk B.s sowie der Vorwurf des politischen Konservatismus und Individualismus fallen vor diesem Hintergrund wie von selbst in sich zusammen.

Unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg sympathisiert der noch träumerische Bildungsbürger B. in seiner politischen Haltung zunächst mit den „Unabhängigen Sozialisten". Er gehört geistig zu den liberalen Akademikern, die die Demokratie der Weimarer Republik bejahen (97–100). Im Nationalsozialismus bewahrt er seine geistige Unabhängigkeit gegenüber der Diktatur ebenso wie seine freundschaftlichen Beziehungen zu jüdischen Kollegen und Schülern. In seinen Predigten spricht er seine Kritik an der nationalsozialistischen Weltanschauung öffentlich aus. Den Offenbarungsgedanken hält er strikt auf den Christusglauben bezogen und distanziert sich von den Versuchen, Gott in Volk, Rasse und NS-Staat am Werk zu sehen. Gemeinsam mit Hans von Soden kämpft er gegen die Einführung des Arierparagraphen in der Kirche. Den 1941 erschienenen Johannes-Kommentar widmet er „den alten Marburger Freunden" – gemeint sind seine von den Nationalsozialisten vertriebenen jüdischen Kollegen Erich Frank und Paul Friedländer sowie der mit einer Frau jüdischen Glaubens verheiratete Kasseler Literaturhistoriker Friedrich Carl Sell. Er publiziert zum Verhältnis von Judentum und Christentum und zur Bedeutung des AT für den christlichen Glauben. Die seit der Liberalen Theologie vorliegenden Versuche der Loslösung des AT aus der christlichen Kirche weist er zurück.

Für die Bewertung von B.s Haltung im Nationalsozialismus lässt H. in erster Linie Zeitzeugen – allen voran den jüdischen Gelehrten Hans Jonas – und ihre Zeugnisse zu Wort kommen. Von der Anerkennung und dem Dank, die B. für seine Eindeutigkeit erhalten hat, künden auch die Steine des Gedenkens jüdischer Freunde auf B.s Grabstein in Marburg.

Konrad Hammann erschließt seiner Leserschaft mit dieser Biographie die enge Beziehung zwischen Werk und Lebensgeschichte Rudolf Bultmanns. Er macht die prägenden Einflüsse des 19. und 20. Jh.s auf die Arbeit B.s am NT deutlich. Unter Anerkennung der Zeitbedingtheit des Wirkens B.s lässt H. die schöpferische Originalität des bedeutendsten Neutestamentlers des 20. Jh.s hervortreten. Den Leserinnen und Lesern des 21. Jh.s vermittelt er damit eine Gesamtschau auf einen großen Exegeten, der sich als Theologe verstand. Die Ergebnisse der Forschungen B.s werden im Einzelnen unter den Bedingungen einer neuen Zeit anders bewertet werden müssen. Unhintergehbar bleiben sein Selbstverständnis, als Exeget Theologe zu sein, und der Anspruch, Exegese auf Theologie zu beziehen.

Kassel Paul-Gerhard Klumbies

Philosophie

Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie, hg. v. Rolf Kühn / Sébastien Laoureaux. – Freiburg i. Br. / München: Alber 2008. 451 S. (Seele, Existenz und Leben, 6), kt € 32,00 ISBN: 978–3–495–48288–9

Es tut gut, wenn man uns – in einer Zeit, in der die meisten oder mindestens die Vielen im Streben nach etwas (was auch immer) das reine Dass des ewigen Wesens zu (bloßem) Fall erzwingen wollen und es fälschlich als bloßes „habbares" Objektives zu be-greifen suchen – daran er-innert, dass es auch anders gehen könnte, ja dass es eigentlich oder wesentlich – sprich: im Wesen – nicht anders als eben anders schon immer oder gar ewig geht. Und das tut der von Rolf Kühn und Sébastien Laoureux hg. Bd. über Meister Eckhart († 1328) und Michel Henry († 2002).

Im Mittelpunkt des Sammelbd.es steht die, wie es heißt, „radikalphänomenologische Eckhartlektüre" von Henry (11), die in drei Abschnitten erörtert wird. Es werden zunächst die Texte H.s aus *L'essence de la manifestation* (1963), in denen er sich mit Meister Eckhart auseinandersetzt, in deutscher Übertragung geboten, nämlich:

§ 39: „Die innere Struktur der Immanenz und das Problem ihres Verständnisses als Offenbarung: Eckhart";

§ 40: „Die ontologische Grundvoraussetzung des Eckhartschen Denkens und das Ursprungswesen des Logos";

§ 49: „Die ontologische Bedeutung der Kritik der Erkenntnis bei Meister Eckhart";

§ 50: „Das Nicht-Gesicht des Wesens" (Auszug).

Dazu kommt noch ein späterer Aufsatz Henrys [erstmals 1990]: „Hinführung zur Gottesfrage: Seinsbeweis oder Lebenserprobung?".

H.s Eckhartlektüre wird dann – nicht nur anhand der eben genannten Texte, sondern auch weiterer, insbes. in der 1996 erschienenen Schrift *C'est moi, la vérité* enthaltener Stellen – von ausgewiesenen H.-Forschern ausführlich diskutiert, in einer Reihe von Beiträgen, von denen einige allerdings die (erstmalige) deutsche Übersetzung von bereits früher erschienenen Aufsätzen darstellen:

J. Reaidy, „Die absolute Erkenntnis und das Wesen der Wahrheit bei Meister Eckhart und Michel Henry";

ders., „Die Geburt im Leben bei Meister Eckhart und Michel Henry" [erstmals franz. (2006); jetzt zum Teil erweitert und verbessert];

S. Laoureux, „Von *Das Wesen der Erscheinung* zu *Ich bin die Wahrheit*. Die Bezugnahme auf Meister Eckhart in der Phänomenologie Michel Henrys" [erstmals franz. (2001)];

N. Depraz, „Auf der Suche nach einer phänomenologischen Metaphysik. Der Bezug auf Meister Eckhart bei Michel Henry" [erstmals franz. (2001); engl. (1999)];

C. R. Ruta, „Das Vergessen aller Hoffnung – Meister Eckhart und Michel Henry" [erstmals span. (2006)];

H. Tomita, „Ruhe in Gott – Trinitarische Selbstliebe bei Meister Eckhart".

Im dritten Abschnitt werden schließlich verschiedene für Meister Eckhart zentrale Themen behandelt, die auch aus der Perspektive der Lebensphänomenologie H.s von Belang sind:

E. Blattmann, „Meister Eckharts Predigt *In diebus suis placuit Deo et inventus est iustus*";

K. H. Witte, „Meister Eckharts Philosophie des Innen. Zur *Enthöhung* der Transzendenz";

G. Visser, „Ein nur noch von der Gottheit berührtes Gemüt. Die Erweiterung des Affektiven bei Meister Eckhart" [erstmals niederl. (2006)];

U. Kern, „Der Demütige ist der Vernünftige. Zur *humilitas intellectualis* Meister Eckharts";

Chr. Büchner, „Sein-Geben. Meister Eckharts Denken der Gott-Welt-Beziehung als Ansatzpunkt einer Ontologie des Gebens und Sich-Gebens".

Der Bd. endet mit einem Beitrag des Mithg.s Rolf Kühn als Ausblick: „Mystik als lebendige Praxis und Kriteriologie des Weltbezugs".

Es gehört sicherlich zu den größten Gewinnen der Eckhart-Forschung der letzten Dekaden, anspruchsvolle historisch-philologische Kriterien als Maßstab einer streng wissenschaftlich vorgehenden Auseinandersetzung mit dem Denken des Meisters ausgearbeitet zu haben. E.s Deutung – auch die philosophisch-theologische Deutung – solle nahe am (kritisch gesicherten) Text bleiben sowie im Lichte des historischen Kontexts, in dem das Denken E.s entstanden ist bzw. sich entwickelt hat, stattfinden –

dabei denkt man v. a. an Albertus Magnus, Dietrich von Freiberg und überhaupt an die Autoren der sog. Deutschen Dominikanerschule des 13. und 14. Jh.s, aber auch an die Magistri (Heinrich von Gent, Ägidius Romanus, Gottfried von Fontaines, usw.) der Pariser Univ., an der E. bekanntlich nicht nur habilitiert hat, sondern sogar zweimal als *magister actu regens* (sozusagen als Ordinarius) tätig gewesen ist. Die inzwischen erzielten Forschungsergebnisse sind ohne Zweifel ausgezeichnet. Das gilt, wenn auch nicht nur, so doch insbes., für die inzwischen erschienenen drei Bd.e der von Georg Steer und Loris Sturlese hg. *Lectura Eckhardi* sowie für das erst seit 2007 im Auftrag der Meister-Eckhart-Gesellschaft erscheinende *Meister-Eckhart-Jahrbuch*.

H.s Eckhartlektüre ist freilich historisch-philologisch nicht richtig, und doch ist sie – wir kommen gleich dazu – wahr. Seine Lektüre ist philologisch nicht richtig: Er liest nämlich E. nicht einmal im Original, sondern in der frz. Ausgabe von F. Aubier und J. Molitor (1942), die ihrerseits auf der inzwischen längst überholten dt. Ausgabe von F. Schulze-Maizier gründet. Mit H.s Behandlung des lat. Werks E.s steht es sogar noch schlimmer: Er kennt es gar nicht. Die kritische Sichtung aller E.-Zitate H.s sowie der Nachweis derselben anhand kritisch gesicherter Texte wäre somit sehr erwünscht und es ist sehr zu begrüßen, dass ein nicht unbedeutender Teil einer solchen extrem mühsamen Arbeit von S. Laoureux im vorliegenden Bd. geleistet wird. Um die Wahrheit der H.-Deutung – wie gesagt: wir kommen gleich dazu – zudem philologisch richtig zu machen, müsste man allerdings noch mehr leisten: den Nachweis nämlich aller von H. zitierten Texte E.s nach der kritischen Ausgabe des Werks E.s (*Die deutschen und die lateinischen Werke*, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart), am besten mit Seite und Zeilenangabe, sowie die Diskussion aller Stellen, bei denen die Interpretation H.s zwar von der von ihm gebrauchten Übersetzung unterstützt wird, nicht jedoch vom ursprünglichen mittelhochdeutschen Text. Das haben die Hg., die andere Interessen im Sinne hatten – was allerdings ihr gutes Recht ist – nicht getan: Ihrer berechtigten Intention nach „soll auch jedem Leser ermöglicht werden, die Eckharttexte in leichter zugänglichen Ausgaben als der kritischen Gesamtausgabe E.s aufzufinden" (9). Angeführt wird in erster Linie Quints Übersetzung der „Predigten und Traktate" E.s (erstmals 1955), wobei oft – freilich nicht auf vollständige Art und Weise – die Stellen nach der kritischen Ausgabe nachgewiesen werden.

H.s Eckhartlektüre ist darüber hinaus historisch nicht richtig – genauer: sie ist gar nicht historisch konzipiert. Er erwähnt kein einziges Mal irgendeinen mittelalterlichen Autor, mit Ausnahme von Anselm von Canterbury, dessen Historizität jedoch völlig aus dem Spiel gelassen wird. Wenn Kurt Flasch neulich schrieb: „Eckhart ist ein historischer Gegenstand. Dies muß Folgen haben für die Erklärung seiner Texte"[1], so muss festgestellt werden, dass H. Meister Eckhart eben nicht als Gegenstand betrachtet noch deutet, sondern – und das scheint uns gerade so gut zu sein – allein von der Sache her. „Die Vernachlässigung einer historischen Analyse", so fährt Kurt Flasch an der genannten Stelle fort, „bei der Auslegung eines Textes der Zeit um 1300 bedeutet Desinteresse an dessen Eigenheit". H. vernachlässigt die bloße Historie E.s und zeigt Desinteresse an dessen Eigenheit, um dadurch E. – einen „außergewöhnlichen Denker", so H., „den man zu Recht einen Meister nannte" (13) und der nur deswegen verurteilt worden sei, weil den über ihn Urteilenden „das Verständnis seines Denkens fehlte" (25) – im Sinne der Sache ans Licht kommen zu lassen. Gegen Flaschs Ruf nach Historisierung bzw. Objektivierung E.schen Denkens erinnert uns H.s Lektüre E.s zu Recht daran, dass eben diejenigen Momente im Denken, die bloß auf den historischen Kontext zurückzuführen wären, diejenigen Aspekte bezeichneten, die dem Denken – nicht nur dem Denken E.s – äußerlich wären. Der an der Sache E.s interessierte Interpret – und ein solcher ist Michel Henry zweifelsohne – will gerade durch die Vernachlässigung der bloßen Historie – des bloßen historischen Gegenstandes –, d. h. gerade durch das Desinteresse an der Eigenheit E.s E. selbst, in seiner Eigentlichkeit, huldigen. Wer also den Übereinstimmungen zwischen der Lebensphänomenologie H.s und der Metaphysik E.s nachgeht, „fügt den in der Eckhartinterpretation beliebten Anachronismen keinen weiteren hinzu, indem er Eckhart als Lebensphänomenologen vorstellt" – so die Befürchtung Wittes zu Beginn seines Beitrages (258) –, sondern, wie Witte selbst es will und tut, „interpretiert Eckhart von seinem Text her". Und ich darf hinzufügen: im Sinne der Sache, die als solche bekanntlich (nicht ana-, sondern) achronisch ist.

Aber ist H.s historisch-philologisch nicht-richtige Deutung E.s der Sache nach überhaupt wahr? H.s Betonung des sog. „Immanenzprinzips" als des zentralen Grundsatzes E.schen Denkens ist es zweifelsohne. Das Wesen – E. spricht bekanntlich von *esse absolute* – sei *bullitio* („Sprudeln") vor und gleichgültig gegenüber jeglicher Form von *e-bullitio* („heraussprudeln", aber auch: „prahlen") (vgl. Reaidy, 85; vgl. Meister Eckhart, „Expositio libri Sapientiae", n. 283, *Die lateinischen Werke*, Bd. 2, 615,10–616,4). Ja, man könnte sogar den Beweis dafür liefern, dass ein solches Prinzip nicht nur für E. zentral war, sondern auch eine entscheidende Rolle in den historischen Diskussionen an der Pariser Univ. vor E.s Magisterium gespielt hat – ich denke v. a. an Heinrichs von Gent heftig umstrittene These der Indifferenz oder Gleichgültigkeit des wesentlichen Seins (*esse essentiae*) gegenüber der faktischen Existenz (*esse actualis existentiae*), somit an einen Autor, dessen Einfluss auf E. in den letzten Jahren immer mehr hervorgehoben wird (von mir selbst wie ja auch von Wouter Goris und Theo Kobusch). Aber ich denke auch an Dietrich von Freiberg, für dessen Metaphysik der Begriff ‚Wesen' zentral ist. Kurt Flasch selbst spricht in seiner 2007 erschienenen Monographie ausdrücklich, und zwar völlig zu Recht, von dem „Immanentismus" als Grundprinzip der Metaphysik des Freibergers (Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300, Frankfurt a. M. 2007, 152).

Insbes. der Aspekt, den Burkhard Mojsisch in seiner 1983 erschienenen Habil.schrift „Univozitätsgedanken" genannt hat und der seitdem in der E.-Forschung Geborgenheit gefunden hat, wird von H., der 1963 von Mojsischs Untersuchungen – wohl – nichts kennt, bei E. festgestellt: „Was bedeutet ein solcher Abweis, anders gesagt die Feststellung einer radikalen Unabhängigkeit des Menschen hinsichtlich jeder göttlichen Schöpfung, hinsichtlich Gottes selbst?", fragt sich H. im § 39 von *L'essence de la manifestation*, um dann diese seine Frage selbst zu beantworten: „Die Unabhängigkeit des Menschen hinsichtlich der Schöpfung, hinsichtlich Gottes selbst, bedeutet seine Identität mit ihm." (15) Es ist somit kein Zufall, dass H. die „Armutpredigt" E.s (Quint Nr. 52) – den Ort nämlich im E.schen Werk, an dem der Univozitätsgedanke am nachdrücklichsten formuliert wird – des Öfteren und gerne als Beleg für seine Deutungen anführt. Gott sei nichts anderes als das, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele – das Wesen – sei; Gott sei v. a. kein besonderer Gegen-stand, der da zu erkennen oder gar in seiner Existenz zu beweisen wäre, sondern es gelte vielmehr, „daß wir allein im Inneren dieses Lebens und insoweit es sich in uns vollzieht, Zugang zu seinem eigenen Wesen, das heißt zu Gott haben" (76). Gott könne nicht durch irgendwelche Argumente bewiesen, sondern allein im Leben erprobt werden: „Die Erkenntnis Gottes [...] ist [...] die Tatsache Gottes selbst" (37) – welche Erkenntnis (!) die Kreatur nun, so H., E. richtig interpretierend, „nicht in sich selbst, sondern in ihrem Identisch-Sein mit Gottes Sein" vollbringen könne (38f), somit eben nicht als bloße Kreatur. Die Suche nach Gott als einem vom Wesen der Seele verschiedenen Gegen-stand bedeutete zugleich, dass man sich selbst als einen da-gesetzten Gegenstand – ja als bloßes be-dingtes Ding – verstehe; es bedeute, wie es heißt, „Verlust des absoluten oder göttlichen Wesens seitens der Seele und ihren Fall in die Welt der Schöpfung" (60). Das, was ist – und das ist nichts als das „akosmische", „ewige" Wesen (vgl. 73) – ist von innen heraus – sprich: pure Absolutheit –, und zwar, so H., als „Einsamkeit und Abwesenheit eines jeden Bezugs mit der Welt" (29f), als „Abwesenheit eines Horizonts sowie [...] jeder Endlichkeit" (31f), als „Ruhe [...], und dies in einem positiven Sinne, wonach das Wesen dementsprechend ‚in sich' ruht" (31). Kennzeichnend für das Wesen sei in diesem Sinne, „auf sich selbst zu ruhen und somit selber jenen Boden zu bilden, auf dem es sich hält" (31). All dies sind Momente, die für Meister E. zweifelsohne grundlegend sind, der etwa in seinem „Exoduskommentar", den H. – leider – nicht kennt, Moses Maimonides zitierend feststellt: Gott – und mit (!) Ihm auch der Mensch, der wirklich oder wesentlich ist – „bedarf nicht eines Anderen außerhalb seiner selbst zu seiner Standhaftigkeit" (*non eget essentia alicuius entis nec eget alio extra se ad firmitatem*) (*Die lateinischen Werke*, Bd. 2, 26,5–7) – womit er das Immanenzprinzip als das Prinzip der Selbstgenügsamkeit des Wesens als eines solchen deutlich ausspricht.

Sicherlich verdienen sowohl die Objektivität als auch die Transzendenz – welche nach H. für den für „nahezu die gesamte abendländische Philosophie" eigentümlichen Atheismus bezeichnend seien (76) – eine größere Achtung als diejenige, die H.s (und E.s) Philosophie ihnen erweist – denn sonst wird die Objektivität sich zu rächen wissen (sie kann nicht anders). Und doch: Es tut gut, wenn man uns bei Gelegenheit ~~daran~~ dazu – zum Wesen – er-innert.

München Andrés Quero-Sánchez

[1] „Predigt 39: ‚Iustus in perpetuum vivet'", in: Lectura Eckhardi, hg. von G. Steer und L. Sturlese, Stuttgart 2008, 33–50, hier 44.

Unendlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Stephan Schaede / Johannes Brachtendorf / Gregor Nickel / Thomas Möllenbeck. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XVII) 395 S. (Religion und Aufklärung, 15), pb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–149780–3

Dieser Sammelbd. dokumentiert die Ergebnisse einer international besetzten Tagung in Tübingen vom 1. bis 3.12.2006, die Wissenschaftler aus den Fachgebieten Physik, Mathematik, Philosophie und Theologie zusammengeführt hat, um das besonders in diesen vier akademischen Disziplinen relevante Phänomen des Unendlichen durch einen interdisziplinären Zugang umfassender und integrativer verstehen zu lernen. Die insgesamt 20 Beiträge bilden daher gleichsam „ein Studienbuch, das über Bedeutungsnuancen und Aporien der Unendlichkeit aufklärt" (Vorwort, VII). Sie sind den vier genannten Fachbereichen zugeordnet, die daher zugleich als Themenbereiche des Sammelbd.es fungieren.

Der erste, sechs Beiträge umfassende Themenbereich betrachtet das Unendliche unter philosophischem Aspekt und wird mit einem Beitrag von Bernhard Waldenfels eröffnet, der tatsächliche und vermeintliche Aporien des Unendlichen in vielen verschiedenen philosophischen Erkenntnisbereichen aufspürt, um sich schließlich mit einem Plädoyer für das „exzessiv Unendliche" von dem negativ Unendlichen bloßer Unvollkommenheit bzw. eines endlosen Werdens und dem positiv Unendlichen eines vollkommenen Seins abzusetzen. Dieses Unendliche als Überschuss manifestiere sich „in der Über-schreitung unserer Möglichkeiten und in Ab-weichung von gegebenen Ordnungen" (19), lasse sich nur „auf *indirekte Weise*" (ebd.) fassen und werde keimhaft in Levinas' alteritätsphilosophischer Transzendenz-Kon-

zeption sichtbar, die das Angesicht des Anderen zum „Ort" dieses sich zugleich entziehenden Unendlichen mache. Wird hier aber nicht ein phänomenaler Zug des positiv Unendlichen – sein transzendierender, entgrenzender Charakter – zum eigentlich und wahrhaft Unendlichen hypostasiert, ohne hinreichende Begründung und ohne eine angemessene Verhältnisbestimmung zu den abgelehnten traditionellen Konzepten von Unendlichkeit?

Johannes Brachtendorf untersucht in seinem Beitrag maßgebliche metaphysische Bestimmungen des Unendlichen, um nicht nur dessen metaphysische, sondern auch dessen mystische Bedeutungsdimension sowie den inneren Zusammenhang zwischen dem metaphysischen Verständnis des Unendlichen und einer zumindest tendenziell monistischen All-Einheits-Lehre aufzuzeigen: Das Konzept der essentiellen Unendlichkeit sieht er allerdings zu Unrecht schon bei Parmenides grundgelegt, der das Seiende vielmehr als begrenzt annimmt. Bei Plotin ist die Unendlichkeit – wie schon bei Platon – ein Implikat des Einen als des ersten Prinzips aller Wirklichkeit, das dessen unbegrenzte Wirkmacht bezeichnet. Das unendliche Eine Plotins ist jedoch keineswegs „im Grunde [...] alles Sein und Erkennen" (29), sondern vielmehr seins- und geisttranszendent, noch ist es alles Endliche und umgekehrt (vgl. 30), sondern strikt jenseits alles Endlichen. Auch die Metaphysik Meister Eckharts stellt keine monistische All-Einheits-Lehre dar, in deren Richtung der Vf. sie deutet. Denn Eckhart negiert nicht die fundamentale Differenz zwischen Gott und der Welt, indem er den Geschöpfen kein eigenes bzw. selbstständiges *esse existentiae* zuspricht, sondern ein univokes Seinsverständnis vertritt, welches das Sein mit demjenigen Gottes identifiziert. Die Geschöpfe sind nach Eckhart allerdings durch ihr *esse essentiae* bzw. ihr *esse hoc et hoc* von Gott verschieden, wie der Vf. selbst zu Recht feststellt. Damit aber sind die endlichen Dinge nicht „in ihrem Kern [...] das Unendliche selbst" (33), sondern von diesem wesensverschieden. Und schließlich hat die Gottheit bei Eckhart auch keinen Totalitäts- oder All-Einheits-Charakter, sie ist vielmehr die reine, relations- und differenzlose Einfachheit des göttlichen Wesens (vgl. 34). Zurückgewiesen werden muss auch die Identifizierung des Endlichen mit dem Unendlichen bei Cusanus: „Folglich erklärt Cusanus das Endliche für im Grunde nicht verschieden vom Unendlichen." (35) Denn dass jede Wesenheit in der größten Wesenheit die größte Wesenheit selbst ist (vgl. De doc. ign. I, 16), bedeutet für Cusanus nur die Identität ihrer innergöttlichen, keineswegs aber ihrer kreatürlichen oder außergöttlichen Seinsweise mit dem unendlichen Gott selbst. Das Sein des Endlichen ist daher nach Cusanus nicht das Unendliche selbst (vgl. 36), sondern von diesem gerade auf Grund seiner Endlichkeit und damit Eingeschränktheit verschieden. Schließlich relativiert Cusanus auch nicht die Dreifaltigkeit Gottes „zugunsten der Einheit des absolut Größten" (36), auch wenn er mit Eckhart in der Einheit, bei ihm genauer in der All-Einheit, die eigentümliche Wesensbestimmung Gottes sieht (De doc. ign. I, 2). Diese All-Einheit des göttlichen Geistes ist bei Cusanus aber nicht eine monistische All-Einheit von Gott und Welt, sondern die im höchsten Maße geeinte Allheit der göttlichen Schöpfungsideen bzw. Exemplarursachen aller Geschöpfe. Firmieren für den Vf. Meister Eckhart und Cusanus als Vertreter eines vermeintlich zu einer monistischen All-Einheits-Lehre führenden neuplatonischen Unendlichkeitskonzepts, stellt er ihnen Augustinus und Thomas von Aquin als Vertreter eines metaphysischen Verständnisses von Unendlichkeit gegenüber, das zu keiner monistischen All-Einheitslehre führt. Diese schematisierende Deutung wird zwar Augustinus und Thomas, nicht jedoch Eckhart und Cusanus gerecht. Gegen diese beiden erhebt der Vf. sogar den Pantheismus-Vorwurf (41), da er – in Bezug auf Cusanus – dessen bekannte Annahme von der Proportionslosigkeit des Verhältnisses zwischen Unendlichem und Endlichem im Sinne einer Indifferenz-These missversteht. Dabei besagt dieses von Thomas von Aquin selbst auch geteilte Axiom bei Cusanus nur, dass das Unendliche auf Grund seiner allumfassenden Unbegrenztheit in keinem proportionalen Verhältnis des Größer- oder Kleinerseins gegenüber einem Anderen (oder sich selbst) stehen kann. Denn das, was in irgendeinem proportionalen Verhältnis zum Unendlichen stehen könnte, müsste selbst unendlich, mithin das Unendliche selbst und dürfte somit von diesem gar nicht verschieden sein (vgl. Cusanus, De doc. ign. I, 1 u. II, 1f).

Von den Konzepten absoluter bzw. negativer Unendlichkeit des Größten oder des ersten Prinzips sowie der privativen Unendlichkeit des Kosmos, der kein Kleinstes und Größtes und folglich auch weder einen Mittelpunkt noch einen Umfang besitzt, unterscheidet der Beitrag von Harald Schwaetzer noch einen dritten Unendlichkeitsbegriff bei Cusanus, den er die „anthropologische Unendlichkeit" nennt. Diese verortet Schwaetzer im sog. Spiegelgleichnis des cusanischen Opusculums *De filiatione Dei*: Danach sei der Logos der einzige vollkommene Spiegel der Einheit des göttlichen Vaters, der von anderen, unvollkommenen Spiegeln umgeben sei, die „gekrümmt, verzerrt, getrübt" (58) seien, welche die Geschöpfe symbolisierten. Unter ihnen gebe es besondere Spiegel, die sich selbst begradigen und reinigen könnten – die Menschen. „Sie können also lebendige Spiegel des vollkommenen Spiegels sein und dessen Sein von ihrem Standpunkt her vollkommen exakt oder auch gekrümmt, je nach ihrer eigenen Verfassung, widerstrahlen." (ebd.) Genau diese Fähigkeit des Menschen als des lebendigen Spiegels Christi und damit Gottes deutet der Vf. in Bezug auf Cusanus' späte Schrift *De coniecturis* als die prinzipiell unbegrenzte Steigerungsfähigkeit des konjekturalen Erkenntnisvermögens des Menschen. Denn hier wird im Unterschied zu *De docta ignorantia* der Zusammenfall der Gegensätze schon für die intellektuale Erkenntnisweise des Menschen reklamiert, allerdings werde von dieser das Unendliche des göttlichen Ideenkosmos nicht an sich, sondern in einer einzelnen Idee perspektivisch geschaut (vgl. 59). Man würde sich allerdings für den Leser, der kein Cusanus-Spezialist ist, eine noch detailliertere Auslegung dieser „anthropologischen Unendlichkeit" nach *De coniecturis* sowie zumindest eine Kurzfassung des cusanischen Verständnisses absoluter Unendlichkeit wünschen, wie der Vf. dies für die privative Unendlichkeit des Kosmos anhand von *De docta ignorantia* II 11 durchgeführt hat, um eine zumindest skizzenhafte Übersicht über alle drei Konzepte von Unendlichkeit bei Cusanus zu erhalten.

Eine äußerst klare und genaue Auslegung erfährt Kants transzendental-idealistische Fassung des Unendlichkeitsbegriffs im anschließenden Beitrag von Axel Schmidt. Dieser geht von Kants Auflösung der vierfachen Vernunftantinomie in zwei verschiedene Typen aus: Während die „mathematische" Antinomie auf der dialektischen Opposition von Endlichkeit (Thesis) und Unendlichkeit (Antithesis) beruhe, die Kant durch die Auffassung des Weltganzen als einer weder endlichen noch unendlichen, sondern bloß regulativen Idee zu vermeiden suche, beruhe die „dynamische" Antinomie auf dem Gegensatz von Natur und Freiheit bzw. von Kontingenz und Notwendigkeit, die Kant durch eine Hinsichtenunterscheidung auflöse: Denn die kausale wie auch die modale Beziehung von Grund und Folge sei determiniert, wenn sie vom sinnlichen, und indeterminiert, wenn sie vom intelligiblen Standpunkt aus betrachtet werde. Die zeitliche Endlichkeit der Welt innerhalb der „mathematischen" Antinomie beweise Kant mit folgendem traditionellen Argument: „Hätte die Welt keinen Anfang in der Zeit, dann wäre die Gegenwart in keiner endlichen Zeit erreichbar." (69) Da die zeitliche Gegenwart aber gegeben sei, könne bis zu ihr nur eine endliche Zeitdauer verstrichen sein, sei also ein Anfang der Welt eine notwendige Bedingung ihres Daseins. Die zeitliche und räumliche Unendlichkeit der Welt suche Kant durch die Widerlegung der Vorstellung einer leeren Zeit und eines leeren Raumes, die mit der Annahme eines Anfangs bzw. einer Grenze der Welt notwendig verbunden sei, zu beweisen. Kants transzendental-idealistische Auflösung der mathematischen Antinomien gehe davon aus, dass die Welt als die Reihe der Bedingungen sinnlicher Erscheinungen „nie vollständig gegeben, sondern nur im empirischen Regressus sukzessive synthetisiert wird" (76), sodass sie weder endlich noch unendlich, sondern indefinit und potentiell unendlich sei. Die Synthesis der räumlichen und zeitlichen Teile der Welt sei als ganze in Raum und Zeit nicht gegeben, sondern potentiell unendlich. In seiner Rekonstruktion von Kants Auflösung der „dynamischen" Antinomie zwischen Freiheit und Notwendigkeit zeigt der Vf. neue systematische Begründungsmöglichkeiten der Komplementarität von Natur und Freiheit im Ausgang von der modernen Quantentheorie auf: Weil diese auf Grund der Unbestimmtheit einiger Zustandsgrößen im mikrophysikalischen Bereich nur wahrscheinliche Zukunftsaussagen über Einzelereignisse treffen könne, weil also die Natur selbst kein durchgehend determinierter Ereigniszusammenhang sei, fielen Natur und Freiheit nicht als Gegensätze auseinander. Darüber hinaus erwiesen sie sich sogar als komplementäre Größen: Denn die transzendentale Freiheit als das Vermögen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen abläuft, von selbst anzufangen, stelle sogar eine Voraussetzung für die Erfahrbarkeit von Naturkausalität dar. Und umgekehrt setze die Freiheit in der Zeit die „Endlichkeit der Welt und ihrer Ursachereihen" (85) voraus.

Die Entdeckung der Intentionalität psychischer Akte und die entschiedene Ablehnung eines aktual Unendlichen beim frühen Franz Brentano in der Zeit zwischen 1862 und 1874 rekonstruiert der Beitrag von Antonio Russo. „Anthropologische Überlegungen" zur schier unendlichen Pluralität von Weltansichten im Ausgang vom 19. Jh. entfaltet der Beitrag von Gerald Hartung: Habe Nietzsche mit der unendlichen Interpretierbarkeit der Welt ihre zweite, ihre perspektivische Unendlichkeit entdeckt, sei diese Einsicht in Wilhelm Diltheys Annahme eines unendlichen Verstehensprozesses wirksam und von Ernst Cassirers Transformation einer „Unendlichkeit der Welt" in eine „Unendlichkeit der Vernunft" bzw. in eine unendliche Sinnhaftigkeit der symbolischen Ordnungen der menschlichen Kulturwelt vervollständigt worden.

Im zweiten Themenbereich wird in dem Beitrag von Reinhold Esterbauer das physikalische Verständnis des Unendlichen in ein Verhältnis zur christlichen Schöpfungslehre gesetzt. An der Ambivalenz des Ausdrucks der Unendlichkeit, der endlose Messbarkeit oder auch Inkommensurabilität bedeuten könne, sucht der Vf. zu zeigen, dass es zu dem kosmologisch unendlich Großen noch eine jenseitige Unendlichkeit gebe, die sich physikalischer Erforschung entzieht. Im Ausgang von einem transtemporalen Verständnis des göttlichen Schöpfungsaktes entwickelt der Vf. ein Konzept theologischer Unendlichkeit, zu dem sicher aktual unendliche Vollkommenheit, nicht jedoch – entgegen der Auffassung des Vf.s – das potentiell Unendliche völliger Unbestimmtheit gehören kann. Und es erschließt sich leider auch nicht, inwiefern „personale Unendlichkeit" eine Eigenschaft nicht nur des christlichen Gottes, sondern auch des Menschen sein soll, ist dieser nach christlichem Verständnis doch Kreatur und damit wesenhaft endlich (vgl. 153).

Als ein fachwissenschaftlicher Beitrag auf höchstem Niveau darf der Aufsatz von Reimer Kühn betrachtet werden (159–181), der die konstitutive Bedeutung sehr großer Zahlen von elementaren Bausteinen für die Stabilität und Regularität physikalischer Eigenschaften makroskopischer Systeme sowie für die neuronale Weltwahrnehmung und Weltrepräsentation aufzeigt.

Nachdem er Descartes' rationalistische Bestimmung des Unendlichen als einer angeborenen positiven Idee des Menschen sowie John Lockes empiristische Annahme des Unendlichen als der negativen Idee einer quantitativen Unbestimmtheit und schließlich den im Trägheitsgesetz implizierten Begriff der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit nach Isaac Newton rekonstruiert hat, vertritt der kognitionswissenschaftliche Beitrag von Michael Heidelberger die These, dass „Unendlichkeit in erster Linie ein Artefakt unserer Sprache darstellt" (192). Die symbolbildende Fähigkeit des Menschen sei daher die Quelle aller und damit auch der naturwissenschaftlichen Unendlichkeitsvorstellungen.

Mit einem Beitrag von Gregor Nickel über die Bedeutung des mathematischen Unendlichkeitsverständnisses für den phänomenologischen Grundbegriff der Intentionalität setzt der dritte, mathematischen Unendlichkeitskonzepten gewidmete Themenbereich dieses Bd.es ein. Der Vf. zeigt am Beispiel der von dem Mathematiker Hermann Weyl (1885–1955) entwickelten mathematischen Konstruktion des Kontinuums sowie seines mathematischen Symbolbegriffs als einer Vermittlungsgröße zwischen einem leeren Zeichen und einem direkten Zugang zum Gegenstand die Bedeutung der Mathematik für eine Prüfung der Anwendbarkeit des philosophischen Intentionalitätskonzepts auf.

Die metaphysische und theologische Relevanz mathematischer Theorien unendlicher Mengen im Anschluss an Cantor, den Begründer der transfiniten Mengenlehre in der Mathematik, erörtern die Beiträge von Ludwig Neidhart und Christian Tapp: Neidhart entwickelt zunächst Cantors Definition einer unendlichen Menge (vgl. 227: „Eine Menge heißt *unendlich*, wenn sie mit einer ergänzungstheoretisch kleineren Teilmenge gleichmächtig ist") und die sich daraus ergebenden philosophischen Konsequenzen: Erstens gebe es unendlich viele, qualitativ verschiedene Stufen des Unendlichen, auf deren unterster Stufe sich die Menge der natürlichen, ferner die der ganzen und schließlich die der Bruchzahlen mit ihrer abzählbaren Unendlichkeit befänden; darüber befände sich die der reellen Zahlen und der komplexen Zahlen und die kontinuierlichen Mengen mit ihrer kontinuierlichen Unendlichkeit, darüber schließlich die der Potenzmenge und die aller reellen und komplexen Funktionen mit ihrer funktionalen Unendlichkeit. Für die metaphysische Psy-

chologie folge aus der unendlichen Menge, dass das menschliche Erkennen potentiell unbegrenzt und daher grundsätzlich stets erweiterungsfähig sei.

Georg Cantors interdisziplinäres Gespräch mit einer Reihe neuscholastisch geprägter Theologen über Unendlichkeitskonzepte untersucht der Beitrag von Christian Tapp: Dabei differenziere Cantor zwischen dem „transfiniten" Unendlichen, das noch vermehrt werden könne und das im Zentrum seiner Lehre von den transfiniten Ordinal- und Kardinalzahlen stehe, und dem absolut oder aktual Unendlichen, welches von dem potenziell Unendlichen etwa eines unbegrenzbaren Fortschritts immer schon vorausgesetzt werden müsse (vgl. 237). Der zweite Teil dieses Beitrags widerlegt mit Cantor traditionelle Argumente gegen die Existenz aktual unendlicher Zahlen und zeigt dadurch, dass „eine wohlbestimmte und konsistente Erweiterung des Zahlbegriffs ins Unendliche möglich ist und auf diese Weise auch ein ‚Messen' von unendlichen Mengen" (242f). Cantors „arithmetisch organisierte Strukturtheorie aktual unendlicher Zahlen" (246) stelle aber gleichwohl eine mathematische und damit quantitative Bestimmung des Unendlichen dar, während dessen metaphysische Bestimmung als des schlechthin Unbegrenzten sich nicht darin erschöpfe, sondern noch darüber hinausgehe. Dieser Vermittlung zwischen beiden Konzepten von Unendlichkeit, die der Vf. vorschlägt, liegt allerdings ein unangemessenes Verständnis des metaphysisch und auch theologisch verstandenen (aktual) Unendlichen zugrunde, das in Wahrheit jede quantitative Bestimmtheit ausschließt.

Einen Vergleich zwischen den Vorstellungen des Kontinuums und der Unendlichkeit bei Leibniz und Charles Sanders Peirce nimmt der Beitrag von Dirk Evers vor. Für Leibniz sei das Kontinuum „nicht aus Punkten zusammengesetzt, sondern Punkte werden aus dem Kontinuum durch konkrete Determination allererst erzeugt, dies aber so, dass die dadurch erzeugten Einzeldinge, die Leibnizschen Monaden, in ihrer unendlichen Variation das Kontinuum angemessen zur Darstellung bringen" (252). Das räumlich wie zeitlich unendliche Kontinuum sei als das grenzenlose Attribut der Unermesslichkeit und Ewigkeit Gottes zu verstehen. In Bezug auf das Unendliche unterscheide Leibniz zwischen dem „synkategorematischen" Unendlichen, „das die unabschließbare Iteration eines endlichen Vorgangs und also das Gegebensein von abzählbar unendlicher Vielheit meint" (253), d. h. dem potentiell Unendlichen, einerseits und dem aktual Unendlichen, das er das „hyperkategorematisch" Unendliche nennt, andererseits. Peirce begreife das qualitativ Besondere des Kontinuums als ein zusammenhängendes Ganzes, „das dennoch Teile hat, die selbst wieder unendliche Möglichkeiten aus sich heraussetzen können" (258). Peirces Philosophie des „Synechismus" bestimme das Mögliche als das unendliche und unbestimmte Allgemeine, das die allgemeinen Bedingungen dafür in sich enthalte, dass Individuen existieren können. Die Wirklichkeit sei daher aus dem unendlichen Kontinuum des Möglichen heraus beständig im Werden. Konsequenzen für einen prozessphilosophischen Begriff eines Schöpfergottes habe aus diesem Ansatz der Religionsphilosoph Charles Hartshorne (1897–2000) gezogen: Gottes Schöpfungsratschluss beziehe sich nicht, wie bei Leibniz, „auf eine bestimmte, vollständig definierte mögliche Welt mit vollständig bestimmten Individuen, sondern auf einen zuerst ganz allgemeinen und diffusen Raum des Möglichen, aus dem heraus der Schöpfer im Wechselspiel mit der Kreatur die konkreter werdenden Möglichkeiten ins Dasein ruft" (262f). Damit aber müsse die Vorstellung „eines voll informierten Schöpfers", d. h. die Annahme göttlicher Allwissenheit, aufgegeben werden – eine Konsequenz, die von einer christlichen Schöpfungstheologie allerdings nicht akzeptiert werden kann. Es ist zudem ein Trugschluss, anzunehmen, dass erst Peirces Verständnis „der Wirklichkeit als einem Werden aus dem unendlichen Kontinuum" (265) die Entstehung von Neuem in der Schöpfung und deren offenbarungstheologisches Verständnis als Ort konkreter Gottesbegegnungen möglich mache. Denn dass Gott die von ihm geschaffene Welt von Ewigkeit her schon vollständig bestimmt weiß, widerspricht weder dem Evolutions- noch dem Freiheits- noch dem christlichen Offenbarungsgedanken.

Den vierten und letzten Themenbereich der ausdrücklich „theologischen Horizonte" des Unendlichkeitsbegriffs eröffnet ein Beitrag von Max Seckler über die Vereinbarkeit der Annahme einer anfanglosen Welt mit dem christlichen Schöpfungsglauben. Die im primären Schöpfungstext der Bibel „enthaltene Terminierung des Schöpfungsgeschehens auf den ‚Anfang'" (306) habe „der christlichen Schöpfungslehre eines ihrer größten Probleme beschert" (ebd.), nämlich die Annahme eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung. Der Schöpfungsakt sei vielmehr eine „transtemporale Gründungs- bzw. Gegründetheitsrelation" (310). Diese Entzeitlichung des Schöpfungsgedankens scheint mir ebenso zustimmungswürdig wie Secklers Bestimmung des religiösen Sinngehalts des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens, „*daß der Sinn von Endlichkeit Geschöpflichkeit* ist" (312). Dass jedoch die Schöpfung einen, wenn auch transtemporal zu verstehenden, Anfang im Unterschied zur unendlichen Anfanglosigkeit ihres Schöpfers gehabt hat, dass sie also entstanden, aus dem Nicht-Sein ins Sein gekommen ist, dieses von Seckler nicht berücksichtigte Merkmal gehört notwendig zum Schöpfungsbegriff und ist deshalb unverzichtbar.

Während der ansonsten interessante Beitrag von Andrea Nickel-Schwäbisch zum Verhältnis zwischen Theologie und Systemtheorie leider keinen substanziellen Bezug zur Unendlichkeitsthematik besitzt, erörtert derjenige von Thomas Möllenbeck praktische und theoretische Probleme des Unendlichkeitsbezugs des Menschen. Der diesen Bd. abschließende, systematisch innovative Beitrag von Stephan Schaede sucht die Unendlichkeit Gottes von Luthers offenbarungstheologischem Ansatz einer freiwilligen Selbstbegrenzung Gottes und von dessen christlicher Wesensbestimmung als Liebe her zu denken: Die unendliche, intensiv und extensiv unbegrenzte Liebe Gottes habe sich von sich aus in ihrer inkarnatorischen Offenbarungsgestalt in Christus sowie in dessen Leiden und Sterben einer unendlichen Selbstbegrenzung unterzogen, um des Geliebten willen.

Dieses ungemein reichhaltige und in hohem Maße anregende Kaleidoskop physikalischer, mathematischer, philosophischer und theologischer Unendlichkeitsvorstellungen einschließlich ihrer bestehenden Wechselbeziehungen untereinander stellt trotz seiner Heterogenität im Einzelnen ein zukünftig unentbehrliches wissenschaftliches Referenzwerk zum Verständnis des Unendlichen in seinen vielfältigen wissenschaftlichen Erscheinungsformen und Anwendungsbereichen dar.

Freiburg i. Br. Markus Enders

van Huyssteen, J. Wentzel: **Alone in the World?** Human Uniqueness in Science and Theology. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 247 S. (Gifford Lectures 2004), geb. € 49,90 ISBN: 3–525–56977–7

Das vorliegende Buch entstand anlässlich der Gifford-Vorlesungen an der Univ. von Edinburgh im Frühjahr 2004, die seit 1885 regelmäßig stattfinden. Ihr Zweck ist es, das Wissen über Gott und die Stellung des Menschen im Kosmos zu fördern. Im Geist der damaligen Zeit ging Lord Gifford jedoch davon aus, dass die Forschungen zur natürlichen Theologie im Sinne der Naturwissenschaften betrieben werden sollten, die er für die großartigsten aller Wissenschaften hielt. Obwohl sich aus der heutigen Sicht, so argumentiert van Huyssteen, das Ziel der Vorlesungen nach wie vor einlösen lässt, kann man Theologie nicht an der Methode der Naturwissenschaften ausrichten.

Das erste Kap. des Buches ist daher dem Bemühen gewidmet, eine neue methodische Fundierung für die Intention der Gifford-Vorlesungen zu finden, die dem Pluralismus der Disziplinen und der Einsicht in die Grenzen ihres methodischen Vorgehens gerecht wird. Besonderes Merkmal der Theologie ist, dass sie nach Antworten sucht, für die es keine empirischen Belege geben kann (325).[1] Das bedeutet jedoch nicht, dass die Theologie ihrerseits ohne die empirischen Wissenschaften auskommt. V. H. geht davon aus, dass keine Disziplin nur mit ihren Prinzipien Wissen begründen kann, weil die menschliche Rationalität viele Gesichter hat und alle einen Beitrag zum menschlichen Selbstverständnis leisten. Rationalität ist zwar universal, aber sie drückt sich in verschiedenen Formen aus und durchläuft dabei das ganze Spektrum vom *common sense* über die abstrakte Begriffsbildung bis hin zu visionären, mystischen Erfahrungen (11; 243ff). Unter diesen Voraussetzungen sind auch Naturwissenschaft und Theologie kein Gegensatz; weder ist die eine rein objektiv, noch die andere bloß subjektiv. Entscheidend ist außerdem, dass die Rationalität keine abstrakte Blaupause ist, die Begriffe unabhängig vom kulturellen Kontext und konkreten Individuen entwickelt (11). V. H. entwickelt ein Verständnis von Rationalität, das einen interdisziplinären Dialog ermöglicht, der Naturwissenschaft und Theologie gleichermaßen berücksichtigt und wie zwischen Szylla und Charybdis zwischen Letztbegründung und postmodernem Kulturrelativismus hindurch segelt. Die Frage, wie sich verschiedene Disziplinen ergänzen, kann freilich nicht durch eine abstrakte Metatheorie, sondern nur anhand konkreter Fallstudien beantwortet werden. Für die Gifford-Vorlesungen hat v. H. das Problem der menschlichen Einzigartigkeit gewählt. Es steht im Zentrum verschiedener Disziplinen, v. a. von Evolutionsbiologie, Paläoanthropologie und Theologie, sodass man sich ihm von mehreren Seiten nähern kann.

Im zweiten Kap. wendet sich v. H. zunächst der Evolution des menschlichen Bewusstseins zu. Was lehrt Darwins Evolutionstheorie, die nach wie vor den Kern der Debatten über die menschliche Evolution bildet, über die Kontinuität und die Diskontinuität mit anderen Lebewesen? Inzwischen gibt es viele Detailstudien über Bewusstsein und Selbstbewusstsein, Sprachfähigkeit, das moralische Bewusstsein und die Fähigkeit zur Imagination. V. a., so betont v. H., geht die Evolutionstheorie von der Verkörperung des Bewusstseins aus. Es ist immer an eine spezifische Spezies gebunden und dient dazu, das Überleben in einer bestimmten ökologischen Nische zu sichern. Da der Erwerb von Wissen, auf den alle Lebewesen angewiesen sind, für das Überleben unverzichtbar ist, kann es keine bloße Konstruktion sein. Es bezieht sich, wenn auch auf speziesspezifische Weise, auf die wirkliche Welt. Die Art des Wissenserwerbs hat beim Menschen allerdings eine besondere Form angenommen, die uns von den anderen Lebewesen in mancherlei Hinsicht unterscheidet und uns zur Entwicklung der Kultur befähigt. Deshalb, und das ist der nächste entscheidende Schritt der Argumentation, lässt sich menschliches Verhalten nicht auf die Gene reduzieren; es ist immer auf eine kulturelle Vermittlung angewiesen. Seine Funktion lässt sich weder rein genetisch noch allein durch kulturelle Vermittlung erklären (89).[2] In dieser Hinsicht sind Menschen auch im evolutionären Kontext einzigartig (92).[3] An dieser Stelle trennt sich v. H. jedoch von soziobiologischen Ansätzen, wie sie exemplarisch von Franz Wuketits vertreten werden: Obwohl auch dieser die Besonderheit der menschlichen Rationalität und die Eigengesetzlichkeit der Kultur betont, reduziert er die Religion auf biologische Mechanismen und sieht sie als ein Relikt vergangener Zeiten. Wenn, so argumentiert v. H. treffend, sich die Formen der Rationalität in einer Auseinandersetzung mit der Umwelt evolutionär entwickelt haben, dann ist es inkonsistent, ausgerechnet der religiösen Form des Bewusstseins jeden Wirklichkeitsbezug abzusprechen und sie als bloße Imagination zu betrachten. Die Frage muss vielmehr lauten, wie die Welt beschaffen ist, auf die die unterschiedlichen Formen der Rationalität eine Antwort sind. Wie die Fähigkeit zur

[1] "Christian theology has an obligation to explore other issues that are crucial for understanding human uniqueness, issues that may not be empirically accessible. [.... The] experience of good and evil, and theological distinction between evil, moral failure, sin, tragedy, and redemption, lies beyond the scope of science."

[2] "Evolutionary epistemology thus reveals the process of evolution as a holistic, embodied belief-gaining process, a process that in humans, too, is shaped preconsciously. All our beliefs, and also, I would argue, our religious beliefs, thus have distant evolutionary origins and were established by mechanisms working reliably in the world of our ancestors, even if on a broader cultural level our beliefs and convictions are not explained by biological origins. This is the reason that the theory of evolution by natural selection cannot offer an adequate explanation for beliefs that far transcend their biological origins. It does, however, underline the fact that cognition is a general characteristic of all living beings, and that human rationality can be fully understood only if its biological roots are understood."

[3] "Our ongoing focus on human evolution helps us to realize that the acquisition of rational knowledge is the latest achievement in the long chain of the evolution of information processing. [...] Because of their rationality humans are unique among all organisms."

Reflexion, das moralische Bewusstsein und der ästhetische Sinn hat auch das religiöse Bewusstsein keinen übernatürlichen Ursprung, sondern hat sich im Prozess der Evolution entwickelt (97).[4] Die moderne Evolutionstheorie zeigt somit, dass Menschen Fähigkeiten haben, durch die sie einzigartig sind; eine von ihnen ist der religiöse Glaube. Diese Art der Einzigartigkeit hat allerdings nichts mit der theologischen Bewertung der Nähe oder Ferne zu Gott zu tun. Deshalb wendet sich v. H. im dritten Kap. der theologischen Begründung menschlicher Einzigartigkeit zu, die in der Rede vom ‚Ebenbild Gottes' formuliert wurde. Er rekonstruiert zunächst einige historisch relevante Interpretationen von der Genesis über Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Luther bis zu Calvin, um dann mehrere namhafte Theologen des 20. und 21. Jh.s wie Reinhold Niebuhr, Noreen Herzfeld, Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann oder Philip Hefner zu Wort kommen zu lassen. Für die christliche Theologie ist v. a. die Frage entscheidend, ob man die Orientierungsfunktion der Rede vom Ebenbild Gottes unter modernen Voraussetzungen wiedergewinnen kann (116). Zwei Aspekte sind für den Fortgang der Argumentation besonders bedeutsam: Zum einen zeigt der historische Rückblick, dass es keine einheitliche Definition für die Rede von der *imago Dei* gibt; zum anderen zeichnet sich gerade im 20. Jh. eine starke Tendenz hin zu einem verleiblichten Verständnis ab (161).[5] Nicht nur durch seinen Geist, sondern als leib-geistige Einheit ist der Mensch *imago Dei*. V. H. wird genau an diese Entwicklung in der Theologie anknüpfen, um ihre Konvergenz nicht nur mit der Evolutionsbiologie, sondern auch der Paläoanthropologie sichtbar zu machen.

In gewisser Weise bilden Kap. 4 und 5 den Höhepunkt des Buches, da v. H. sich nun mit den paläoanthropologischen Befunden und deren Interpretation auseinandersetzt. Einen Schlüssel für die Frage nach der menschlichen Einzigartigkeit bildet die Höhlenmalerei in Frankreich und Nordspanien (317).[6] Die ‚kulturelle Explosion' (167), die sich ohne signifikante genetische Veränderungen vor etwa 40 000 Jahren vollzog, wurde offensichtlich durch die Fähigkeit zum symbolischen Ausdruck möglich. Der Mensch, so hatte bereits Ernst Cassirer – den v. H. bedauerlicherweise nicht erwähnt, obwohl er in vielerlei Hinsicht ein Wegbereiter dieses Ansatzes ist – festgestellt, ist ein ‚animal symbolicum', das sich in Sprache, Kunst, Mythos, Religion, Wissenschaft und Technik ausdrückt, um sich die Welt unter verschiedenen Intentionen zu erschließen. Durch eine symbolische Deutung der Wirklichkeit können sich Menschen vom unmittelbar Erlebten distanzieren, abstrakte Vorstellungen entwickeln, diese codieren und so über Generationen hinweg tradieren. Wie für Cassirer ist auch für v. H. die gesprochene Sprache die Grundlage für die Vielfalt anderer symbolischer Ausdrucksformen (217), v. a. der Höhlenmalerei, in der sich künstlerischer und mythisch-religiöser Ausdruck verbinden. Die neuronalen Veränderungen, die den Übergang zum symbolischen Bewusstsein mit sich gebracht haben müssen, sind allerdings nicht mehr rekonstruierbar. Doch nicht das Gehirn, so v. H., erzeugt die Gedanken, sondern die neuronalen Strukturen entwickeln sich aufgrund der Interaktion mit der Umwelt und durch den symbolischen Ausdruck (327).[7] Dass der Mensch als einziges uns bekanntes Lebewesen in einer Welt von Bedeutungen lebt, setzt voraus, dass er sich nicht nur, wie die höheren Tiere, bewusst ist, was geschieht und welche Bedürfnisse er hat, sondern dass er darüber reflektieren kann. Da er jedoch aufgrund seiner Leiblichkeit ein verletzliches Wesen ist, ist er auch mit seinem Tod konfrontiert und damit mit der Frage nach einem letzten Sinn des Lebens. Deshalb, so vermutet v. H. mit guten Gründen, bilden die Höhlenmalereien nicht nur Szenen aus dem Alltagsleben ab; sie sind, so argumentiert er im Anschluss an Theorien von David Lewis-William, Ausdruck eines schamanistischen Bewusstseins. Auch dieses gehört, anthropologisch gesehen, zu den vielen Gesichtern der menschlichen Rationalität, die allzu lange vernachlässigt wurden (243ff). Nachdem v. H. gezeigt hat, dass sich das religiöse Bewusstsein evolutionär entwickelt hat und sich nicht auf biologische Mechanismen reduzieren lässt, ist die Bahn frei, nach einer Neuinterpretation der theologischen Vorstellung von Einzigartigkeit zu suchen. Dieser Aufgabe widmet sich das letzte Kap., das die Diskussion um menschliche Einzigartigkeit abrundet.

Damit erfüllt das Buch von v. H. den am Anfang formulierten Anspruch: eine Problematik, die für verschiedene Disziplinen entscheidend ist, herauszugreifen und sichtbar zu machen, wie sich unterschiedliche Perspektiven ergänzen. Dazu müssen nicht nur Philosophie und Theologie sich mit den empirischen Wissenschaften auseinandersetzen; auch diese könnten durch genuin theologische Fragestellungen bereichert werden. Das Buch ist flüssig geschrieben und für jeden Leser zu empfehlen, den die Frage Kants, was der Mensch sei, beschäftigt.

Freiburg i. Br. Regine Kather

[4] "In human knowledge, in moral awareness, in aesthetic appreciation, and in religious awareness we transcend our biological origins. This perspective enables us to see human cognition as the mediator between biology and culture, and cultural explanation as requiring explanations beyond the biological theory of evolution."

[5] "An imaginative, embodied interpretation of the imago Dei specifically directs us toward recognizing that our very human disposition or ability for ultimate religious meaning is deeply embedded in our species' symbolic, imaginative behavior, specifically in religious ritual as that specific embodiment of discourse with God and with one another. This view presupposes that the embodied person has biologically emerged in history as a center of self-awareness, religious awareness, and moral responsibility."

[6] "This spectacular cave art, along with portable art, personal ornamentation, and the design and form of advanced stone tools, reflects the newly arrived human symbolic component that in time would define what it means to be human."

[7] "What this means is that the remarkable expansion of the brain that took place in human evolution was not the *cause* of symbolic language but in a sense rather the *consequence* of it. [...] More than any other species, hominids' behavioral adaptations have determined the course of their physical evolution, rather than vice versa."

Agamben, Giorgio: **Homo sacer**. Die souveräne Macht und das nackte Leben (HS). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002. 224 S., pb. € 10,00 ISBN: 3–518–12068–9 (ital.: Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi 1995 = Homo sacer, Bd. I);

ders., **Ausnahmezustand**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004. 128 S., pb. € 9,00 ISBN: 3–518–12366–1 (ital.: Stato di eccezione. Torino: Bollati Boringhieri 2003 = Homo sacer, Bd. II,1);

ders., **Das Reich und die Herrlichkeit**. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (im Erscheinen), ISBN: 978–3–518–12520–5 (ital.: Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Vincenza: Neri Pozza 2007 = Homo sacer, Bd. II,2) (RG), Teilübers: Die Beamten des Himmels. Über Engel (gefolgt von der Angelogie des Thomas von Aquin). Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen 2007. 153 S., geb. € 15,80 ISBN: 978–3–458–71007–3;

ders., **Die Zeit, die bleibt**. Ein Kommentar zum Römerbrief (Z). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006. 234 S., pb. € 11,00 ISBN: 3–518–12453–6 (ital.: Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani. Torino: Bollati Boringhieri 2000);

ders., **Was ist ein Dispositiv?** (D). Zürich/Berlin: Diaphanes 2008. 48 S., br. € 6,00 ISBN: 978–3–03734–042–4 (ital.: Che cos'è un dispositivo? Roma: Nottetempo 2006).

Bevor seit dem Jahr 2002 in dichter Abfolge die bislang bedeutendsten Werke des italienischen Philosophen Giorgio Agamben (geb. 1942) v. a. im Suhrkamp-Verlag in deutscher Übersetzung erschienen sind, kannte ihn hierzulande kaum jemand. Zu einer verzögerten Kenntnisnahme dieses Autors kam es insbes. auch im Bereich der deutschsprachigen Theologie, denn hier war es erst die 2006 erfolgte Übersetzung einer Abhandlung, die sich im Untertitel als Römerbriefkommentar ausgibt, welche verstärkt den Blick dafür öffnete, dass A. ein – wie auch immer geartetes – „theologisches" Anliegen verfolgt. Spätestens das nun auf Deutsch angekündigte und auf Italienisch bereits seit Februar 2007 vorliegende Buch „Il Regno e la Gloria" („Das Reich und die Herrlichkeit"), das eine „theologische Genealogie" der Ökonomie und der politischen Herrschaft versucht, sollte die Theologinnen und Theologen auf A. weiter aufmerksam machen, denn der Italiener hat hier die diesbezüglichen Überlegungen ausdrücklich in sein zentrales sog. „Homo-sacer-Projekt" eingereiht (und zwar als Bd. II, 2 dieser Trilogie). Es stellt sich nun aber die Frage, was genau genommen A.s – sowohl von seinen theologischen Kritikern wie auch von seinen Befürwortern nicht selten verkannte – philosophisch-theologische Position ist. Um dieser nachzugehen, wäre es sicher wenig hilfreich, nachfolgend minuziös und streng gesondert die Inhalte der jeweiligen, oft im Einzelnen etwas weitschweifigen Publikationen anzuführen. Unsere Besprechung will vielmehr einige in seinem Werk tragende und somit wiederkehrende Grundgedanken in ihrem Zusammenhang benennen und jeweils kritisch beleuchten.

Souveräne Macht, Homo Sacer und Biopolitik

Als programmatisch für den Ansatz A.s muss sicher dessen 1995 erschienenes Werk „Homo sacer" (mit dem Untertitel „Il potere sovrano e la nuda vita") gelten. Wie der Titel bereits verrät, interessiert den ursprünglich als Jurist ausgebildeten Philosophen hier das scheinbar rechtsphilosophische Thema des Verhältnisses dessen, was er als „nacktes Leben" bezeichnet, zur *souveränen Macht*. Doch schnell wird beim Lesen klar, dass es dem Autor – der, schon in seinen frühen Jahren durch Heidegger philosophisch inspiriert, später die italienische Walter Benjamin-Ausgabe besorgte und von 1986 bis 1992 *Directeur de programme* am Pariser *Collège international de philosophie* war – nicht um rechtliche Probleme im engeren Sinne geht, sondern um die philosophische Frage danach, was geschieht, wenn das bloße Leben (als reine Potenzialität gedacht) der Aktualität objektiver Maßstäbe unterworfen wird, und sei es nur in Form einer souverän verfügten *Ausnahme* von diesen Maßstäben. Dass A. hier (und auch noch in späteren Werken) sehr ausführlich auf den umstrittenen deutschen Staatsrechtler Carl Schmitt Bezug nimmt, mag irritieren, solange man nicht erkennt, an welchem entscheidenden Punkt dieser sich von jenem absetzt: A. folgt Schmitt zwar in der strikten Definition des Souveräns als einem, der die Entscheidungsgewalt über den „Ausnahmefall" hat[1], jedoch bewertet er dieses schwer durchschaubare Machtverhältnis keineswegs so affirmativ wie der Deutsche. Es geht A. im Kern darum, mit seinen Untersuchungen Licht in das Dunkel des „arcanum imperii" zu bringen, um die souveräne Macht in voller Kenntnis ihrer wahren Struktur schließlich auflösen zu können und um damit jene Lebensform, die radikal auf dem inneren Geschmack der – wie er sich ausdrückt – „natürlichen Süßigkeit" des Lebens (HS 21)[2] beruht, erst zu ermöglichen.

Um das Leben im Zustand der Ausnahme näher zu beschreiben, stellt uns A. eine von Sextus Pompeius Festus tradierte Figur des archaischen römischen Rechts, den „Homo sacer" (HS 81) vor: Als „sacer" gilt demnach einer, dessen Leben nicht im kultischen Sinne geopfert, der aber von jedem straflos getötet werden darf. Es wird also der extreme Fall einer doppelten Ausnahme (einer *Exzeption* oder eines

[1] Vgl. hier nur Carl Schmitts sehr bekannten, seinem Buchkapitel „Definition der Souveränität" vorangestellten Satz: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet." (Schmitt, C., Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), Berlin: Duncker & Humblot [8]2004, 13–21, 13).

[2] Wir geben an dieser Stelle und nachfolgend – so die Übersetzung bereits vorliegt – die Seitenzahlen der jeweiligen deutschen Ausgaben an. Hier jedoch erschien es ratsam, den Ausdruck „dolcezza naturale" (in der ital. Ausgabe 15) nicht (wie in der dt. Ausgabe) mit „natürliche Annehmlichkeit", sondern im Sinne einer affektiv-sinnlichen Gewissheit tatsächlich so wie oben zu übersetzen.

Banns[3]) beschrieben, in dem ein Lebendiger weder dem Recht (dem Tötungsverbot) noch der religiösen Ordnung (in der sein Leben zum Opfer werden kann) unterliegt, aber gerade durch Exkommunikation aus dieser Gewaltordnung enorm gefährdet und somit indirekt doch von dieser Ordnung betroffen ist; A. spricht – wie auch schon Schmitt – von einem ausschließenden Einschluss.

Diese Figur wird im Weiteren dadurch interessant, dass A. es versteht, überzeugend und mit geschichtlichen Beispielen darzulegen, wie wir im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung in einem gewissen Sinne allesamt Gefahr laufen, „homines sacri" zu werden (vgl. HS 180), da die zunächst auf Erhalt des Lebens angelegten Bestrebungen, dieses durch Rechtsordnung, Wissenschaft, Technik usw. objektiv zu erfassen, nun in ähnlicher Weise dieses Leben selbst „bannen" könnten. Denn der definierbare und somit verfügbare Begriff des Lebens – von A. einleitend mit einer auf Aristoteles zurückgeführten Unterscheidung „bíos" genannt – ermöglicht es nun, jenes Leben, das sich solchen Objektivierungen entzieht oder ihnen entzogen wird – die sog. „zōē" –, als insofern nur noch „nacktes" Leben aller politischen Legitimationen zu entkleiden, was die rechtlich-politische Beziehung des Banns kennzeichnet, als die Aus-nahme des Lebens, ein Ausschluss, der wie gesagt, als solcher gleichzeitig ein Einschluss ist.

Der Philosoph stellt diesem als „Biopolitik"[4] bezeichneten Versuch, das objektive Gesetz durch die Bannung des Lebens zu verteidigen, die Vision einer „Politik" und eines „Gesetzes" entgegen, welches sich ausschließlich aus der *Potenz des Lebens* – der „zōē" – bildet. Das klingt sicher auch für das theologische Ohr zunächst sehr gut: Man fühlt sich an Jesu Wort erinnert, wonach der Sabbat (das Gesetz) für den Menschen (sein Leben) da sei und nicht der Mensch für den Sabbat (vgl. Mk 2,28). Doch als Theologe wird man darüber hinaus fragen müssen, wie diese „zōē" offenbar wird. Darüber erfahren wir bei A. sehr wenig. Zumindest deutet er in seinen Überlegungen zum Mensch-Tier-Verhältnis[5] an, dass das kreatürliche Leben, von dem der Mensch sich in seiner Selbstdefinition als Mensch absetzt und das doch immer die unhintergehbare Grundlage dieser Menschwerdung bleibt, der menschlichen Erkenntnis zwar nicht verschlossen, aber nur als ein Unerkennbares offenbar und als solches anzuerkennen ist. Dieses Anerkennen des Unerkennbaren besteht für ihn in der Besinnung auf jene „ursprüngliche Ermöglichung" oder „Potenz" des Lebens, welche als solche aber „die grundlegende Form einer Nicht-Potenz" hat, d. h. selbst nicht nochmals Gegenstand des (Erkennen-)Könnens ist.[6]

Dennoch sagt er hier wie an anderen Stellen nicht mit letzter Deutlichkeit, ob das Offenbarwerden des Lebens seiner Auffassung nach eine Passibilität[7], ein radikal empfangenes Vermögen, theologisch gesprochen eine „Gnade" ist, oder ob der Lebendige in der ihm zukommenden reinen Potenzialität sich jeweils selbst verdankt. Davon jedenfalls würde sehr entscheidend abhängen, wie sich die A.'sche Kritik zu theologisch-politischen Entwürfen wie etwa der Befreiungstheologie verhält – gerade auch angesichts seiner Skepsis gegenüber einer „historischen Aufgabe" der Menschheit[8], die auch das politische Ziel gleicher Lebensmöglichkeiten für alle zu betreffen scheint.

Als von Gott geschenktes und gewolltes ist das Leben aus theologischer Sicht jeglicher biopolitischer Verfügbarkeit entzogen. Daher muss sich umgekehrt jede politische Ordnung daran messen lassen, ob sie ein würdiges Leben für alle ermöglicht oder aber bedroht und verhindert. Oscar Romero konkretisierte die bekannte Aussage des Irenäus v. Lyon, „gloria Dei vivens homo" (Adv. haer. IV 20, 7), mit seiner Feststellung „gloria Dei vivens pauper", die Ehre Gottes besteht darin, dass der Arme lebt.[9] Nun sind die heutigen Armen in der Tat in einem „einschließenden Ausschluss" gefangen, insofern das herrschende Wirtschaftssystem und die damit verbundenen Institutionen politischer Herrschaft ihnen weder eine gerechte Teilhabe ermöglichen noch zulassen, dass sie ihr Leben unabhängig von diesen Systemen selbst organisieren. Die interessante Frage gerade für die befreiungstheologische Praxis wäre, ob A.s Entwurf einer am „nackten Leben" orientierten Politik Anhaltspunkte bieten kann, wie eine Befreiung zum Leben trotz dieser Bedingungen gelingen kann. Theologisch gesprochen ist es der Glaube an die Auferweckung Jesu, der die Opfer des herrschenden Systems hoffen lässt, dass Gott ihr Leben trotz der scheinbar siegreichen Mächte rettet, und so eine widerständige Praxis erst ermöglicht; aber bei der Suche nach konkreten Praxisformen, die den bestehenden Machtverhältnissen etwas entgegensetzen können, ist die Analyse der Funktionsweise von Macht unabdingbar. Ein kritischer Dialog mit A.s Zeitdiagnose, gerade auch in seinem Anknüpfen an Walter Benjamin und Michel Foucault, könnte sich daher für eine dem Leben der Armen verpflichtete Theologie als durchaus weiterführend erweisen. Ein wesentlicher Diskussionspunkt ist dabei sicher die Frage nach möglichen sozialen Organisationsformen, die dem Leben dienen, ohne es erneut einem zum Selbstzweck werdenden System zu unterwerfen.

Paulus, Messianismus und Restzeit

Im Kontext seiner Überlegungen zum „Ausnahmezustand" (auch der weitergeführten in dem gleichnamigen Werk, Homo sacer II, 1) muss A.s Bezug zum Apostel Paulus gesehen werden. Der Philosoph nimmt hier eine ungewohnte Perspektive ein: Was als „Kommentar zum Römerbrief" angekündigt wird, entpuppt sich bald als eine Untersuchung des Proömiums zu diesem Brief und sogar nur des ersten Verses daraus. In diesem, so die einleitende These A.s, sei jedoch die ganze Botschaft nicht nur des Briefs, sondern des Völkerapostels überhaupt bereits enthalten. Er verdeutlicht nämlich an sehr weit ausgeführten Überlegungen zu den ersten zehn Wörtern des Textes, dass Paulus ein besonderes Bewusstsein seines Herausgenommenseins aus dem Gesetz (Z 118ff) gehabt habe. Das, so A.s Überzeugung, mache den eigentümlichen paulinischen Messianismus aus, der in der Verkündigung des „ho nyn kairós" kulminiere. Er stellt diesen schließlich in die Nähe des „schwachen Messianismus" Walter Benjamins, von jenem verstanden als die Gegenwart einer „‚Jetztzeit', in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind"[10]: ein Verständnis von Zeit, das im Bewusstsein der erlösungsbedürftigen Vergangenheit die Zukunft für die rettende Unterbrechung der Geschichte offenhält, ohne aber der „starke" Messianismus einer die Geschichte ein für allemal gleichsam abschließenden Offenbarung zu sein. Diese „Jetztzeit" wird von A. mit Blick auf die apokalyptische Sprache des Paulus (vgl. Röm 11,5, der sich hier auf Jes 10,20–22 bezieht) als „Restzeit" bezeichnet. Der Begriff ist jedoch hintergründig: Schon in seiner Untersuchung zur Möglichkeit, Zeugnis von der Shoah zu geben („Was von Auschwitz bleibt"[11]), ging A. auf den Begriff des „Rests"[12] ein. Der Rest ist aber in der neueren Philosophie nicht erst bei ihm ein bedeutender Begriff, sondern viel früher bereits bei Jacques Derrida. Dort bezeichnet er jenen uneinholbaren Unterschied, der sich in der *Kluft* auftut, welche entsteht, wenn es zu einem sprachlichen Aufschub (bzw. zu einer Auf*teilung*) von Sinn kommt: So ist die aktuelle Sprache stets nur die Spur eines Abwesenden, Ungesagten und kann somit auch nie in einem übergreifenden Sinne für das *Ganze* zeugen. Auf dieser Linie fordert A. der Sache nach einen Messianismus, der sich auf das Ganze nur im Bewusstsein dieses Rests bezieht, also, wenn man so will, eine „Theologie des Rests": „Im Begriff des Rests fällt die Aporie des Zeugnisses zusammen mit der messianischen. Wie der Rest von Israel weder das ganze Volk noch ein Teil von ihm ist, sondern gerade die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil bedeutet, mit sich selbst und miteinander zusammenzufallen; und wie die messianische Zeit weder die historische Zeit noch die Ewigkeit ist, sondern die Kluft, die sie teilt; so sind die Zeugen von Auschwitz weder die Toten noch die Überlebenden, weder die Untergegangenen noch die Geretteten, sondern das, was als Rest zwischen ihnen bleibt."[13] Dieser Rest wird sowohl von Derrida als auch von A. als jene unverobjektivierbare Potenzialität aufgefasst, die wie der „Mann vom Lande" in Kafkas vielzitierter Parabel „Vor dem Gesetz"[14] in einer vor-gestellten (also objektiven) Aktualität nicht ein- bzw. aufgehen kann. Allerdings lässt sich gerade an dieser Stelle auch eine verstärkte Kritik A.s an Derrida festmachen: War Derrida noch in den früheren Schriften für den Italiener so etwas wie ein „Spiritus rector" (etwa bei seiner Kritik einer phonozentristischen Sprachauffassung in „Die Sprache und der Tod"[15]), so lässt sich im Rahmen des Homo-sacer-Projekts bis hin zu dessen neuestem Bd. „Il sacramento del linguaggio" („Das Sakrament der Sprache"[16]), der die Performanz des gesprochenen „Eids" behandelt, eine mehr oder minder ausdrückliche Zurückweisung der Derrida'schen Philosophie und der Auffassung des Gesetzes als eine „Geltung ohne Bedeutung" feststellen. Für A. ist – gegen Derrida – die (auch bei Kafka erzählte) „Schließung des Gesetzes" eine wirkliche Lösung der gesetzlichen Aporie, die dem „Rest" erst seine messianisch-theologische Dimension verleiht (vgl. HS 65, 68).

Er liest nun diese „Theologie des Rests" seines Römerbriefkommentars kritisch gegen alle theologischen Traditionen im Christentum. Muss aber – so fragen wir uns – diese Opposition so absolut ausfallen? Gerade wenn die paulinische Gesetzeskritik konsequent in ihrem jüdisch-apokalyptischen Zusammenhang gelesen wird, wie A. es ausdrücklich unter Berufung auf Jacob Taubes tut (Z 12–14 u. ö.)[17], zeigt sich doch auch die der Tora selbst innewohnende kritische Dimension, die die Vergötzung jedes menschengemachten Systems verbietet und die menschliche Gesellschaft auf die Gerechtigkeit Gottes verpflichten will: ein Gesetz zum Schutz der Schwachen vor „ägyptischen Zuständen", das die Idee einer Gesellschaftsordnung, die dem Leben dient, konsequenter verwirklicht als so mancher neuzeitliche philosophische Entwurf. Dass die realen politischen Verhältnisse es in ein nur noch moralisches, seiner befreienden Kraft beraubtes gesetzliches System verkehren konnten, ist ja gerade die Aporie, auf die die apokalyptische Theologie eine radikale Antwort sucht.

Freilich unterscheidet A. sein Verständnis des paulinischen Messianismus von der Apokalypik, aber wäre Kafkas Parabel bezogen auf Paulus dann vielleicht so zu lesen, dass der Messias diese „Geltung [des Gesetzes] ohne Bedeutung" offenlegt (vgl. Röm 7,7–25)? Schließlich schreibt Paulus selbst von einem „Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus", das die von der Tora verlangte, aber von den Machtverhältnissen verhinderte Orientierung am Leben durch den Bruch mit eben diesen Verhältnissen neu ermöglicht (Röm 8,1–11). Möglicherweise hindert A.s Skepsis gegenüber einer als religiös verstandenen Überlieferung ihn daran, die in der Tora angelegte Tradition theologischer Götzenkritik aufzugreifen, obwohl er deren Intention in seinen eigenen Ausführungen sehr nahe kommt.

---

[3] A. nutzt bei diesem Wort die semantische Konnotation des entsprechenden ital. Wortes „bando" und das etymologisch damit verwandte „abbandono" (Verlassenheit, Überlassenheit), um das vom ihm Gemeinte in seiner Bedeutung zu vertiefen.

[4] Der Ausdruck „Biopolitik" bzw. „Bio-Macht" geht, wie A. schon zu Beginn seines „Homo sacer" auch deutlich festhält, auf Michel Foucault zurück (vgl. Foucault, M., Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, 159–190, 166 passim). A. geht es um eine vom späten Foucault nicht (mehr?) vollzogene theoretische Einbindung politischer und individueller Aspekte der Biopolitik. Dabei lässt er sich u. a. vom politischen Denken Hannah Arendts herausfordern.

[5] Agamben, G., Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 (ital.: L'aperto. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri 2002).

[6] Vgl. ebd., 76.

[7] Dieser Begriff stammt von dem franz. Philosophen Michel Henry, bringt aber das hier zur Frage stehende – den *passiven* Grund von *Possibilität* – auf den Punkt.

[8] Agamben, Das Offene [Anm. 5], 84ff.

[9] Vortrag am 2. Februar 1980 anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Univ. Löwen, dokumentiert in: Junge Kirche 41 (1980), 258–264.

[10] Vgl. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte. In: Ders., Gesammelte Schriften VII Bd.e, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, Bd. I/2, 686–692, sowie eine diesbez. Notiz in: Ders., a. a. O. Bd. V/1, 578.

[11] Agamben, G., Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003 (ital.: Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Torino: Bollati Boringhieri 1998 = Homo sacer, Bd. III).

[12] Dass die Übersetzung „restare" sinnvollerweise jeweils mit „bleiben" wiedergibt, verwischt im Deutschen leider die Spur dieses Begriffs im Titel.

[13] Agamben, G., Auschwitz, a. a. O., 143.

[14] In: Kafka, F., Gesammelte Werke. Erzählungen, hg. v. Max Brod, Frankfurt a. M.: Fischer 1983, 120f.

[15] Agamben, G., Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007 (ital.: Il linguaggio e la morte. Torino: Einaudi ^{3}1989).

[16] Ders., Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento, Bari: Laterza 2008 (= Homo sacer, II,3).

[17] Mit Hinweis auf Jacob Taubes, Die politische Theologie des Paulus, München 1993.

Dispositiv, Profanierungen und politische Theologie

Kaum vermuten würde man wohl einen dezidiert theologischen Kontext bei A.s Weiterführung des Dispositiv-Begriffs von Michel Foucault, bezeichnet dieser doch zunächst das Verhältnis jener mitunter sehr heterogenen Diskurse, welche das Spiel der Macht bestimmen. A. führt jedoch aus, dass eine weiterreichende Genealogie dieses Begriffs uns auf die Idee der „theologischen Ökonomie" lenken würde, und zwar als eine „sakrale" Form, sich der Lebewesen, vorgeblich um deren Heils willen, zu bemächtigen (vgl. D 19ff).

Nun fordert A. eine konsequente „Profanierung" – keine „Säkularisierung"[18] – dieses Dispositivs. Das bedeutet für ihn, dass bestimmte daraus hervorgegangene Machtstrukturen der Sphäre einer heiligen Unantastbarkeit entzogen werden. Dies sei insbes. hinsichtlich der das menschliche Leben unterdrückenden Ökonomie des heutigen quasireligiösen Kapitalismus vonnöten, der es sogar verstehe, das „Spiel" – eigentlich ein vorzügliches „Organ der Profanierung" religiösen Kults – als medial überhöhte „Liturgien" (z. B. in den sog. Gameshows) zu depotenzieren: „Das Spiel zu seiner rein profanen Berufung zurückzuführen ist (heute) eine politische Aufgabe."[19]

Im Dienste solcher „Aufklärung" religiös kodierter Macht sieht A. auch seine Analysen zur politischen Verwobenheit der Theologie in seinem neueren Werk „Il Regno e la Gloria". Den Anfang nimmt er hier wiederum bei Schmitt. Diesmal bezieht er sich auf die Kritik des Theologen Erik Peterson an Schmitts Konzept einer „Politischen Theologie" in dessen Schrift „Monotheismus als politisches Problem" von 1935[20], die dahin geht, dass der christliche Gott als „dreieiniger" nicht als einheitliche Souveränität zu denken sei. A. greift die Peterson'sche Kritik auf und entwickelt sie zunächst im Sinne seiner zuvor skizzierten theologischen Konzeption politischer Strukturen weiter, um schließlich eine (auch in früheren Schriften bereits anklingende, hier aber klarer betonte) Grundannahme sehr deutlich werden zu lassen, nämlich dass die Rechtsproblematik älter sei als die der Religion: In der Religion sei das Gesetz souveräner Herrschaft, um es zu befestigen, sakralisiert worden und es sei nun an der Zeit, diese Sakralisierung aufzuheben, zu profanieren. So würden auch drückende Mystizismen, wie etwa der Vorsehungscharakter einer freien kapitalistischen Wirtschaft, ans Licht ihres Ursprungs geführt, eben zu jener „Schwelle" („soglia"), die A. hier (wie schon in Homo sacer I) am Ende jedes Kap.s aufsucht. Er betreibt also eine *Archäologie* der von ihm ausgesprochen kritisch betrachteten Moderne. In diesem Sinne schließt er auch seine Ausführungen in diesem Buch mit dem Satz: „La modernità, togliendo Dio dal mondo, non soltanto non è uscita dalla teologia, ma non ha fatto, in un certo senso, che portare a compimento il progetto dell'*oikonomia provvidenziale*." (RG 314: „Die Moderne hat, indem sie Gott von der Welt abgelöst hat, nicht nur nicht den Ausstieg aus der Theologie geschafft, sondern sie hat damit in einem gewissen Sinne nichts anderes gemacht, als das Projekt der *providentiellen oikonomia* zur Vollendung zu bringen.")

Indem A. aber gerade eine herrschaftskritisch verstandene „Politische Theologie" – wie sie innertheologisch etwa von Johann-Baptist Metz vertreten wird – in seinem Ansatz eigentlich ausschließt, benimmt er sich der Chance, der Frage weiter nachzugehen, ob nicht ein solches Denken der Profanierung der Macht Gottes auch innerhalb des Christentums, etwa auf der Linie einer anthropologisch gewendeten Theologie möglich sei. Hier wäre v. a. an die zentrale Bedeutung der Autorität der Leidenden zu erinnern, die sich jeder theologischen Überhöhung eines politischen Systems widersetzt. Zugespitzt formuliert lässt sich wohl keine radikalere Profanierung denken als ein Gott, der sich selbst mit den Opfern menschlicher Machtstrukturen identifiziert.

A. zeigt sich gerade in seinen neueren Schriften als ein außergewöhnlich scharfsinniger, origineller und kreativer Denker. Seine beziehungsreichen Analysen zum Zusammenhang von Macht, Religion und Metaphysik in einer diesbezüglichen theologischen Forschung einfach zu ignorieren, wäre sicher ein schwer verzeihbarer Fauxpas. Auch wenn A.s Verhältnis zur Theologie von letzterer (so wie oben angezeigt) nicht widerspruchslos hingenommen werden kann, verkennen jene, die vor einem stark eingeschränkten Fachhorizont methodische Fehler seiner Behandlung theologischer Einzelthemen ankreiden, vorschnell sein eigentliches Anliegen: Die „philosophische" Reflexion auf die Funktionsmechanismen der Mächte, die dem Leben entgegenstehen, und die Möglichkeiten ihrer Überwindung.

Philosophisch wie theologisch bleibt aber die Frage bestehen, wie das Leben, die Sprache und überhaupt jedes Können sich selbst offenbar werden. Die Beantwortung dieser schlechthin grundlegenden Frage, um die A. im Rahmen seines Homo-sacer-Ansatzes nicht herumkommt und die u. U. noch einmal ein auf diese Weise tiefer ansetzendes Gespräch mit der zeitgenössischen Theologie erlaubt, darf mit Spannung erwartet werden.[21]

Düsseldorf / Münster Marco A. Sorace / Christine Berberich

[18] A. versteht die „Säkularisierung" lediglich als eine entsprechende Verlagerung als solcher unangetasteter Machtverhältnisse und setzt dem den „revolutionären" Begriff „Profanierung" entgegen. Da der Begriff der „Säkularisierung" tatsächlich unter sehr verschiedenen Aspekten (etwa bei Hans Blumenberg) diskutiert wurde, sind diese Debatten – auch mit Blick auf A. – weiter zu beachten.

[19] Agamben, G., Profanierungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005 (ital.: Profanazioni, Roma: Nottetempo 2005), hier 71–80, Anm. 74.

[20] In: Peterson, E., Theologische Traktate, hg. v. Barbara Nichtweiß, Würzburg: Echter 1994, 23–81.

[21] Die Frage nach den epistemologischen Grundlagen seines Lebensbegriffs bleibt bei A. bis zu seiner jüngsten methodologischen Arbeit „Signatura rerum". Über die Methode. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009 (ital: Sul metodo, Torino: Bollati Boringhieri 2008), welche drei Beiträge zur Wissensarchäologie Foucaults versammelt, noch immer weitgehend unbeantwortet.

Systematische Theologie

Vorgrimler, Herbert: **Geschichte des Paradieses und des Himmels.** Mit einem Exkurs über Utopie. – Paderborn: Wilhem Fink 2008. 327 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–7705–4163–8

Der Vf. verwendet in seinem Buch eine ähnliche Darstellungsweise wie in seiner „Geschichte der Hölle": Unterschiedliche Himmelsvorstellungen aus der gesamten Geistesgeschichte werden vorgestellt, indem aus dem reichhaltigen Material dieser Geschichte einzelne Passagen zu Wort kommen und durch die Kommentare des Autors lose verbunden sind. Der Hauptteil des Buches (77–319) behandelt die Himmelsvorstellungen. Dem vorausgehend erscheint ein kürzerer Teil über Paradiesesvorstellungen (16–66), da im allgemeinen Bewusstsein die Metaphern des Himmels und des Paradieses oft synonym gebraucht werden. Da sich christlich eschatische Hoffnungsbilder der Anklage der Weltvergessenheit ausgesetzt finden, bildet ein Exkurs über Utopie (66–73) die Überleitung zwischen den beiden Hauptteilen.

Im ersten Teil der Geschichte des Paradieses werden die atl. Paradiesesgeschichten und ihre historische Erfassung, die Geschichte des Paradieses im Judentum, die Paradiesesvorstellungen des Islam mit ausführlichen Koran- und Hadithzitaten sowie ihrer Bedeutung für eine mögliche Gewaltbereitschaft des Islam, Paradiesesvorstellungen der Alten Kirche und des MA sowie der Neuzeit vorgestellt. Der Teil schließt mit ausgewählten Beispielen von Paradiesesvorstellungen aus Poesie, Literatur und den zeitgenössischen Medien.

Der kurze Exkurs über Utopie geht neben einer Beurteilung der Thematik durch Rahner und etwas kürzer durch Metz v. a. auf zeitgenössische Utopiebeurteilungen ein, indem klassische Geschichtsentwürfe des ausgehenden 20. Jh.s – wie die Fukuyamas und Huntingtons – genauso behandelt werden wie posthumanistische Utopien. Als Zeitdiagnose enthält auch dieser Teil einige literarische Beispiele.

Der Hauptteil über die Geschichte der Himmelsvorstellungen wird mit der klassischen Antike eröffnet, der das AT und recht ausführlich frühjüdisch-zwischentestamentliche Vorstellungen folgen. Nach der Behandlung der ntl. und apokryphen Himmelsvorstellungen kommen sehr ausführlich die unterschiedlichen Vorstellungen der Alten Kirche (117–155) zu Wort. In der Darstellung der Himmelsvorstellungen des MA (155–214) liegt das Gewicht neben den Ausführungen Thomas von Aquins (165–177) v. a. auf der Mystik (177–200) und literarischen Vorstellungen, die mit Dante beginnen, mit Angelus Silesius aber bereits das MA verlassen und mit Novalis die Romantik der Neuzeit erreichen. Während die Reformation auf vier Seiten, die Gegenreformation auf fünf Seiten und die Zeit bis zur Aufklärung insgesamt nur äußerst knapp behandelt werden (214–225), wird den Himmelsvorstellungen im Gefolge der Aufklärung durch die Darbietung ausführlicher Textauszüge von Reimarus, Mendelsohn, Kant, Herder, Goethe, Humboldt, Fichte, Hegel und Feuerbach vergleichsweise viel Raum geboten (225–238). Im umfassenden Teil über Texte des 19. und 20 Jh.s (239–282) kommen Schleiermacher, Kierkegaard, Bonhoeffer, Barth und F. W. Marquardt von Seiten der reformatorischen Theologie sowie M. J. Scheeben, J. Bautz' spekulative Himmelslehre von 1881, J. Staudinger, kurz Guardini, Rahner, H. U. v. Balthasar und J. Ratzinger von Seiten der katholischen Theologie zu Wort. Ebenso behandelt werden katechetische und befreiungstheologische Texte. Der folgende Abschnitt über „kirchenamtliche Texte" (282–304) behandelt neben solchen Texten der katholischen Kirche auch einige derer Katechismen, setzt aber befremdlicherweise mit einem kurzen Abschnitt des für die meisten reformatorischen und reformierten Kirchen nicht „kirchenamtlichen" Heidelberger Katechismus ein. Als letztes materiales Kap. folgt ein „Varia" genannter Abschnitt (304–315), in dem Auszüge aus Umfragen, aus Interviews prominenter Persönlichkeiten, Literarisches und Lyrisches sowie Cinematographisches geboten werden.

Das Buch schließt mit einer theologischen Schlussbetrachtung (315–319), in der der Vf. Auskunft über seine eigene Position gibt, die natürlicherweise auch durch seine Kommentare und durch seine Auswahl der Texte durchscheint.

Die gegenwärtige geistesgeschichtliche Situation wird als die einer neuen gegenseitigen Offenheit von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften gekennzeichnet, dergestalt, dass erstere zunehmend Offenheit für Sinnfragen gewinnen, letztere, einschließlich Religion und Theologie, neu fragen, wie ethisches Verhalten kommunikabel gemacht werden kann. Dieses geistige Klima biete eine neue Offenheit für die Metapher des Himmels, die mit den beiden nichtmetaphorischen Begriffen „Gott" und „Jesus Christus" untrennbar verbunden sei. Zum Gottesbegriff gehöre dabei unhintergehbar dessen Selbstbekundung als *bonum diffusivum sui*, so dass die Hoffnung auf unbedingten Sinn begründet ist, wie auch eine endgültige Vernichtung des Geschaffenen ausgeschlossen ist. Durch „Jesus Christus" ist ein Jenseits nicht schlechthin unbekannt, sondern die im Hier-und-Jetzt erfahrbaren personalen Beziehungen in ihrer Dynamik haben letztgültige Bedeutung. Die religiöse Metapher des Himmels wird von diesen begrifflichen Gehalten mitgeprägt; darüber hinaus weist sie darauf hin, dass die über den Tod hinaus zu hoffende letztgültige Hoffnung, die mit dem Himmel benannt wird, die einer Sozialgestalt ist. Die unterschiedlichen und mannigfachen Vorstellungen des Himmels sind offen für je unterschiedliche Ausgestaltungen dieser begründeten Hoffnung und führen von ihrer Erkenntnis in der Innerlichkeit der mystischen Einigung mit Gott wieder zurück ins Diesseits und in handlungsorientierende Nächstenliebe. Der Vf. gewinnt aus der Beschäftigung mit den Himmelsvorstellungen aber auch deutliche Grenzen, an der die Theologie und die Wissenschaft das ihnen Sagbare überstiegen haben. Das Überschreiten dieser Grenzen sei in Zukunft zu vermeiden. Als Bespiele dieser Grenzen werden genannt: Spekulationen über Prädetermination, die Inanspruchnahme der Eigenschaft der (ausgleichenden) Gerechtigkeit Gottes für einen doppelten Gerichtsausgang, die Postulierung einer unterschiedlichen eschatischen Dignität unterschiedlicher geschöpflicher Personen im „Himmel" (319: „Sind die Phantasien [...] über die unterschiedliche Ausstattung der Heiligen und Seligen [...] etwas anderes als Ausdruck einer maßlosen Überschätzung eigener irdischer Verdienste [...]?"), die quasi-naturwissenschaftliche Behauptung der Reduktion von Geistigem auf Materiefunktionen, ein neues Nachdenken über die Begriffe der Zeit und der

Vollendung, über die bereits alles gesagt sei. Als Erkenntnisgrundlage gilt letztlich: „‚Erfahrungen' des Himmels in der Zeit dieses irdischen Lebens sind nur in der Innerlichkeit der Mystik möglich, basierend auf einem Vorschuss des Vertrauens zum göttlichen Geheimnis, vernunftgemäß und eingedenk des kulturellen Gedächtnisses der Glaubensgemeinschaft. Alles andere [...] sind periphere Vorahnungen, der Vergänglichkeit ausgeliefert." (319)

Angesichts dieser Selbstdeutung, die man sich als Leser eher zu Beginn als zum Ende des Buches wünschen würde, fällt auf, dass die Metapher des Himmels hier so umfassend gebraucht ist, dass sie nicht nur die eigentliche Himmelsvorstellung, sondern auch andere Bilder der eschatischen Hoffnung umfasst. Diese Doppeldeutigkeit erklärt dann auch die unterschiedliche Auswahl der materialen Texte: Zuweilen fokussieren diese ganz auf die Himmelsvorstellung im engeren Sinne, zuweilen sind sie auf das Thema eschatischer Hoffnungsbilder überhaupt ausgedehnt. Aus Sicht der evangelischen Perspektive fällt auf, dass die mannigfache reformatorische Tradition nur sehr knapp dargestellt wird. Auch Vorstellungen aus der angelsächsischen und angloamerikanischen Geschichte der Eschatologie erscheinen kaum. Die unterschiedliche Gewichtung der Auswahl bleibt freilich die des Vf.s und kann anhand der Zwecksetzung eines Buches, das sich gleichermaßen an das Fachpublikum, als Materialsammlung an den Unterrichtenden und an den interessierten Laien wenden will, aus der je eigenen Perspektive bedauert, kaum aber kritisiert werden. Aufgrund der breiten Zielsetzung ist auch eine andere Eigenart des Buches zu erwähnen: Der kundige Leser stößt immer wieder auf Themen und Vorstellungen, über die er mehr erfahren möchte, was freilich das Buch in seinem Rahmen nicht leisten kann und will. Dies gilt sowohl für die systematische Darstellung und den jeweiligen geistesgeschichtlichen Hintergrund als auch für die Darbietung des Materials selbst. Für die Lesenden des Fachpublikums dürfte das Buch damit eine spannende Lektüre darstellen, die sicherlich viele alte Bekannte, aber auch einige Kuriositäten in recht lockerer Verbindung erscheinen lässt; für den Unterrichtenden eine mögliche Materialsammlung, die genau dann benutzbar ist, wenn man sich über das eigene inhaltliche Konzept und die didaktische Zielsetzung schon im Klaren ist, und für den interessierten Laien eine hoffentlich anregende und nicht zu schwierige Lektüre, bei der man sich aber über die notwendigerweise beschränkte Auswahl und die Perspektivität im Klaren sein sollte. Dass eine der Zielgruppen das Buch nicht gewinnbringend in die Hand nehmen könnte, erscheint mir hingegen nur schwer vorstellbar.

Heidelberg Markus Mühling

Müller, Matthias: **Christliche Theologie im Angesicht des Judentums**. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 368 S., kt € 32,00 ISBN: 978–3–17–021105–6

Zentral für die Originalität des Sinnmusters dieser Studie ist eine eng ineinander verschlungene ‚Brezelstruktur' aus zwei Schulen – nämlich jenen zwei Denkwegen, die sich seit geraumer Zeit in der dt. kath. systematischen Theologie zugleich spinnefeind und nah wie Geschwister gegenüberstehen. Ich nenne sie der kurzen Klarheit halber beim gegenseitigen Rufnamen: „die Postmodernen" und „die Letztbegründer".

Die kath. Theologie hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten in Gestalt dieser beiden Schulen zwei eigenständige, originär theologische Entwürfe mit Anschluss an die Avantgarde der philosophischen Diskussion hervorgebracht. Gemeinsam sind ihnen die hohe intellektuelle Aktualität und ihr philosophisch inhaltlicher Ausgangspunkt von der kritischen Auseinandersetzung letztlich mit der zerbrechenden Tradition der Moderne. In nicht nur konträrem, sondern kontradiktorischem Verhältnis zueinander stehen hingegen die Wege, die sie wählen, in Methode, Vokabular und Sprachstil.

Während man es normalerweise aufgrund der letztgenannten drei Elemente sofort beim Aufschlagen einer neueren systematisch-theologischen Arbeit merkt, wenn sie einer der beiden Schulen angehört, begegnet man in Müllers Arbeit nicht etwa keiner der beiden, oder einer undeutlichen Unbestimmtheit – sondern beiden in Reinform. Einzelne Abschnitte, einzelne Sätze lassen sich zweifelsfrei je einer der beiden Seiten zuordnen. M. zwingt das Geschwisterpaar einfachhin zusammen in ein neues gemeinsames Projekt, das die Ziele beider Seiten systematisch aufgreift: eine „Theologie der Geduld".

Von der Bedeutung der Begriffe „Warten" und „Geduld" philosophisch bei Emmanuel Levinas (Kap. I) und theologisch zunächst im nachbiblischen rabbinischen Judentum (Kap. II), dann im NT und schließlich bei ausgewählten frühkirchlichen und modernen christlichen Theologen (Kap. III erster Teil) ausgehend, schlägt diese fundamentaltheologische Diss. ein neues Paradigma für die Begegnung systematischer christlicher Theologie mit dem Judentum vor (Kap. III zweiter Teil).

Obwohl ein Begriff wie „Warten" es vielleicht vermuten lassen könnte, geht es in dieser Untersuchung nicht um praktische und wissenschaftliche Verhaltensregelprinzipien für das Gespräch der beiden Religionen, sondern um eine systematische und kritische neue Selbstbestimmung für die christliche Theologie in Bezug auf ihre Haltung gegenüber dem Judentum, als neuformulierte Antwort auf die Frage nach einer Reflexion und Revision der Sicht auf das Verhältnis dieser beiden Religionen im Sinne einer Theologie nach Auschwitz.

Grundlage und Kapital des Entwurfes ist die mit der – in beiden religiösen Traditionen gleichermaßen vorhandenen – hohen Bedeutung des ‚Wartens' verbundene Gemeinsamkeit. Einer allzu schnellen Zuspitzung auf den christlich naheliegenden Begriff der ‚*Erwartung*' wird widersprochen: Gerade nicht eine antizipierende Erwartung eines bereits Bestimmten (des Messias, der Wiederkunft Christi), sondern die Haltung des Wartens in der radikalen Offenheit der Geschichte ist Kern des Paradigmas. In diesem Punkt gelingt es M. nun, die Verantwortung, die sich angesichts des Anderen – im Sinne dieses Begriffes bei Levinas – ergibt, in den Sprachen der beiden Denkwege zu artikulieren, und zur einen Seite hin deutlich zu machen, dass es nicht um die tatsächliche Vernichtung dieses Subjektes und des Freiheitsgedankens, zur anderen hin, dass es trotzdem nicht um „die Rehabilitierung irgendeiner ‚letzten Substantialität des Ich'" (87) geht. An keiner Stelle der Arbeit wird ausdrücklich auf diese Syntheseleistung reflektiert. Aber sie ist verblüffend, sie gelingt nicht ein für allemal, sondern findet für jeden Schritt immer neu zueinander und ist für sich lesenswert.

Zu dieser für sich bereits beachtenswerten stillschweigenden „Zusammenfassung" der beiden Schulen in das gemeinsame Projekt, die mit einem beiden Schulen eigenen hohen Maß an Spezialsprachlichkeit einhergeht, gesellt sich in Bezug auf das Methodenrepertoire ein Griff über die Disziplingrenzen der systematischen Theologie hinaus. Zur Erarbeitung seiner Hauptbegriffe verwendet M. eine Methode aus der philologischen Exegese, nämlich die strenge Begriffsfeldanalyse. Lemmabezogen und textnah arbeitet er sich durch die Belege. V. a. für die rabbinische Literatur ergibt sich aus dieser transdisziplinären Methodenwahl wie nebenbei eine spannende kleine Einführung für jeden auf diesem Gebiet noch Unbedarften – und da die große Mehrheit der Leser sich mehr oder weniger zu diesen Unbedarften wird rechnen dürfen, ist diese Funktion durchaus auch als solche intendiert (164).

Und noch eine weitere, außerordentlich spannende „heimliche" Einführung ist zu nennen, die sich dieser offenbar der verschiedenen Diskurswelten sowohl fähigen als auch verbundenen Autorschaft verdankt: eine kleine Einführung in *Scriptural Reasoning*, der Lektüre der rabbinischen Texte vorangestellt. Hinter dieser Bezeichnung verbirgt sich eine seit einigen Jahrzehnten an der *American Academy of Religion* vertretene, interreligiös aufgestellte Forschergemeinschaft, die nach einer von einer nordamerikanischen jüdischen Wissenschaftlergruppe entwickelten Methode zentrale Texte der Tradition gemeinsam „liest". Sie ist eine der kontinentaleuropäisch relativ wenig wahrgenommenen innovativen methodischen Aufbruchsbewegungen theologischer Arbeit im angelsächsischen Bereich. M. hat sich darauf eingelassen und kennt sich aus – und stellt sie vor, wie ein Pionier, der den Daheimgebliebenen lebensnah und konkret von den Entdeckungen einer Expedition berichtet.

Der Untertitel verspricht „Bausteine" – und das beschreibt das Format in gewisser Weise treffend. Der argumentative Fortschritt ist nur vorsichtig ausgeprägt, die Gliederung folgt einer kanonischen Ordnung und stellt mehr ein Schnittmuster für die einzelnen Zugänge dar, als ein stringent geschlossenes System grundzulegen. Historisch fällt auf, dass sich der Zugriff auf die christliche Tradition zwischen Antike und 20. Jh. eine klassische Lücke erlaubt, die nicht begründet oder kommentiert wird. Inhaltlich bleibt bezogen auf das Ergebnis eine offene Frage, inwieweit sich ein real existierendes Judentum nicht von dem letzten Gedankenschritt, dessen spezifisch christliche Perspektivität und Positionierung allerdings auch deutlich benannt wird, doch vereinnahmt fühlen würde. Dieser letzte Gedankenschritt besteht in einem für die wissenschaftstheoretische Selbstreflexion der historischen Theologie relevanten und diskussionswürdigen geschichtstheologischen Vorschlag, der gleichwohl im Rahmen dieser Arbeit nicht diskutiert und gegen andere geschichtstheologische Entwürfe wie etwa den Wolfhart Pannenbergs oder auch geschichtsphilosophische Entwürfe wie den Hegels oder Spenglers vergleichend abgesetzt wird. Er hat zum Inhalt, Geschichte *als* Geschichte, in ihrer spezifischen Zeitlichkeit und ihrer Verantwortungs- und Begegnungsförmigkeit, als christologisch geprägt zu lesen. Dabei wird „christologisch" im Sinne eines gegenseitigen und ineinander verschränkten Wartens von Gott und Mensch aufeinander, als originäre „Geduld Gottes" und „Geduld auf Gott hin" verstanden. Nachdem zuvor mit viel Sorgfalt großes Gewicht auf das Mitspracherecht des Gesprächspartners gelegt wurde, fragt man sich hier, mit welchem Baustein dies noch einmal für eine reale Begegnung in einem gemeinsamen Diskurs anschlussfähig werden könnte. Denn das „gemeinsame Warten" wird von dieser Arbeit als eine systematisch-theologische Aufgabe, nicht pragmatistisch, sondern geleitet von der strengen Arbeit am Begriff verstanden. Dafür ist ihr zu danken.

Frankfurt a. M. Britta Müller-Schauenburg

Peters, Tiemo Rainer: **Mehr als das Ganze**. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne. – Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2008. 186 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–7867–2740–8

Systematische Theologien, die nicht bloß geronnene Geschichte widerspiegeln, sondern auf der Höhe der Zeit und kritisch zugleich räsonieren, sind rar. Vielleicht ist dies auch der tiefere Grund dafür, dass theologische Texte heute so selten wirklich spannend sind und ihre Leser/-innen mitzureißen vermögen. Das Buch des Münsteraner Fundamentaltheologen Tiemo Rainer Peters ist auf jeden Fall ein solch seltenes Exemplar. Schon im ersten Satz zitiert der Vf. Dietrich Bonhoeffer: „Was ‚immer' wahr ist, ist gerade ‚heute' nicht wahr. Gott ist ‚immer' gerade ‚heute' Gott." (11) Dieses Wort des protestantischen Theologen und Märtyrers darf getrost als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis von P.s Theologie gelesen werden.

Dass die Neue Politische Theologie kein abstraktes Theoriegebäude darstellt, sondern ein aus einer Gottesmystik geborenes praktisches Reflexionsprojekt im öffentlichen Raum ist (oder doch zumindest sein will), verdeutlicht schon ein erster Blick ins Inhaltsverzeichnis des Buches: Mit Melchior Cano und Antonio Gramsci macht sich P. auf die Suche nach theologischen *Orten*, die unerledigte Sinnzusammenhänge generieren (25–34), er schreibt seinen Gottesreflexionen einen genuinen *Zeitindex* ein (35–42) und fragt nach den Rollen von Theologie und Politik in den höchst widersprüchlichen Säkularisierungsprozessen (55–69).

Als Dominikaner setzt P. in seinem Denken im guten Rückgriff auf Thomas v. Aquin bei den *phantasmata* an – auf das moderne Subjekt hin gesprochen: bei den *Erfahrungen* der Menschen. (Darin erkenne ich übrigens eine gewichtige Parallele zur hermeneutischen Theologie Edward Schillebeeckx'.) Entsprechend hebt der Vf. unter der Überschrift „Die theologische Aufgabe" (12) mit der These an: „Die Theologie ist ein Hilfsmittel, und sie steht nicht am Anfang. Dort steht, feststellbar oder nicht, die Glaubenserfahrung. Theologie ist ein sekundärer Akt, reflektierter Glaube, ‚fides reflexa' [...], der Glaube dagegen ist unmittelbar und er reflektiert nicht." (ebd.) Weil also ein ausschließlich erfahrungsbasierter Glaube seine dem erfahrenden Individuum „evidenteste Evidenz" (13) nicht über sich selbst hinaus vermitteln kann, bedarf er der Hilfsmittel. Zu solchen zählt die Erzählung als eine wesentliche Möglichkeit, Erfahrungen auszutauschen und damit der Isolation im Subjekt zu entkommen. „Wir lesen", so zitiert der Vf. in diesem Zusammenhang aus Richard Attenboroughs *Shadowlands*, „um zu wissen, dass wir nicht allein sind." (ebd.) (Hier hätte man gerne etwas mehr über P.s Interpretation des Spielfilms mit Anthony Hopkins erfahren ...) Wenn also Theorie – nun mit dem Phänomenologen Ronald D. Laing gesprochen – „artikulierte Vision der Erfahrung" (14) ist, dann kann die *theologische* Theorie als artikulierte Vision der *religiösen* Erfahrung definiert werden. Dieser eignet originär ein kritisches Potential, denn als „Reflexion unterbricht sie die Unmittelbarkeit des Religiösen, um den schwierigen Prozess der Verständigung in Gang zu bringen; um nicht schweigen (bzw. sich fügen) zu müssen, wo die fromme Seele, wo Kirchen oder religiöse Bewegungen signalisieren: ‚Das könnt ihr nicht verstehen'" (ebd.). In diesem Sinne begreift P. eine erfahrungsgestützte Theologie immer auch als Kirchen- und Religionskritik, grundsätzlicher noch: als Ideologiekritik. Eine solche kritische Rede von Gott hat ihren Platz nicht mehr im stillen Kämmerlein, sondern beansprucht ihn im Raum des Öffentlichen. So wohlfeil eine solche Forderung im Kontext einer das Zweite Vatikanische Konzil ernst nehmenden ‚Theologie der Welt' auch klingt, so gefährdet erweist sich doch das aufgeklärte und aufklärerische Prinzip „Öffentlichkeit" (Immanuel Kant) heute. Im Rückgriff auf den Soziologen Richard Sennett diagnostiziert P. „Verfall und Ende des öffentlichen Lebens" (Sennett) in theologischer Hinsicht als Einfallstor für alte/neue Götter-Götzen: „Götter, die sich fest etabliert haben in den gesellschaftlichen Übereinkünften, in der Art, wie produziert, konsumiert und verteilt wird; in den Wertvorstellungen, Sicherheitsbedürfnissen, Idealen der Zeit und zunehmend eben auch in den neuen ‚Religionen', die hier als Überhöhung und gleichsam metaphysischer Schutz gesucht werden. [...] Die[se] gegenwärtig herrschenden ‚Götter' werden nicht zuletzt über eine heruntergekommene Öffentlichkeit kultiviert. Sie scheinen sich just in dem Medium, das ihnen ursprünglich den Kampf angesagt hatte, am Leben zu erhalten." (14f) Dementsprechend versteht P. die Theologie mit Bonhoeffer als „Kampfmittel" (11) zur Rettung von Gott und Mensch vor einer doppelten, „alles verschlingenden Banalität" (24): „Ohne den religiösen Glaubensakt, der vorreflexiv und unbedingt ist [...], wäre sie [die Theologie; U. E.] bedeutungslos und überflüssig; ohne ihren argumentativen Widerstand gegen die Götter der gesellschaftlich instrumentalisierten Religion jedoch würde sie verantwortungslos sein im eigentlich theologischen Sinn." (ebd.)

So *old fashioned* sich diese Überlegungen für manch spätmodernen Zeitgenossen anhören mögen, so wichtig erscheint es mir, diese praktisch-kritische Dimension des Theologietreibens heutigen Studierenden wieder in Erinnerung zu rufen. Die Orthopraxie des barmherzigen Samariters als öffentliches Zeugnis gegen Zynismus und Privatismus ist letzten Endes nicht verhandelbar. Genau hier hat die Theologie auch zu Beginn des 21. Jh.s ihre Aufgabe (zu suchen).

Darüber hinaus: Dass die Neue Politische Theologie mehr ist als ein J. B. Metz-Verehrungsunternehmen, zeigt P. mit seinem Kap. zur „Kritik der ‚anamnetischen Vernunft'" (132–147) auf. Auch hier greift er wieder auf das Moment der Erfahrung zurück, wenn er mit Rekurs auf den Briefwechsel zwischen Theodor W. Adorno und Walter Benjamin Vergessen wie Erinnern gleichermaßen als erfahrungsbildend versteht. Gegen eine allzu glatt als *willentlich* gedachte Erinnerung setzt er Marcel Prousts dialektische Scheidung zwischen einer „mémoire volontaire" und einer „mémoire involontaire" (vgl. 138). Wo nach Adorno das „veranstaltete Eingedenken tötet" (144), da eignet der bei Proust vorzufindenden vorbewussten Erinnerung die Potenz, sich der ‚schlechten' Verdinglichung zu entziehen und somit heilsam zu wirken. Diese hier von P. nur skizzierte Differenzierung im Erinnerungsbegriff ist m. E. in der Lage und geeignet, die Metz'sche Kategorie der anamnetischen Vernunft in ihrer „Abstraktheit [...] aufzubrechen" (146, Anm. 321) und ihr so noch einmal eine neue Brisanz einzuschreiben.

Ich schließe mit einem Zitat: „Die Theologie kann ihr Losungswort ‚Gott' dem wissenschaftlichen oder öffentlichen Diskurs nicht einfach anvertrauen, sie darf es ihm aber auch nicht vorenthalten. Sie ist beides, diese Weigerung und dieses Entgegenkommen." (34) P.s Buch löst diese dialektische Gratwanderung in überzeugender Weise ein.

Berlin/Münster Ulrich Engel

Wüstenberg, Ralf K.: **Christologie**. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009. 156 S., kt € 17,95 ISBN: 978-3-579-08049-9

In einer säkularen Welt kann sich das Christuszeugnis nicht mehr auf jene Plausibilitäten stützen, die jahrhundertelang für seine begriffliche Entfaltung vorausgesetzt werden durften. Ein verändertes Zeitbewusstsein konfrontiert die Christologie aber auch mit Fragen, die zu einem vertieften Verständnis ihrer selbst anregen können. Dementsprechend will Ralf K. Wüstenberg, langjähriger Prof. am inzwischen geschlossenen Inst. für Ev. Theol. an der FU Berlin, mit seiner 2009 vorgelegten *Christologie* „eine klare, knappe und verständliche Einführung in das christologische Denken bieten und überdies zu einer selbstbewussten christologischen Rede in der Gegenwart ermutigen" (11).

W. entfaltet keine systematische Gesamtschau der Christologie. Vielmehr identifiziert er fünf Anfragen an die traditionelle Christologie, deutet sie als theologische Herausforderungen und skizziert von ihnen her mögliche Zugänge zum überlieferten Christusbekenntnis. Dazu stützt sich W. ausdrücklich auf die Tradition reformatorischer Theologie. Auch die informativen Literaturhinweise am Ende des Buches bieten überwiegend evangelische Titel (147–156). Katholischen Theologen und Theologinnen eröffnet sich durch die Lektüre ein Zugang zu für sie oft ungewohnten christologischen Perspektiven. Dass diese Perspektiven bisweilen kritisch befragt werden, sei hier zunächst nur angedeutet, macht aber gerade deshalb die Lektüre des Buches zu einer anregenden und zugleich herausfordernden theologischen Entdeckungsreise.

Für W. resultiert eine erste Anfrage an die traditionelle Christologie aus dem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus. Dieser verdächtigt das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem absoluten Offenbarer Gottes und Heilsbringer struktureller Intoleranz (21–37). Eine zweite Anfrage unterzieht den offenbarungstheologischen Anspruch des Christusbekenntnisses der historisch-wissenschaftlichen Kritik (38–57). Eine dritte Anfrage erkennt W. in dem Einwand, Christologie sei lediglich „toter Buchstabe" und „kalter Dogmenglaube" und habe mit dem lebendigen Glaubensvollzug nichts zu tun (58–84). Eine vierte Anfrage richtet sich gegen die traditionelle Soteriologie: „Wie kann ein liebender Gott den Tod seines Sohnes als Gruseldrama inszenieren?" (85–109) Eine fünfte Anfrage an die traditionelle Christologie stellen feministische Theologie und Befreiungstheologie: „Wie kann der Mann Jesus erlösen?" (110–140)

W. will diese Anfragen und die dahinter wirksamen Vorstellungen aufgreifen und analysieren, um am Ende zu zeigen, „wie wir heute theologisch von Jesus sprechen können" (18f). Im Anschluss an Michel Foucault versteht W. sein Vorgehen als Anregung zu einem „Gegendiskurs" (19; 142). Zu diesem will er in Kontinuität mit der christologischen Lehrentwicklung ermutigen. Dabei ist W. sich der Differenz zwischen den theologiegeschichtlich wirksam gewordenen Fragestellungen und aktuellen Herausforderungen der Christologie durchaus bewusst.

Den Intoleranz-Verdacht gegenüber der traditionellen Christologie will W. durch den Hinweis darauf ausräumen, dass „nur Gott Glauben schaffen kann [...]. Wird der Glaube, gut reformatorisch, als Werk Gottes verstanden, so sind Freiheit und Toleranz mitgedacht, ja mitbegründet." (31) Mit Christoph Schwöbel verficht W. das Konzept einer „Toleranz aus Glauben"; auf seiner Grundlage will er Konzeptionen eines „normativen Pluralismus", die er bei John Hick oder Paul Knitter wahrnimmt, durch einen „positionellen Pluralismus" ersetzt wissen. Der entscheidende Gedanke: Ist der Glaube ausschließlich ein von Gott gewirktes Geschehen, dann kann er niemandem aufgezwungen werden. Eine Religion, die diese Überzeugung vertritt, ist zwangsläufig tolerant. Weil für den christlichen Glauben „nur Gott absolut" ist, so W., gibt es „keinen Absolutheitsanspruch *des Christentums*, den man mit theologischen Gründen verteidigen müsste" (35).

Demgegenüber wird katholische Theologie dem Moment menschlicher Freiheit im Glaubensvollzug wohl ein größeres Gewicht beimessen, als W. es tut. Gegenüber dem reformatorischen Verständnis hat das Konzil von Trient die Freiheit des Menschen im Glaubensvollzug verteidigt, indem es auf der Notwendigkeit der Einstimmung des Menschen in Gottes Gnadenhandeln bestand (DH 1528). Gerade auf deren Leugnung aber beruht W.s „Toleranzbeweis" des Christentums. Der ökumenische Gesprächsbedarf ist unübersehbar.

Im zweiten Teil wendet sich W. der seit Lessing wiederholt gestellten Frage zu, ob und inwieweit das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus vor dem kritischen Anspruch der historischen Vernunft bestehen kann. Nach einer Skizze der Geschichte und des Scheiterns der Leben-Jesu-Forschung stellt W. „mehr oder weniger als Konsens in der Theologie" (48) die Auffassung fest, dass der Glaube zwar in der subjektiv-existenziellen Ostererfahrung der ersten Jünger gründet, dass er aber Voraussetzungen beansprucht, die der historischen Rekonstruktion nicht unzugänglich sind. Freilich weisen die ntl. Zeugnisse in Bezug auf den vorösterlichen Jesus eine bemerkenswerte Pluralität auf. Christologie ist „immer (oder besser: von Anfang an) plural". Einen Konsens der biblischen Zeugnisse, so W., gebe es nur hinsichtlich des „*Dass* des göttlichen Ursprungs Jesu von Nazareth" (53).

W.s Schritt von der Pluralität der ntl. Sohn-Gottes-Christologien zur „Eindeutigkeit" des Bekenntnisses zu Jesus als dem von Gott gesandten Heilsbringer erscheint gewagt, ist aber wohl legitim, wenn damit nicht schon die ganze Bedeutungsfülle des christologischen Dogmas von Chalkedon mitgemeint ist (worauf W. allerdings hinauswill). Doch auch hier wird hintergründig wieder ein dezidiert protestantisches Glaubensverständnis wirksam. So relativiert W. die historische Fragestellung insgesamt mit der Begründung, es gehöre „zum Wesen des Glaubens, ohne ‚Krücke' zu glauben [...]. Glauben gründet auf dem Gottvertrauen als der Hinwendung zu Jesus Christus in der Hoffnung auf Gutes. [...] Geschichte kann niemals ‚Krücke' sein und Vertrauen in Gott (den man nicht sehen kann) ersetzen" (55f) – so W.s Bezugnahme auf einen Glaubensbegriff, der sich im expliziten Anschluss an Luther als „Fiduzialglaube" versteht. Als solcher aber unterscheidet er sich von einem katholischen Glaubensbegriff, dem es nicht allein auf die *fides qua*, sondern auch auf die

fides quae ankommt. Überdies lässt sich fragen, ob W. mit seinem Rekurs auf den Fiduzialglauben die Herausforderung, das christologische Denken mit dem säkularen Bewusstsein zu vermitteln, tatsächlich annimmt oder ob er ihr nicht vielmehr ausweicht.

W.s dritter Durchgang bietet einen bemerkenswerten Versuch, das christologische Dogma von Chalkedon „in einer Welt spiritueller Suche" verständlich zu machen. Wieder werden zunächst Infragestellungen des Dogmas skizziert: von Seiten der Leben-Jesu-Forschung im 19. Jh., von Seiten einer als „humanistisch-spirituell" charakterisierten Interpretation der Jesus-Gestalt und von Seiten einer existentialistischen Deutung. In Bultmanns Entmythologisierungsprogramm erkennt W. den Hinweis darauf, dass der christliche Glaube „nicht auf irgendeiner historischen Konstruktion aufbauen" (64) kann. Über Bultmann hinaus aber fragt er, ob nicht die klassische Dogmatik doch ein Erschließungspotenzial beinhaltet, das auch heute noch bedeutsam ist. Gibt die „Zwei-Naturen-Lehre" auch Antworten auf „Fragen der Gläubigen *heute*" (65)?

Zur Beantwortung dieser Frage skizziert W. die Grundlinien der christologischen Kontroversen im 4. und 5. Jh. Entscheidend ist für ihn der negative Charakter der in Chalkedon vereinbarten christologischen Formel. In ihren vier Verneinungen erblickt W. einen „umkreisten Freiraum Jesu Christi". In diesem Freiraum sei dem Christusbekenntnis weiter nachzudenken (78). Ein Weiterdenken hält W. auch deshalb für nötig, weil er im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer die Aufnahme des griechischen Naturbegriffs in die Formel von Chalkedon als dessen Überwindung deutet. Von daher scheint es ihm möglich, das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus nicht als ein Konkurrenzverhältnis zu fassen, sondern als ein Proportionalverhältnis: „Je eindeutiger Jesus göttlich ist, desto eindeutiger ist er Mensch." (80)

Tatsächlich hat die christologische Diskussion nach Chalkedon den Naturbegriff zunehmend durch den Begriff der Freiheit expliziert. Ähnlich W.: „Der sich hier selbst wählt, wählt zugleich den anderen, und in dessen Freiheit gewinnt man die eigene Freiheit." (80) Eine solche Formulierung deutet die Möglichkeit an, die Zweinaturenlehre in Kategorien der Freiheit zu reformulieren. Ausgeschritten wird diese Perspektive von W. freilich nicht – und dies womöglich auch deshalb nicht, weil sie entgegen protestantischer Anthropologie die Autonomie geschöpflicher Freiheit im Gegenüber zu Gott anerkennen müsste. W. bescheidet sich mit der kontroverstheologisch unstrittigen Feststellung, das Dogma von Chalkedon betone das wahre Menschsein Jesu: „Im Menschen Jesus begegnet uns wahrhaft Gott." (83)

Dass W. über das Wesen des Menschseins Jesu nicht weiter reflektiert, scheint nicht zuletzt seiner Grundentscheidung geschuldet, „dass spekulatives Denken vor Gott keine Hilfe darstellt, sondern eher in die Irre führt" (83; vgl. auch 139f, wo im Blick auf die Formel von Chalkedon von der „Nichtaussagbarkeit des Rätsels um die Person Jesu Christi" die Rede ist). Eine solche Feststellung irritiert nach dem zuvor Entfalteten, ist aber vor dem Hintergrund des von W. vertretenen Glaubensbegriffs wohl konsequent.

Dem vierten Teil seiner „Anregung zum Gegendiskurs" schickt W. eine kühne Periodisierung der christologischen Lehrentwicklung voraus. Das spätantike „Verstehensparadigma" werde im Mittelalter durch das „Erlösungsparadigma" erweitert: „Ging es in der frühen Kirche um die Frage ‚Wer war Christus?'", so gehe es nun – und zwar erstmals bei Anselm von Canterbury – „um die Frage: ‚Wie erreicht uns Gottes Heil?'" (86) Doch verdeutlicht nicht schon das vielzitierte Diktum Gregors von Nazianz „Was nicht angenommen ist, das ist auch nicht erlöst" (*quod non est assumptum, non est sanatum*) das soteriologische Interesse auch der Kirchenväter?

In seiner Auseinandersetzung mit Anselm tritt W. der verbreiteten Vorstellung entgegen, bei der von Christus erwirkten Versöhnung des Menschen mit Gott handele es sich um ein „blutrünstiges Drama". Zutreffend verweist er darauf, dass neuzeitlichem Subjekt-Denken die Vorstellung von einer stellvertretenden Genugtuung (*satisfactio vicaria*) fremd ist. Ob W. freilich die Schärfe der neuzeitlichen – nachkantischen – Infragestellung angemessen wahrnimmt, wenn er diese – auch im Rückgriff auf die Sozinianer – als „humanistisches Versöhnungsdenken" charakterisiert, das in der Gegenwart eine sozial-politische Dimension erhalten habe, ist fraglich. Dass eine solchermaßen depotenzierte Soteriologie „nicht überzeugen" kann (97), liegt auf der Hand, erreicht aber nicht das Problemniveau des neuzeitlichen Subjektgedankens. Denn weiterhin gilt ja die von W. selbst aufgeworfene Frage: „Wie ist das ‚Ankommen' der Versöhnung bei uns vorstellbar?" (97) Doch auch hier weicht W. der neuzeitlichen Herausforderung aus, wenn er im Anschluss an Luther und Bonhoeffer den Gedanken der Stellvertretung Christi in 2 Kor 5,21 so interpretiert, dass Versöhnung „nicht im gläubigen Subjekt, sondern *in Gott selbst*" geschieht (vgl. 108), an diesem Geschehen aber den versöhnten Menschen irgendwie „teilnehmen" lässt (105). Wie diese „Teilnahme" zu denken ist, wird keineswegs klarer, wenn W. die versöhnten Menschen als „Werkzeuge des über der Welt liegenden Gerichts" und Versöhnung insgesamt als einen „metaphysischen Konflikt" zwischen Gott und seiner durch die Schuld gestörten Schöpfung verstanden wissen will (106). Jedenfalls wäre diese Interpretation mit der in der Neuzeit wohl unhintergehbaren Annahme einer freien Subjektivität des Menschen zu vermitteln.

Den Einwänden gegen die traditionelle Christologie aus feministischer und befreiungstheologischer Perspektive bringt W. wenig Verständnis entgegen (vgl. bes. 140). Bei ihren Vertretern und Vertreterinnen mutmaßt er – darin weitgehend Lucia Scherzberg (*Sünde und Gnade in der feministischen Theologie*, 1991) folgend – die Tendenz zur Mystifizierung und Immanentisierung des Göttlichen, die „Gefahr einer Moralisierung von Sünde und Erlösung" (116) und die Tendenz zum Gedanken der Mitwirkung des Menschen an seiner Heiligung – die von der gottgewirkten Versöhnung zu unterscheiden sei. Allerdings würdigt W. in den feministischen und befreiungstheologischen Ansätzen den Hinweis darauf, dass die traditionelle Konzentration der Christologie auf die Person Jesu und auf sein Werk die soziale Dimension der Versöhnung nicht in den Blick genommen hat (117).

Seinen eigenen Vorschlag, die soziale Dimension des Christusbekenntnisses zurückzugewinnen, stützt W. weitgehend auf Bonhoeffers Ethik. Demnach kann Christologie „zum Modell für die Anthropologie" werden, weil sich die Stellvertretung Christi im Leben der Christen fortsetzt (125). Christi Person aber und sein Werk sind durch eine „pro-me-Struktur" gekennzeichnet. Konkret: „Gott nimmt in Jesus Christus am Leiden seiner Schöpfung teil." (139) Zugleich begründet die Ostererfahrung im Glaubenden die Hoffnung darauf, dass Leid, Sünde und Tod dereinst endgültig überwunden sind. An dieser Überwindung können Christen nicht mitwirken; sie können sie aber im Mit-Leiden als Gottes Verheißung bezeugen (134).

Auch im fünften Teil seiner christologischen Skizze bleibt W.s aus reformatorischer Theologie gespeistes Anliegen erkennbar, jegliche Initiative im Glaubensgeschehen Gott vorzubehalten. In der Tat deuten sich hier Umrisse eines theologischen „Gegendiskurses" an. Inwieweit dieser mit den von ihm als „Anfragen" beanspruchten weltanschaulichen und philosophischen Positionen vermittelbar ist, bleibt zu prüfen. Katholische Theologie wird hier von ihrem anders akzentuierten Schöpfungsverständnis her womöglich einen anderen Weg suchen. Doch eben deshalb ist W.s *Christologie* gerade auch für katholische Leser und Leserinnen anregend und herausfordernd zugleich.

Köln/Münster Dirk Ansorge

Sobrino, Jon: **Christologie der Befreiung**. Aus dem Spanischen von Ludger Weckel. – Ostfildern: Matthias Grünewald ²2008. 384 S., kt € 32,80 ISBN: 978–3–7867–2130–7

Ders.: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer. – Hg. u. mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel. Übersetzt von Ludger Weckel. Ostfildern: Matthias Grünewald 2008. 520 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–7867–2741–5

Am 14. März 2007 hat die römische Kongregation für die Glaubenslehre eine Erklärende Note („Notifikation") zu den beiden Christologie-Bd.en Jon Sobrinos erlassen, einem der bekanntesten Theologen Mittel- und Lateinamerikas. Der 1938 in Barcelona geborene Jesuit baskischer Herkunft kam 1957 erstmals nach El Salvador, promovierte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt a. M.) und doziert seit 1974 an der Zentralamerikanischen Univ. José Simeón Cañas in San Salvador. Er gilt als einer der renommiertesten Vertreter der Befreiungstheologie. Deswegen stand er stets im Weg: dem rechtsgerichteten Regime des flächenmäßig kleinsten mittelamerikanischen Landes (von der Größe Hessens) ebenso wie Kritikern der Befreiungstheologie, die sich im Vatikan Gehör verschafften. Leben dürfte er seit über 20 Jahren nicht mehr. Denn er stand auf der „Abschussliste" der Todesschwadronen von El Salvador, die am 16. November 1989 auf dem Campus der Zentralamerikanischen Univ. sechs seiner Mitbrüder, darunter den Rektor der Univ., Ignacio Ellacuría SJ, und zwei Frauen kaltblütig umbrachten. S. überlebte das Massaker, weil er sich auf einer Vortragsreise im Ausland befand. Seit 1977, nach der Ermordung des Landpfarrers Rutilio Grande SJ, einem der engsten theologischen Berater von Erzbischof Oscar Arnulfo Romero (der am 24. März 1980 während einer Messe von einem Auftragskiller ermordet wurde), haben sich die traumatischen Erfahrungen der letzten 50 Jahre tief in die Lebensgeschichte S.s eingegraben. Könnte, sollte das ohne Auswirkung auf die Art und Weise bleiben, wie einer Theologie versteht und treibt?

„Mit *Sobrino*" – bemerkte seinerzeit der emeritierte Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann, Ehrenpräsident der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie, aus Anlass der Notifikation („Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation") – „sitzen die angesehensten Exegeten und systematischen Theologen – katholische wie evangelische – auf der Anklagebank". Der gesamte Vorgang ist gut dokumentiert in einem ebenfalls von Knut Wenzel hg. Bändchen (Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino. Ostfildern: Matthias Grünewald 2008, 92 S.).

1. Der 1991 auf Spanisch erschienene Bd. „Christologie der Befreiung" (*Jesucristo liberador. Lectura histórico-teólogica de Jesús de Nazaret*) spiegelt die salvadorianische Realität wider: „Letztlich wird in diesem Buch nichts anderes getan, als – von Jesus aus – die Wirklichkeit, die wir leben, auf den theologischen Begriff zu bringen, und über einen christologischen Glauben, den wir als realen Glauben vorfinden, theoretisch zu reflektieren. Es wird Christus, der große Zeuge Gottes, vorgestellt, und zwar sowohl von den Quellen der Theologie als auch von jener Schar der Zeugen aus, die auf den Zeugen schlechthin verweisen. Deshalb ist dieses Buch trotz allem mit Hoffnung und Freude geschrieben. Der so allgegenwärtige gekreuzigte Jesus Christus ist wirklich eine gute Nachricht und ist wahrhaftig Jesus Christus, der Befreier." (23f)

Der Bd. präsentiert sich in drei Teilen mit durchgehender Kapitelzählung: I. Die Methodik lateinamerikanischer Christologie (Kap. 1: Ein neues Christusbild und ein neuer Christusglaube, Kap. 2: Der ekklesiale und soziale Ort der Christologie, Kap. 3: Der „historische Jesus" als Ausgangspunkt der Christologie) – II. Die Sendung und der Glaube Jesu (Kap. 4: Jesus und das Reich Gottes [mit Exkurs 1: Das Reich Gottes in aktuellen Christologien], Kap. 5: Jesus und Gott I: Jesus vor Gott-Vater, Kap. 6: Jesus und Gott II: Die prophetische Praxis Jesu als Verteidigung des wahren Gottes [mit Exkurs 2: Die Frage nach Gott: Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes]) – III. Das Kreuz Jesu (Kap. 7: Der Tod Jesu I: Der Grund der Ermordung Jesu [mit Exkurs 3: Jesus und die Gewalt], Kap. 8: Der Tod Jesu II: Der Sinn des Todes Jesu, Kap. 9: Der Tod Jesu III: Der gekreuzigte Gott, Kap. 10: Der Tod Jesu IV: Das gekreuzigte Volk). Der Bd. schließt mit einem Epilog und den üblichen Re-

gistern, die, nebenbei gesagt, zeigen, wie profund S. die klassische Literatur kennt und beherrscht.

Der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager SJ († 2004) hat das spanische Original seinerzeit in dieser Zeitschrift vorgestellt und analysiert (vgl. ThRv 88 [1992], Sp. 405–408). Er attestierte ihm, „eine beeindruckende Arbeit" zu sein, in welcher das Eintreten für Arme und Unterdrückte „beispielhaft sichtbar" werde. Es zeige sich „aber auch, daß es besser ist, wenn lateinamerikanische und europäische Theologie zusammenarbeiten und sich ergänzen, als wenn sie gegeneinander ausgespielt werden" (408). In diesem Sinn kann man es nur begrüßen, dass das Buch jetzt auch auf Deutsch vorliegt. Allerdings kann man es schwerlich lesen und sich davon inspirieren lassen, ohne die vatikanische Intervention von 2007 im Hinterkopf zu behalten, die „Irrtümer" meinte ausmachen zu können, weil S. die „Kirche der Armen" anstelle des „Glaubens der Kirche" zu seinem Ausgangspunkt gemacht habe und er damit ein „Fehlen der gebotenen Aufmerksamkeit gegenüber den Quellen" an den Tag lege. Aus dem Zusammenhang gerissene Zitate mögen diese und weitere Beobachtungen plausibel erscheinen lassen. Sie verkennen aber wesentlich die Grundintention der Christologie S.s. (Vgl. dazu Bernard Sesboüé, Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie Jon Sobrinos, in: StZ 227 [2007], 240–254, besonders 241: „Das Werk entzieht sich in keiner Weise dem Aufgabenkatalog jeder Christologie und konfrontiert seine Überlegung mit der antiken Christologie, so wie sie ins Neue Testament eingeschrieben ist und sich in der Patristik entwickelt hat, um sich in den Entscheidungen der großen alten Konzilien niederzuschlagen.")

2. Immerhin hat die römische „Aufmerksamkeit", die sich S.s Christologie zuzog, vermutlich (ungewollt) dazu beigetragen, dass seine erstmals 1998 auf Deutsch erschienene „Christologie der Befreiung" eine zweite Aufl. erlebte und im selben Jahr auch erstmals der zweite Bd. seiner Christologie, 1999 auf Spanisch erschienen (*La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*), auf Deutsch vorgelegt wurde, wieder in einer mustergültigen Übersetzung von Ludger Weckel. Der Untertitel von „Der Glaube an Jesus Christus" gibt präzise die Stoßrichtung und den Kontext an: eine Christologie „aus der Perspektive der Opfer". Knut Wenzel verortet als Hg. in seinem feinsinnigen Einleitungsessay „Von Kontext zu Kontext. Die Theologie der Befreiung ist uns nah" (15–24) den speziellen Beitrag S.s bzw. seine Verdienste für eine moderne, kontextbezogene Christologie: „Dass Jon Sobrinos Christologie nun vollständig im deutschen Sprachraum angekommen ist, also den Weg der Übersetzung ‚von Kontext zu Kontext' zurückgelegt hat, und dass sie dabei die halbe, wenn nicht die ganze Welt durchschritten hat und es zugleich versteht, uns unmittelbar in die Herzen zu sprechen – dies bezeugt eine Kirche, die aus ihren kontextuell-ortskirchlichen Verwirklichungen heraus sich stets neu als Weltkirche vollzieht. Abgesehen davon, dass solche interkontextuellen Befruchtungen faktisch nicht unterbunden werden können: Sollten in ihnen nicht die Früchte eines nachhaltigen Wirkens des Geistes gesehen werden?" (24)

Der zweite Bd. gliedert sich in drei Teile: I. Die Auferstehung Jesu – Auferstehung und Opfer (37–184), II. Die christologischen Titel im Neuen Testament – Eine Relektüre aus lateinamerikanischer Sicht (186–335), III. Die Konzils-Christologie (338–492). Ein Bibelstellen- und ein Personenverzeichnis (anders als im ersten Bd. kein Sachregister) beschließen den Bd. Ihnen ist wieder ein Epilog „Erinnern und Gehen" vorgeschaltet, der diesmal etwas ausführlicher ausgefallen ist (493–506). Es kann hilfreich sein, das Buch von ihm aus durchzulesen bzw. durchzustudieren, weil er wirklich eine indirekte Leseanleitung und überdies eine Art Resümee über beide Christologie-Bd.e bietet. Die beiden zusätzlich angebotenen Überlegungen betreffen „Dinge, die zu erinnern sind", nämlich die unableitbare Ursprünglichkeit des Gottes Jesu, die zentrale Bedeutung des Reiches Gottes sowie den theo-logalen Status der Armen; und das „Gehen", womit nicht eine gewisse „Mode oder Konjunktur" gemeint ist, sondern „etwas sehr Theologisches": „Wir wollen das Christentum hier nicht erklären, indem wir ‚aus der Not eine Tugend machen', sondern wir wollen versuchen, ehrlich gegenüber der Wirklichkeit zu sein. Uns geht es hier nicht um ein ‚Umherwandeln', sondern um ein ‚Gehen'. Und wie schon beim Erinnern werden wir auch hier mit der theologalen Wirklichkeit beginnen, die für das ‚Gehen' das Fundament bildet" (501): „Die Zukunft Gottes", „Ein Glaube auf dem Weg", „In der Geschichte gehen".

Es kann in diesem poetischen Text nicht überraschen, dass S. dabei auf Weggefährten und Vorbilder zu sprechen kommt: „Wenn das Christentum in etwas Experte ist, dann in dem Wissen darum, wie man durch die Geschichte geht, wie man ohne Unterlass und trotz allen Hindernissen geht und wie man so geht, dass man andere, sich und die Opfer vermenschlicht, humanisiert. Dabei begleiten uns Jesus aus Nazaret als älterer Bruder und die vielen Zeugen der Geschichte, in unserer Zeit zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Martin Luther King, Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría, Celina Ramos und Juan Gerardi, eine große Zahl von Zeugen, von Märtyrern, die nicht nur Zeugnis von Christus ablegen, sondern das Leben und das Geschick Jesu erneuernd nachvollziehen. Für alle Namen reichen die Seiten dieses Buches nicht aus." (505)

Wer diese Perspektive, die Inkarnation in die auch aktuelle Geschichte hinein, mitvollzieht bzw. nachvollziehen kann und Christologie nicht nur positivistisch betreibt, indem Namen und Daten aufgezählt werden, kann an S.s Christologie nicht Anstoß nehmen. Sich an einzelnen Formulierungen reiben, Gewichtungen anders setzen ist etwas anderes. Aber eine derart in der klassischen Christologie verankerte und bewanderte Christologie *nicht* als legitime Darstellung kirchlicher Lehre in ihren pluralen Varianten gelten zu lassen, kann eigentlich nur tun, wer die Tradition mangelhaft kennt oder einseitig auslegt. Beide Bd.e machen das überdeutlich klar, und da mit ihnen die Christologie S.s jetzt auf Deutsch vorliegt, werden sich viele interessierte Leserinnen und Leser davon überzeugen können. Es würde wahrlich nicht schaden, sie in die Pflichtliteraturlisten an theologischen Fakultäten aufzunehmen.

München Andreas R. Batlogg

Ethik / Moraltheologie

Grill, Rupert: **Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie**. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil. – Fribourg: Academic Press 2008. 442 S. (Studien zur theologischen Ethik, 122), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–7278–1625–3

Der Autor formuliert als Ziel seiner Arbeit, die „Erneuerungsimpulse", die sich in den moraltheologischen Arbeiten in der Zeit zwischen der Jahrhundertwende und dem II. Vatikanischen Konzil finden, herauszuarbeiten und ihre Wirkung auf das Konzil und die Erneuerung der Moraltheologie nach dem Konzil aufzuzeigen (9). Seine Festlegung auf die Jahrhundertwende begründet er damit, dass das Jahr 1901 „eine Fülle von Literatur zur Frage nach einer zeitgemäßen und wissenschaftlichen Weiterentwicklung der Moraltheologie" (13) brachte und im Jahr 1902 Joseph Mausbach seine Reformvorschläge für eine erneuerte Moraltheologie veröffentlichte.

Er beschränkt sich auf die deutschsprachige Literatur und wählt aus der Vielzahl der Autoren Joseph Mausbach, Otto Schilling, Fritz Tillmann, Theodor Steinbüchel, Theodor Müncker und Werner Schöllgen aus.

Im ersten Hauptteil mit der Überschrift „Impulse zur erneuerten Grundlegung der Moraltheologie aus den Quellen der Offenbarung" (27) referiert er die Überlegungen von Joseph Mausbach, Otto Schilling und Fritz Tillmann. Diesen dreien ist gemeinsam, dass sie „im damaligen Sinne zur übernatürlichen Grundlegung der Moraltheologie aus Schrift und Tradition als den Quellen der übernatürlichen Offenbarung schöpfen" (25).

Der zweite Teil trägt die Überschrift „Impulse zur erneuerten Grundlegung der Moraltheologie infolge des Dialoges mit den zeitgenössischen Wissenschaften" (189). Hier kommen die Überlegungen von Theodor Steinbüchel, Theodor Müncker und Werner Schöllgen zur Sprache. Von ihnen sagt G., dass sie „in verschiedener Weise entscheidende Beiträge zu einer völlig neu verstandenen natürlichen Grundlegung liefern, indem sie sich dabei für den Dialog mit den modernen Wissenschaften öffnen" (25).

Die Darstellung der Überlegungen der einzelnen Autoren beginnt der Vf. jeweils mit einigen biographischen Hinweisen. Danach referiert er die moraltheologischen Konzepte und schließt mit einer kritischen Würdigung, in der der jeweilige Beitrag für eine Erneuerung der Moraltheologie dargelegt und die Schwächen und Grenzen der jeweiligen Konzeption herausgearbeitet werden.

Es gelingt dem Vf. sehr gut, das Denken der besprochenen Autoren differenziert darzulegen, es in die geistesgeschichtliche Entwicklung einzuordnen und so in positiv kritischer Weise ihrem Anliegen gerecht zu werden.

Mausbachs Lehrbuch trägt den Charakter eines Kompromisses. Er übernimmt das herkömmliche System und versucht seine Impulse der Erneuerung einzubringen. Allerdings erhebt er auch nicht den Anspruch, die Reformvorschläge, die er formuliert hat, selbst in einem Lehrbuch umzusetzen, dafür reichen die Kraft und die Zeit eines Menschen nicht aus (vgl. 81).

Bei Mausbach dominiert bei aller Bemühung um Offenheit doch eine „apologetisch ausgerichtete Grundhaltung" (82). Er bleibt einem „Zwei-Stockwerke-Denken" (83) im Blick auf das Verhältnis von Natur und Übernatur verhaftet und konzipiert die Moraltheologie als Ableitung der konkreten Normen aus einem ersten Moralprinzip (vgl. 83).

Positiv zu werten sind die stärkere Beachtung des Subjekts, d. h. der Gesinnung des Handelnden, der Versuch einer dogmatischen Grundlegung der Moraltheologie und auch das Bemühen um eine Verbindung zur gesellschaftlichen Realität, auch wenn seine Einstellung zu stark von der Apologie geprägt ist. Zu erwähnen ist auch sein gesellschaftspolitisches Engagement (84f).

G. resümiert zu Joseph Mausbach: „Zweifelsohne hat er mit seinen Vorschlägen zur Reform der Moraltheologie, inmitten der Diskussion um die ‚Krise der Moral' zur Jahrhundertwende, diese auf eine konstruktive Bahn gelenkt und für lange Zeit Anregung für eine Erneuerung der Moraltheologie gegeben. Allerdings darf dies, wie deutlich wurde, nicht so verstanden werden, dass in den Reformvorschlägen bereits ein fertig vorhandenes, ‚eins-zu-eins' umsetzbares Programm vorhanden gewesen wäre. [...] Denn einerseits lassen seine Reformvorschläge wesentliche Fragen offen und sind zudem nicht frei von zeittypischen Verengungen und damit als Grundstein für einen echten Systemneubau nicht ausreichend. Andererseits zeigt die Umsetzung seines Systems im zeitgenössischen Kontext doch entscheidende Stärken und Fortschritte, wiewohl ein Zurückbleiben hinter seinen Forderungen summa summarum, gerade für sein Handbuch, deutlich ersichtlich ist, wobei die Ursachen dafür keineswegs nur auf kirchliche Restriktion zurückzuführen sind." (85)

In seiner Zusammenfassung zu Otto Schilling erwähnt G. positiv, dass er mit seiner Bezugnahme auf Thomas von Aquin, dessen Lehre er besser kennt und interpretiert als seine Zeitgenossen, „positive Impulse für eine Erneuerung der Moraltheologie einbringt" (122). Allerdings fehlt bei ihm „eine offene Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Vernunftbegriff" (122). Diese ist allerdings unerlässlich, wenn man auf die geistigen Herausforderungen der Zeit eine Antwort finden will. Eine Erneuerung der Moraltheologie braucht auch eine „Erneuerung ihrer ‚natürlichen' philosophischen Basis" (122). G. schließt mit der ernüchternden Feststellung: „Der

besondere Wert seiner Aufnahme in diese Untersuchung liegt neben dem genannten nicht zuletzt darin, dass sich an Otto Schilling zeigt, wie ein noch so genauer und geschichtlich erkundeter Rückgriff auf die Tradition allein die entscheidenden Probleme nicht zu lösen vermag." (122)

In seinen abschließenden Bemerkungen zu Fritz Tillmann gibt er dessen Kritikern zum Teil Recht: „Betrachtet man etwa die Kritik, die Schilling bezüglich der systematischen Schwächen an Tillmann übt, so wird man der Sache nach (unklare Begrifflichkeit, Unmöglichkeit einer Moraltheologie, die nur auf die Schrift aufbaut ...) Schilling Recht geben müssen." (188) Er schreibt dann weiter, dass man festhalten müsse, „dass Tillmann wesentlich mehr Anstoß zur Erneuerung der Moraltheologie gegeben hat als seine Kritiker. [...] Es ist der [sic!] unbestreitbar größte Verdienst Tillmanns, in die Grundmauern der festen Burg neuscholastisch-kasuistischer Moraltheologie seiner Zeit eine mächtige Bresche geschlagen zu haben." (188)

In der Würdigung der Überlegungen von Theodor Steinbüchel hebt G. die Öffnung der Moraltheologie gegenüber der modernen Philosophie (vgl. 272) und den „Personalismus" (273) in seinem Denken besonders hervor. Bei ihm findet sich der „Übergang von der Handlung zum handelnden Subjekt als Zentrum moraltheologischen Fragens" (273) und damit verbunden eine Aufwertung des Gewissens (vgl. 274). Außerdem betont G., dass Steinbüchel zwischen der existenziellen Situationsethik und der materialen Wertethik zu vermitteln versuchte (vgl. 275). Kritisch merkt er an, dass Steinbüchel den Versuch macht, aus der Offenbarung heraus eine Ethik zu entwickeln, die eine über die Glaubensgemeinschaft hinausgehende allgemeine Gültigkeit beansprucht. Pointiert stellt er fest: „Es ist vor allem Steinbüchels Überzeugung, dass sich Ethik letztlich nur auf der Basis der Religion begründen lässt, die man so nicht gelten lassen kann." (277)

Allerdings merkt der Vf. bei der kritischen Würdigung von Müncker an, dass sich bei Steinbüchel im Gegensatz zu Müncker die Überzeugung findet, „dass sittlich Gutes nicht nur innerhalb der (katholischen) Kirche zu finden ist und dass Sittliches und Religiöses, wenn auch nicht voneinander unabhängig, so doch klar zu unterscheiden ist" (337). Steinbüchel hat also offensichtlich doch zwischen einer auf der Vernunft basierenden und einer religiösen Ethik unterschieden.

Bei Müncker hebt G. den „offene[n] Dialog mit allen zeitgenössischen Thesen ohne vorverurteilende Ablehnung" hervor (337), ebenso seine Aussagen über das Gewissen – es wird „nicht als Instanz der Anwendung eines äußerlichen Gesetzes verstanden, sondern als Funktion der Person" (340) – und die „Verhältnisbestimmung zwischen angeborener Gewissensanlage und Entwicklung des sittlichen Bewusstseins beim Menschen" (340), weiterhin die Betonung der Bedeutung der Individualität und die positive Wertung der Sexualität (vgl. 341). Er fasst zusammen: „In dieser Weise wird der Übergang, den wir bei Steinbüchel sahen, von einer Moral, die in den sittlichen Handlungen ihren Gegenstand sieht, hin zu einer Moral, die die Person als Handelnden in den Mittelpunkt rückt, hier auf die konkrete Person und ihre möglichen psychischen Bedingtheiten hin konkretisiert." (342)

Zu Schöllgen merkt G. kritisch an, dass eine „theoretische Reflexion und Rechtfertigung der eigenen anthropologischen Perspektive" fehlen (400). Das führt – so der Vf. – zu einer unkritischen Rezeption einzelner Positionen (u. a. von A. Gehlen).

Als positiv konstatiert er, dass Schöllgen „die Geschichtlichkeit in ihrer Bedeutung als lebensnahe Realität" betont, und erwähnt den „induktiven Ansatz vom Konkreten her" und einen „gewissen Pragmatismus" (402). Außerdem zeigt Schöllgens Geschichtsverständnis „eine neue Zuordnung von Schrift, Tradition und Vernunft" (402). Wegweisend ist auch sein Dialog mit den Sozialwissenschaften. G. resümiert: „Mit Werner Schöllgen wurde – so kann man gewiss sagen – der Überstieg zur Moraltheologie im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils gezeigt, das er am Ende seiner Schaffensperiode noch aktiv beobachtet hat." (403)

Unter der Überschrift „Synthese und Ausblick" fasst der Autor die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen:

1. Die entscheidenden Impulse kamen von der „Aufnahme der personalistischen und existentialistischen Konzeptionen zeitgenössischer Philosophie, teils bei Tillmann, vor allem aber bei Steinbüchel und den anderen Tillmannschülern. Die darin erschlossene Möglichkeit, das Verhältnis Gottes zum Menschen in Offenbarung und Geschichte neu zu denken, eröffnete einen Weg aus der starren, ‚theologisch abgesicherten' Gesetzesmoral." (406f) Damit tritt auch das handelnde Subjekt in den Vordergrund. Der primäre „Gegenstand" der Moraltheologie ist nicht die Handlung, sondern der Handelnde.
2. Die Forderung von Joseph Mausbach nach einem einheitlichen System der Moraltheologie, in dem die Normen aus einem obersten Prinzip deduziert werden, „erwies sich zunehmend als dem Objekt der Moraltheologie nicht angemessen" (409).
3. Die von Mausbach vorgeschlagene Trennung von natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit ist problematisch.

Als Impulse aus seinen geschichtlichen Studien für eine theologische Fundamentalethik heute formuliert der Vf.:

1. Eine „rahmenethische Basis mit allgemeingültigem Anspruch scheint für eine theologische Ethik in den brisanten Diskussionen in einer pluralen Öffentlichkeit unabdingbar" (415). Diese Rahmenethik soll auf einer soliden philosophischen Basis stehen und sie muss „weitgehend frei von christlich-weltanschaulichen Prämissen" (415) sein, damit sie „innerhalb einer multikulturellen Gesellschaft kommunikabel bleibt und sich dem universalen Anspruch stellen kann" (415).
2. „Eine theologische Ethik im umfassenden Sinn kann sich nicht auf eine normative Rahmenethik beschränken." (417) Der Vf. fordert darüber hinaus, „christliche Ethik als Sinnangebot zu vermitteln", das allerdings nur „unter dem redlich gestellten Glaubensanspruch ein solches sein kann" (417). Der „dialogische Personalismus" könnte ein Konzept sein, in das sich das Verhältnis von Ruf Gottes und Antwort des Menschen, das „nie unabhängig von Jesus Christus zu denken ist", (418) einordnen lässt. Diese Überlegungen stehen unter der Überschrift: „Theologische Ethik als Glaubenswissenschaft" (416).
3. Eine integrative Anthropologie und insbesondere eine psychologische Grundlegung sind für eine theologische Ethik unabdingbar, wie auch der Dialog mit den Humanwissenschaften, der mit der Soziologie besser gelungen ist als mit der Psychologie (vgl. 420).

Der Vf. wird seinem Anspruch, „Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie" in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s vorzustellen, in hervorragender Weise gerecht. Die Auseinandersetzung mit den Überlegungen der referierten Autoren geschieht differenziert, fundiert, klar strukturiert und immer auf seine eingangs formulierte Fragestellung bezogen. So gewinnt der Leser einen sehr guten Einblick in eine Epoche der Geschichte der Moraltheologie, in das geistige Ringen verschiedener Autoren und in das Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren für eine Weiterentwicklung der Moraltheologie.

Auf S. 17 hat sich eine falsche Jahreszahl eingeschlichen – statt 1950 muss es 1850 heißen.

G.s Überlegungen für eine theologische Fundamentalethik lassen eine Frage offen:

Wenn er eine normative Rahmenethik fordert, die „weitgehend frei von christlich-weltanschaulichen Prämissen" sein muss, und daneben oder darüber hinaus eine theologische Ethik als Glaubenswissenschaft, dann stellt sich die Frage, wie beide zueinander stehen, d. h. wie zwischen Offenbarung bzw. Glaube und Vernunft vermittelt wird, ohne dass es zu einem „Zwei-Stockwerke-Denken" von Natur und Übernatur kommt, das er bei Joseph Mausbach kritisiert hat.

Fulda Gerhard Stanke

Freiheit – Sicherheit – Risiko. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen, hg. v. Johannes J. Frühbauer / Michael Hörter / Anna Noweck. – Münster: Aschendorff 2009. 223 S. (Forum Sozialethik, 6), kt € 24,80 ISBN: 978–3–402–10632–7

Die Sehnsucht der Menschen nach Freiheit stand an der Wiege des modernen Verfassungsstaates. Dieser strebt als Ideal die Freisetzung des Einzelnen an, garantiert als den hierfür notwendigen rechtlichen Rahmen Gleichheit und gewährleistet als Fundament soziale Sicherheit auch über existentielle Notlagen hinweg. Durch den 11. September 2001 wurde dieses Koordinatengefüge jedoch jäh erschüttert; die Freiheitshoffnungen, die mit dem Ende der Ost-West-Konfrontation geweckt worden waren, scheinen zu Ende. Die neuartigen terroristischen Bedrohungen oder die mit den gewachsenen Möglichkeiten des Internets (wozu ein eigener Beitrag im vorliegenden Bd. wünschenswert gewesen wäre) verbundenen Gefahren sind nur zwei Beispiele, an denen sich gegenwärtig heftige politische Debatten um das rechte Verhältnis von Freiheit, Gleichheit und Sicherheit entzünden. Mit der „Piratenpartei" hat diese Debatte inzwischen sogar parteipolitisch sichtbar Gestalt angenommen.

Anders als in der Sozialstaatsdebatte hat die Christliche Sozialethik dabei wenig prägend gewirkt. Eine Ursache könnte darin bestehen, dass Freiheit nicht explizit zu den klassischen Themen der Soziallehre gehört, wiewohl das Personalitäts- oder Subsidiaritätsprinzip ohne Bezug auf die Autonomie des Einzelnen nicht zu denken ist. Der Staat muss die individuelle Freiheit schützen, er darf aber nicht selbst darüber bestimmen, wie die Einzelnen die ihnen eröffneten Freiheitsräume nutzen. Freiheit durch und Freiheit vom Staat gehören somit immer zusammen; andernfalls würde Sicherheit um den Preis der Freiheit erkauft. Im Vordergrund der jüngeren sozialethischen Debatte stehen hingegen vorrangig Fragen um Beteiligungsgerechtigkeit, soziale Teilhabe oder Integration. Den im „Forum Sozialethik" zusammengeschlossenen jüngeren Sozialethikern gebührt das Verdienst, mit ihrer Jahrestagung 2008 das prekär gewordene Verhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit ins Blickfeld der Disziplin geholt zu haben.

Der von Johannes J. Frühbauer (Univ. Luzern), Michael Hörter (Inst. für Theol. und Frieden in Hamburg) und Anna Noweck (Missio München) hg. Tagungsbd. setzt zunächst mit systematischen und ideengeschichtlichen Klärungen zu Freiheit und Sicherheit ein. Diese grundsätzlichen Überlegungen werden dann auf drei Feldern der angewandten Ethik konkretisiert, der Politik-, Medizin- und Wirtschaftsethik. Die Beiträge widmen sich bspw. der ausnahmslosen Geltung des Folterverbots, neuen Herausforderungen im Zusammenhang mit Religionsfreiheit oder der Ressourcenallokation im Gesundheitswesen. Im Folgenden soll aus jedem der vier Blöcke jeweils exemplarisch ein besonders bemerkenswerter Beitrag vorgestellt werden.

An erster Stelle ist der äußerst lesenswerte Aufsatz von Oliver Hidalgo zu nennen. Mit einem feinen Gespür für die unterschwelligen Töne der gegenwärtigen Sicherheitsdebatte charakterisiert der Regensburger Politikwissenschaftler den transnationalen Terrorismus als „Lackmustest für die Demokratie" (69). Diese sei gegenwärtig nicht deshalb in Gefahr, weil der Rechtsstaat zerstört, sondern vielmehr, weil er in einseitiger Weise interpretiert werde. Angesichts der neuartigen Bedrohungen sei der Politik das Gespür für Ausnahme und Norm abhanden gekommen: „Die wirkliche Gefahr besteht darin, den *gesamten* Rechtsstaat [...] von der Ausnahme bzw. [...] vom *worst case* her zu denken, was den Autoritarismus zum Normalfall erhebt, ja was schlimmstenfalls noch [...] die Ausnahme zu *normieren* beansprucht." (76) In der Folge werde zu Recht erklärt, was längst schon die Grenzen des Rechtsstaats überschritten habe. Als Beispiele hierfür können das deutsche Luftsicherheitsgesetz oder die Folterungen Terrorverdächtiger angeführt werden.

Christoph Baumgartner, Ethiker an der Univ. Utrecht, geht in der beispielhaften Auseinandersetzung mit Jean Bethke Elshtain der Frage nach, ob der „Krieg gegen den Terrorismus" im Sinne eines „gerechten Krieges" als ethisch legitime Antwort auf die Terroranschläge vom 11. September gelten könne. Baumgartner gibt zu bedenken, ob nicht „möglicherweise eine *sozialethische Pflicht* besteht, internationale Institutionen zu etablieren, die ein Mindestmaß an Sicherheit, Freiheit und politischer Ordnung gewährleisten *können*" (97). Solche Institutionen könnten versuchen, massiven Ungerechtigkeiten präventiv zu begegnen, damit militärische Gewalt möglichst der Ausnahmefall bleibt. Als Auftrag an die politische Ethik formuliert Baumgartner am Ende, stärker als bisher über „konzeptionelle Grenzen, die aus territorialstaatlich geprägten Theorierahmen resultieren" (ebd.), hinaus zu denken.

Christian Spieß (Kath. Hochschule für Sozialwesen Berlin) widmet sich einem speziellen medizinethischen Problem: Sind finanzielle Anreize für Lebendnierenspenden ethisch legitim? Der Beitrag zeichnet sich sowohl durch eine gründliche Sachanalyse wie durch eine differenzierte ethische Argumentation aus. Am Ende empfiehlt der Vf. den Kirchen, ihr Gewicht für eine Liberalisierung der restriktiven Organspendepraxis hierzulande in die Waagschale zu werfen – um der Anerkennung personaler Autonomie und der Barmherzigkeit mit den Schwerkranken willen. Eine solche Antwort ist nicht von vornherein erwartbar gewesen. Man muss sie nicht teilen, ethisch und politisch diskussionswürdig ist sie auf jeden Fall.

Einer politisch ähnlich strittigen Frage widmet sich auch Arnd Küppers, Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre der Univ. Freiburg. Immer wieder wird darüber diskutiert, ob das Arbeitsrecht soziale Sicherheit auf Kosten der Arbeitslosen garantiere. Küppers unterstreicht die prinzipielle ordnungspolitische Bedeutung der Tarifautonomie. Dieses Instrument erfülle sowohl eine wichtige Schutzfunktion für die abhängig Beschäftigten als auch eine gesamtgesellschaftliche Friedensfunktion. Unter Einbezug von Klugheitsfragen sei aber gleichwohl darüber nachzudenken, ob die Handlungsspielräume für „innerbetriebliche Bündnisse" nicht erweitert werden sollten, ohne dabei aber die Tarifautonomie als solche zu beschädigen.

Der vorliegende, mit einem Vorwort des Münchner Erzbischofs Reinhard Marx versehene Bd. macht, wie der Untertitel verdeutlicht, auf neuere Herausforderungen aufmerksam, denen sich die Christliche Sozialethik stellen sollte. Nicht angegangen wird hingegen die Frage, wo das Freiheitsprinzip innerhalb der theologischen Ethik seinen systematischen Ort findet. Die in derselben Reihe erschienene Studie von Christoph Hübenthal zu einer freiheitsanalytischen Grundlegung der Christlichen Sozialethik böte für eine solche Ortsbestimmung einen möglichen Ausgangspunkt. Edeltraut Koller vermerkt am Ende ihres Beitrags, der sich mit der sicherheitspolitischen Verantwortung der Medien beschäftigt, sogar ausdrücklich, dass die „Frage nach der spezifischen Bedeutung der theologischen Ethik" (135) offen bleiben musste. An dieser Stelle hätte man aus christlich-sozialethischer Perspektive dann doch gern mehr erfahren.

Damit ist ein zentrales Manko des vorliegenden Bd.es benannt. Die Beiträge zeugen durchweg von systematischer Stringenz und differenzierter Problemwahrnehmung. Allerdings wäre vielen Beiträgen mehr Mut zu eigenständiger sozialethischer Urteilsbildung und zum Aufweis konkreter ethischer Handlungsoptionen zu wünschen gewesen. So setzt sich Andrea Keller in ihrem Beitrag bspw. damit auseinander, wie Hobbes und Kant das Verhältnis zwischen Freiheit und Sicherheit bestimmen, eine theologisch-ethische Einordnung dieser Überlegungen erfolgt dann allerdings nicht. Auch Frühbauers Ausführungen zur Freiheitssystematik, die sich vorrangig auf die gerechtigkeits- und freiheitstheoretischen Überlegungen von Rainer Forst stützen, lassen am Ende eine wirkliche Weiterführung vermissen. Hier wurde theologisch-ethisches Potential verschenkt.

Dennoch hat der jüngste Bd. aus der Reihe „Forum Sozialethik" die Freiheitsdebatte innerhalb der Christlichen Sozialethik neu eröffnet. Es wird der politischen und gesellschaftlichen Relevanz der Disziplin gut tun, diesen Impuls nicht ungenutzt verstreichen zu lassen, sondern sich offensiver in die laufenden Debatten um die Zukunft unseres liberalen Rechts- und Verfassungsstaates und seine gegenwärtigen Gefährdungen einzuschalten – eine Debatte, die in ihrer Brisanz noch viel zu wenig wahrgenommen wird und die durchaus als ein „Zeichen der Zeit" verstanden werden kann. Der rechte Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Sicherheit ist gegenwärtig gefährdet; der Wille zur Freiheit, ohne den ein gerechtes und produktives Gemeinwesen nicht gesichert bleibt, droht zu erlahmen. An einer christlich-sozialethischen Freiheitsanalyse weiterzuarbeiten, bliebe angesichts dieser Diagnose eine wichtige theologische Aufgabe.

Trier Axel Bernd Kunze

Klöcker, Katharina: **Zur Moral der Terrorbekämpfung**. Eine theologisch-ethische Kritik. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2009. 347 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–7867–2786–6

Die vorliegende Untersuchung wurde im WS 2008/2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster als Diss. angenommen. Ihr Thema ist die Moral der Terrorbekämpfung und nicht, wie man vielleicht eher erwarten würde, ein Beitrag zur Moral bzw. Unmoral des Terrors (16).

Nicht als ob die Vf.in irgendeinen Zweifel an dessen Verwerflichkeit ließe. Und als Negativfolie ist der Terror, dessen Bekämpfung sich in der öffentlichen Wahrnehmung als positive Reaktion darstellt, ständiger Hintergrund. Doch ist er nicht als solcher Gegenstand der Untersuchung (ebenso wenig wie die ja durchaus ethisch relevanten möglichen Erklärungsmuster für sein Entstehen). Gleichwohl gehört er zentral zum Thema. Auf hintergründige Weise ist der Terror auch in seiner Bekämpfung präsent. Und damit sind wir gleich beim Clou dieser Arbeit: Der Terror erlegt den Maßnahmen zu seiner Bekämpfung schließlich seine eigenen Gesetze auf. Seine Radikalität, sein dualistischer Fundamentalismus, sein Kampf gegen Demokratie und Rechtsstaat infizieren Methoden, Denkbilder und Aktionen seiner Bekämpfung; seine eigene Gesetzlosigkeit nestelt sich wie ein Virus in die gesetzlichen Maßnahmen ein, sodass diese schließlich die Rechtsordnung und den demokratischen Rechtsstaat, zu deren Verteidigung sie gedacht waren, von innen heraus aushöhlen.

In einer weit ausholenden Untersuchung begründet Katharina Klöcker diese These, untersucht die ethischen Modelle, mit denen die Terrorbekämpfung begründet wird, und erörtert im letzten Teil den möglichen Beitrag der theologischen Ethik.

Nach einer einführenden Übersicht (11–14) über den Gang der Untersuchung kommt im 1. Kap. mit dem Terror-Anschlag des 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York der neuralgische Punkt zur Sprache, von dem her sich die heutige gesellschaftliche Sicht des Phänomens Terror wie auch die als erforderlich erachteten Maßnahmen zu seiner Bekämpfung verstehen lassen. Die Neuartigkeit dieses Terrors und die Ungewissheit möglicher Anschläge erzeugen eine diffuse Angst und steigern das Sicherheitsbedürfnis, das aber letztlich eben nicht erfüllt werden kann. Und so dreht denn die Spirale von ungreifbarer Bedrohung, allgegenwärtiger Angst und immer inadäquat bleibenden politischen und rechtlichen Reaktionen immer schnellere Runden. Das Gesetz des Handelns aber bestimmt der Terrorismus – eine Wechselbeziehung, die sich für die Terrorbekämpfung moralisch und politisch-rechtlich als höchst fragwürdig, ja letztlich fatal erweist.

Die weitere Untersuchung dient dem Aufweis dessen am Beispiel von drei „Austragungsorten" der Terrorbekämpfung – der Telefonüberwachung, der Theorie eines Feindstrafrechts sowie des Flugsicherheitsgesetzes. Ihnen allen ist gemeinsam, dass durch sie (potenziell) „bestimmte Dimensionen menschlicher Würde" gefährdet sind, namentlich die „Intimität, Integrität und Individualität der Person" (54). Diese Sicht wird nun im Weiteren konsequent ausgearbeitet.

Zunächst werden im 2. Kap. mit eindrucksvoller Fakten- und Literaturkenntnis die drei „Austragungsorte" beschrieben und daraufhin analysiert, inwieweit sie diese Gefährdungen in zunehmendem Maße produzieren. Hierbei zeigt sich, dass nicht nur Fragen der Verhältnismäßigkeit an Relevanz verlieren, sondern dass das irrationale Sicherheitsbedürfnis selbst vor den Grenzen zentraler Garantien des Rechtsstaates nicht Halt macht, bis hin zur aktiven Aufhebung des fundamentalen Lebensschutzes (Flugsicherheitsgesetz) und der für ein rechtsstaatlich orientiertes, moralisches wie rechtliches Denken geradezu abstrusen, gemeingefährlichen Idee eines eigenen Feindstrafrechts – nicht nur in Guantanamo praktiziert, sondern auch theoretisch, etwa von Günther Jakobs, ausgearbeitet (76ff).

Diese Gefährdung der Rechtsstaatlichkeit durch prozedural rechtsstaatlich gesetzte Maßnahmen wird nun im 3. Kap. „systematisiert". Welches sind die zugrundeliegenden, legitimierenden Denkfiguren?

K. identifiziert diese Denkfiguren im Argument des Ausnahmezustands, in der Freund-/Feind-Differenz und in der Verdächtigung und daraus folgenden „Öffentlichmachung" des Privaten wegen des Gefahrenpotentials für die Gesellschaft. Mit Hilfe philosophischer Konzepte (Giorgio Agamben, Carl Schmitt, Michel Foucault) werden diese Topoi in ihrer ihnen immanenten Tendenz zur Radikalisierung und Totalisierung „dechiffriert".

Aus alledem zeichnet sich als Schlüsselparadigma der Antiterrorethik die *Prävention* ab, der Versuch, den Gefährdungen zuvorzukommen, bevor sie sich ereignen können (142ff).

Das ethische Modell nun, das sich aus den Abwehrmaßnahmen destillieren lässt und das auch in Ansätzen theoretisch reflektiert wird, ist das der Abwägung und der daraus folgenden Wahl des kleineren Übels.

Der Darstellung und Kritik dieses Instrumentes im Kontext der Terrorbekämpfung ist das 4. Kap. gewidmet. Die Beispielfälle sowie eine Analyse des Entwurfs von Michael Ignatieff zum „kleineren Übel" als Prinzip politischer Ethik in Zeiten des Terrors (172ff) zeigen, dass es bei der Abwägung jeweils um die Sicherheit vieler gegen Freiheitsrechte weniger geht, dass die (vermeintliche) Sicherheit gemeinhin Vorrang hat und die Verletzung der Freiheitsrechte also das kleinere Übel ist. Auf diese Weise aber wird die – formal richtige – Vorzugsregel inhaltlich fragwürdig.

Sicherheit als ein Grundrecht hat nach und nach immer mehr den Charakter eines (absoluten) Wertes angenommen (177); damit aber ist sie sozusagen nicht mehr begründungs- und abwägungsbedürftig. Notwendige Differenzierungen von gut/schlecht, richtig/falsch, sittlich/präsittlich bleiben, ebenso wie der Begriff des kleineren Übels, des guten Zwecks und des bösen Mittels, letztlich ungeklärt.

Diese und weitere Überlegungen nötigen nach K. dazu, von der Figur des kleineren Übels in der hier implizierten Form der Abwägung „Sicherheit gegen Freiheit" als unzulänglich und letztlich als Korrumpierung der Moral Abstand zu nehmen.

Als Alternative erörtert sie mit dem 5. Kap. ausführlich die in der theologischen Ethik entwickelte Theorie der Handlung mit Doppelwirkung (*actio cum duplici effectu*), die, richtig angewandt, den Vorteil hat, nicht auf einer fixen Hierarchisierung von Gütern und Werten zu gründen, sondern das jeweilige Gesamt der in Frage stehenden Güter und Werte mit ihren einander ermöglichenden Wechselbeziehungen ins Auge zu fassen. Gewiss spielen auch hier Gütervergleichung und Abwägung eine Rolle, aber dann nicht gesteuert von einer einander ausschließenden Güter- und Wertekonkurrenz (274), sondern von der Leitidee ihres gegenseitigen Bedingungscharakters und damit dem Versuch, Sicherheit und Freiheit im Maße des Möglichen beide zusammen zu garantieren.

K. ist sich bewusst, dass sie mit diesem Modell noch keine konkreten Lösungen anbietet, wohl aber Denköffnungen für Alternativen zum gängigen kontraproduktiv-

ven Gegenüber von Sicherheit und Freiheitsrechten in der Antiterrorethik. Mit dem abschließenden 6. Kap. zieht die Untersuchung gleichsam ein anderes Register.

Die bislang normativ stilisierte Fragestellung wird nun aus theologischer Warte auf weitere Horizonte hin geöffnet. Nicht, dass Theologie sich nun einfach mit sog. christlichen Werten und Normen in den Diskurs einschalten sollte oder könnte. Die theologischen Möglichkeiten werden auf andere Weise thematisiert: Gegenüber den Logiken von Angst, Prävention, der Rede vom Bösen, des Ausnahmezustands, der Feindschaft und der Überwachung, ja auch gegenüber den scheinbar normativen Selbstverständlichkeiten kann theologische Ethik ein eigenes Potenzial an moralisch Bedenkenswertem ins Spiel bringen, etwa für die „moralischen Untiefen bestehender Normen" sensibilisieren, falsche Sicherheitsideologien entlarven, Unsicherheit und Verwundbarkeit, die eigene und die der anderen, als menschliches Konstitutiv rehabilitieren und sich v. a. als Ethik des Antifundamentalismus profilieren, die, und zwar gerade vom Gottesglauben her, falsche Absolutheiten entlarvt, das Freund-/Feindschema durchbricht und die Personwürde *aller* Menschen verteidigt.

Mit dieser Diss. hat K. eine sehr originelle Untersuchung vorgelegt, sowohl was die ungewöhnliche Fragestellung – nicht die naheliegende moralische Kritik des Terrors, sondern die seiner sich hochmoralisch gebenden Bekämpfung – betrifft, wie was die Ausarbeitung angeht. Die Problematik wird Schritt für Schritt vertieft, hierbei wird der Leser/die Leserin jeweils durch gut vorbereitende Einleitungen, Zusammenfassungen und Zwischenresultate an der Hand genommen und durch detaillierte Analyse und Kritik hingeführt bis zum Vorschlag alternativer Zugangswege zu einem ethisch verantwortlichen Umgang mit dem Terror und der Reaktion auf ihn.

Die Problematik ist kenntnisreich dokumentiert, die kritische Sichtung gut begründet. Hierbei beweist K. nicht nur Vertrautheit mit dem theologisch-ethischen Diskurs; die historischen und systematischen „Einstreusel", etwa zu Werten und Gütern, zu den Begriffen von böse/übel/ *intrinsece malum*, zur Abwägungsethik des kleineren Übels sowie zum Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung sind zuverlässige Traktate, die man in sich selbst jeweils als Einführung in das betreffende Thema empfehlen kann. Erhellend sind auch die kritisch-informativen Bezüge zu anderen Wissenschaften, zum Begriff „Terror", zum „Feindstrafrecht" (Schmitt, Jakobs), zu Rechtsgütern und Menschenrechten (und ihrer möglichen Spannung untereinander), zu kulturkritischen (Agamben, Foucault) und normativen (Ignatieff) philosophischen Entwürfen.

Erwähnt sei schließlich, dass K. sich zugleich durchaus bewusst ist, dass mit ihren aus dem theologischen Horizont resultierenden alternativen Anregungen die Problematik der Antiterrorethik keineswegs abschließend gelöst ist. Im Gegenteil, die Übersetzung in normative Folgerungen hat erst noch, und immer wieder neu, zu geschehen.

Hier liegt denn auch eine der unverzichtbaren Aufgaben, in die K. mit der vorliegenden Untersuchung die theologische Ethik (und vielleicht auch sich selbst?) entlässt. Zwei fundamentale Fragen, die hierbei gewiss nochmals aufgegriffen werden müssten: Muss man, um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, nicht doch die in ihrer entlarvenden Heuristik durchaus nützlichen Theorien etwa von Agamben und Foucault ein wenig ihrer Autorität und der Schlüssigkeit ihrer Totalverdächtigungen entkleiden? Die Figur der Ausnahme im Recht ist schließlich nicht notwendigerweise Vernichtung der Rechtsordnung, sondern sie ist selbst ihr Bestandteil, ein Element, das zu ihrer Lebbarkeit unter den Bedingungen sublunarer Existenz notwendig gehört. Der Punkt ist hier, wie sonst auch: *nihil nimis*.

Die zweite, damit zusammenhängende Frage, die weiterhin klärungsbedürftig ist: Inwieweit muss das Prinzip „Sicherheit" nicht doch von seinem verabsolutierenden Status als Wertideal in den eines Gutes (unter andern) zurückversetzt werden? Und auf der anderen Seite: Wie vermeidet man bei der Interpretation der individuellen Freiheitsrechte den Kurzschluss, sie in jeder Hinsicht als absoluten *Wert*, und nicht in manchen ihrer Aspekte „nur" als fundamentales Rechts*gut* zu verstehen? Und sie damit auch in Abwägungsvorgänge einzubeziehen – also sowohl Sicherheit als auch Freiheit angemessen zu „relativieren"? Gegen eine solche Verantwortungsethik in komplexen Situationen, die auch Übel in Kauf zu nehmen versteht, selbst wenn sie nicht gering sind, wird K. sicher keine Einwände haben.

Die in ansprechendem Stil geschriebene und nicht nur für Fachleute gut lesbare Untersuchung fordert dazu heraus, diese Aufgabe mit dem nötigen Mut, aber auch der passenden Bescheidenheit auf sich zu nehmen – eine sehr empfehlenswerte Lektüre für alle, die von der Thematik betroffen sind.

Bonn Karl-Wilhelm Merks

Polke, Christian: **Öffentliche Religion in der Demokratie**. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 334 S. (Öffentliche Theologie, 24), kt € 38,00 ISBN: 978-3-374-026920-0

In der inzwischen gut eingeführten, von Heinrich Bedford-Strohm und Wolfgang Huber hg. Reihe „Öffentliche Theologie", die seit Bd. 15 bei der Evang. Verlagsanstalt erscheint, legt Christian Polke, derzeit wiss. Mitarbeiter an der Univ. Hamburg, früher am Lehrstuhl Systematische Theologie (Ethik) in Heidelberg tätig, die leicht überarbeitete und ergänzte Fassung seiner 2008 von der Heidelberger Theol. Fak. angenommenen Promotionsschrift vor („Die religiös-weltanschauliche Neutralität des neuzeitlichen Verfassungsstaates. Eine Untersuchung zur Politischen Ethik"). Der Vf. (Jg. 1980) studierte Ev. Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft in Berlin, Heidelberg und Tübingen; seine derzeitigen Forschungsschwerpunkte sind politische Ethik, Rechtsethik, Anthropologie sowie Grundfragen der Ethik. Mentor und Erstgutachter der Diss. war Prof. Dr. Wilfried Härle (Heidelberg).

Im Blick auf die rechtliche, philosophische und kulturelle Dimension der Thematik theologisch-sozialethisch diskursbezogen und auf hohem Reflexionsniveau argumentierend, sieht die Arbeit ihr Anliegen auch darin, die Orientierungsfähigkeit der Theologie auf dem Felde des Politischen und Rechtlichen unter Beweis zu stellen. Der Vf. gibt sich in der Einführung: „Öffentliche Religion im neutralen Staat" (15–28) gezielt Rechenschaft über Voraussetzungen seiner theologischen Urteilssicht. Er versteht „das eigene akademische Debüt", auf den Punkt gebracht, als einen „ersten Versuch auf dem Wege zu einer Politischen Ethik des Christentums unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus", als „ein theologisch konzentriertes, aber interdisziplinär ausgerichtetes Projekt, das die offene Auseinandersetzung mit Philosophie und Soziologie ebenso wie mit den Politik- und Rechtswissenschaften sucht" (Vorwort, 13).

Im Kontext gegenwärtiger evangelischer Theologie positioniere sich die Arbeit als „Versuch einer theologischen Ethik, die sich selbst als *Öffentliche Theologie* bezeichnet" (17). Dieser zum Reihentitel avancierte Begriff „Öffentliche Theologie" gilt nach Wolfgang Hubers Rechtsethik (3. Aufl. 2006, 12f) als „das theologische Vorhaben, die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln" (17). Öffentliche Theologie verstehe sich als „Anwältin einer bestimmten kulturellen Lebenspraxis, deren Vorzugswürdigkeit es im Konzert möglicher Alternativen herauszustellen gilt" (17). Auf Rezeptionsnähe wie auf Differenz zur Position anderer Autoren im jeweiligen thematischen Diskussionsfeld der einzelnen Kap. wird zumeist akribisch hingewiesen, so z. B. auf Anklänge an Trutz Rendtorffs Christentumstheorie und seine Konzeption von ethischer Theologie (19, Anm. 17; vgl. 18, Anm. 14).

Die abgesehen von Einführung und Schluss in sechs Kap. nebst zwei Zwischenbetrachtungen gegliederte Untersuchung plädiert für einen aufgeklärten Protestantismus in Kirche, Kultur und Gesellschaft. Angesichts der „funktionalen Ausdifferenzierung der sozialen Welt in eigenständige Subsysteme" konzentriert sich der Vf. dabei auf den „politischen Diskurs […], der dann rechtliche und ethische Fragen impliziert" (21f). Ohne auf angemessene Hinweise auf andere Kontexte angesichts der Globalisierung zu verzichten, konzentriert sich die Diss. auf das Verhältnis von Politik, Recht und Religion in der Bundesrepublik Deutschland, zumal „in der religionsrechtlichen Frage der jeweilige nationale Kontext nach wie vor den entscheidenden Hintergrund und Rahmen bildet" (24). Neben sozial- und theoriegeschichtlichen Betrachtungsweisen liegt der Schwerpunkt auf der Erörterung der verfassungstheoretischen, philosophischen und theologischen Grundlagen und Implikationen der Frage weltanschaulicher Neutralität im Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft. Als Lektürehinweis gilt dabei: „Die einzelnen Kapitel bauen aufeinander auf, können aber einzeln in sich gelesen und verstanden werden." (28) Fragen von Anschlussfähigkeit und Widerspruch philosophischer und soziologischer Theoriebildungen zu den eigenen Überlegungen des Vf.s sind jeweils abschließend am Ende der einzelnen Kap. verdeutlicht und fügen sich zielgerichtet in den Gesamtduktus ein.

Zentralaspekte lebenspraktischer Weltverantwortung der Kirche und Fragen der Lebensdienlichkeit religiöser Traditionen begleiten die theoretischen Überlegungen des sozialethischen Diskurses und münden schließlich in ein paradigmatisch am Bildungsauftrag der Kirchen orientiertes Resümee „Kirchen und Religionsgemeinschaften als Schulen der Zivilgesellschaft" (299–305). Den Kirchen obliege es, im Miteinander von politischer und religiös-institutioneller Lebenswelt „diejenigen Überzeugungen zu vermitteln, die [sic!] eine gelingende Demokratie von jeher bedarf" (303).

Im Einführungskap. (*„Öffentliche Religion im neutralen Staat"*; 15–28) wird die Fragestellung methodisch-konzeptionell erörtert und werden Aufbau, Ziel und vorläufiges Fazit der Arbeit umrissen. Die zeitdiagnostische Verortung des sozialethischen Problems bezieht aktuelle religionssoziologische Fragestellungen informativ ein, wichtig auch deshalb, weil die Wahrnehmung des Religiösen in der Öffentlichkeit sich seit den letzten zwei bis drei Jahrzehnten signifikant geändert habe (Kap. 1: *„Religionssoziologische Diagnosen und historische Kontexte"*; 29–46). Neben „Säkularisierung" und „Individualisierung" haben auch „Pluralisierung" und „Globalisierung" als „wesentliche Deutungskategorien" an Bedeutung gewonnen. Nicht zuletzt lasse sich am Gespräch zwischen Soziologie und Theologie zeigen, „ob die Ausgangslage theologischer Arbeit im Abstrakten bleibt und damit ihre Zeit verfehlt" (24). Die Untersuchung stehe so „im größeren Zusammenhang neu erwachter soziologischer Forschungen auf dem ‚religiösen Feld' (P. Bourdieu)" (24).

Eine begriffsgeschichtliche Analyse (Kap. 2: *„Zur Begriffs- und Theoriegeschichte von ‚Weltanschauung' und ‚Neutralität'"*; 47–66) schließt sich an. Hier geht es um Herkunft und Gehalt des Weltanschauungsbegriffs und seine Verwendung in sozialphilosophischen Debatten. Der Weltanschauungsbegriff in der neueren Theo-

logie- und Philosophiegeschichte seit Kant und Schleiermacher, besonders bei Wilhelm Dilthey, wird im Überblick vorgestellt. Für die Gegenwartsdebatte wird im Blick auf „Weltanschauung als Wirklichkeitsverständnis" die Position von Eilert Herms (Tübingen) exemplarisch hervorgehoben und wie auch sonst problemerörternd mit methodisch-konzeptionellen Anfragen bedacht. Eine knappe Verhältnisbestimmung von Weltanschauung und Religion, der Religions- und Weltanschauungsbegriff in der Rechtsprechung wie auch der Neutralitätsbegriff in geschichtlich und sachlich geordneten Facetten im Verhältnis zu Ethik, Moral und Recht stehen zur Diskussion.

Kap. 3 (*„Weltanschauliche Neutralität als Verfassungsgrundsatz"*; 67–89) erörtert u. a. Herkunft und Bedeutung des Grundsatzes der weltanschaulich-religiösen Neutralität im Recht vornehmlich im Blick auf den juristischen Kontext des Grundsatzes der weltanschaulichen Neutralität im Grundgesetz der BRD.

In Kap. 4 (*„Theologische Bearbeitungen der Neutralitätsproblematik"*; 91–131) werden exemplarische Positionen, so besonders für den „Politischen Liberalismus" (Jürgen Habermas, John Rawls), für die „Zivilreligion" (Robert N. Bellah, Hermann Lübbe, Rolf Schieder) und für den „Prinzipiellen Pluralismus" (Eilert Herms) erörtert. Die entsprechenden Konzeptionen werden in ihrer Bedeutung für das Thema der weltanschaulichen Neutralität und im Blick auf die verschiedenen ethisch-theologischen Rezeptionen dieser Modelle untersucht. Jeweils abschließend wird kritisch herausgearbeitet, ob und welche Bausteine daraus für eine theologische Rekonstruktion, wie sie der Vf. für angemessen hält, in Betracht kommen (siehe auch Kap. 5). Eilert Herms' Zivilreligionstheorie, als Weiterführung seiner Theorie des „Prinzipiellen Pluralismus" verstanden, erweist sich dabei für Christian Polke „an vielen Punkten als wegweisend" für die im Folgenden vorgenommene eigene „theologische Reinterpretation der Formel von der weltanschaulichen Neutralität des Staates" (121).

In Zwischenbetrachtung I: *„Über die normativen Implikationen jeder Handlungsform"* (133–141) werden indes weiterführende Präzisierungen an der Konzeption des Prinzipiellen Pluralismus von Herms anzubringen versucht, die „weniger eine grundsätzliche Kritik am Unternehmen von Herms als den Versuch einer konstruktiv-kritischen Weiterschreibung" (130) darstellen sollen. Es geht dabei letztlich um die Notwendigkeit einer gemeinsamen Wertebasis für Pluralität und Neutralität, die an der unhintergehbaren Individualität des Menschen im Sinne des reformatorischen Glaubensprinzips ihre Grenze habe. Naturrechtliche Erwägungen (das normative Ideal der Individualität, Menschenwürde etc.) seien im Blick auf eine Grundrechtsordnung nicht zu vernachlässigen; insofern sei (neben Pluralität und Neutralität) Individualität das notwendige dritte Implantat, das in der empirischen wie kategorialen Entfaltung des Prinzipiellen Pluralismus bei Eilert Herms mehr Beachtung verdient habe, ohne dass dies sonst die Tragfähigkeit und Reichweite seiner Konzeption schmälere (130). Die Sicherung der weltanschaulichen Neutralität im politischen Raum sei daran gebunden, „dass Neutralität sich selbst gegenüber ihren eigenen normativen Implikationen nicht (noch einmal) neutral verhalten kann" (130). Wenn jede Theorie oder Auffassung von weltanschaulicher Neutralität selbst weltanschauungs*affine* Züge trägt, könne es Neutralität im Sinne einer neutralen Theorie nicht geben; es handele sich dann nicht mehr um *Prinzipiellen*, sondern um einen *Positionellen* Pluralismus (Formulierung: W. Härle). Hier scheine bei Herms eine punktuelle Begründungslücke vorzuliegen (131).

Kap. 5 *(„Elemente einer theologischen Theorie von weltanschaulicher Neutralität"*; 143–238) versteht sich als „Versuch einer politischen Ethik des Christentums in Zeiten des (weltanschaulichen) Pluralismus". P. geht es auch hier darum, kontextbezogen „unter Wahrnehmung des Prinzips der Analogie und Differenz vom Standpunkt des christlichen Glaubens reformatorischer Prägung aus, Plausibilitätsstrukturen und Argumentationsstränge für die öffentliche Akzeptanz weltanschaulicher Neutralität politischer und rechtlicher Organe zu erarbeiten" (143). Die formale Frage nach dem Status des Neutralitätsgrundsatzes (ob und inwieweit Rechtsbegriff oder Wertideal) und die materiale Analyse der soziokulturellen und rechtlichen Rahmenbedingen wie der ethischen und politischen Handlungsnormen gelten als methodisch-konzeptionelle Voraussetzungen für die Neutralitätsthese. Da die Frage der Neutralität die Unterscheidung zweier institutionalisierter Bereiche voraussetzt (politische und religiöse Sphäre), sieht der Vf. im reformatorischen Kontext die lutherische Zwei-Reiche-Lehre als angemessene Denkfigur. In ihren institutionstheoretischen Konsequenzen, ihrer theologischen Bedeutung der Unterscheidung von irdischem Wohl und endgültigem Heil sowie in ihren prinzipientheoretischen Folgerungen (Verhältnis von Glaube und Vernunft) im Anschluss an klassische und aktuelle Modelle problembewusst erörtert, wird ihre Bedeutung für die Neutralitätsthese, die Menschenrechtsproblematik und die Toleranzfrage sowie für die rechtliche Norm (Religions- und Gewissensfreiheit) behandelt, ebenso die Intentionen weltanschaulicher Neutralität im Hinblick auf sozialen Frieden, konstruktive Religionspolitik etc.

Die kurze Zwischenbetrachtung II: „Weltanschauliche Neutralität zwischen Wert und Norm" (243–257) führt in die rechtsphilosophische Debatte ein und wehrt eine „schiefe Alternative" beider ab. Neutralität benötigt rechtliche Verbindlichkeit und lebensweltliche Plausibilität; insofern kommt dem gesellschaftlichen Dialog zwischen Vertretern von Politik und Recht und den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften entscheidende Bedeutung zu, was im exemplarisch herangezogenen Bildungsbereich für eine Aufwertung der Fächer Sozial- und Gemeinschaftskunde und Religion/Ethik sowie für eine starke Vernetzung beider Fächergruppen spricht (257), bildungspolitische Probleme, auf die Kap. 6 näher eingeht. Ein Kurzkap. „Fazit: Weltanschauliche Neutralität – ein Kapitel Politischer Ethik des Christentums" (259–265) begründet die These, dass dem Problem der weltanschaulichen Neutralität exemplarische Bedeutung bei der Herausarbeitung einer Politischen Ethik zukommt.

In Kap. 6: *„Neutraler Staat, politische Bildung und Weltanschauung (Religion)"* (267–298) widmet sich P. eingehend dem Bildungsproblem, sodass auch für den bildungspolitischen Bereich genügend theoretisch begründete praktische Anregungen gegeben sind. So wird (z. B. in „Religion und Politik als Elemente von Bildung") auf praktische Einzelprobleme (wie staatlicher Ethikunterricht als Ersatzleistung für den konfessionellen Religionsunterricht) eingegangen; auch andere religionspädagogisch-bildungspolitische Fragen, die derzeit landespolitisch konträr erörtert werden, sind aspektreich beleuchtet. Der Vf. plädiert von seinem neutralitätstheoretischen Standpunkt aus für ein schulpolitisches Modell, das religionspädagogisch als *pluralitätsfähige* Schule bezeichnet wird, die zugleich eine *religionsdialogische* Schule ist (298).

Die anspruchsvoll konzipierte, facettenreiche Untersuchung des Problems der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates erörtert das mehrdimensionale Verhältnis von Politik und Religion im interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs und entwirft kontextorientiert theologisch begründete Leitlinien des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags im demokratischen Rechtsstaat. Die Darstellung kann über den theologisch-sozialethischen Umkreis hinaus religions- und rechtstheoretisch ebenso Interesse beanspruchen, wie sie partiell politikwissenschaftliche und bildungspolitische Anregungen vermitteln hilft. Ein ausführliches Literaturverzeichnis (310–330) und ein Personenregister sind beigegeben.

Leipzig Kurt Meier

Hilpert, Konrad: **Zentrale Fragen christlicher Ethik für Schule und Erwachsenenbildung**. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 270 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2180–4

Theologischer Ethik sollte anzumerken sein, in welchem Kontext moralischer Herausforderungen und geschichtlich-gesellschaftlicher Rahmenbedingungen sie formuliert wird. Gerade in pädagogischen Zusammenhängen, sei es Schule oder Erwachsenenbildung, wird zudem erwartet, dass sich die ethische Reflexion auf konkrete Problemkonstellationen einlässt. Sich dabei die eigenen Traditionsbestände kritisch anzueignen, wird zur Stärkung sittlicher Urteils- und Handlungskompetenz beitragen können. Der Erwartung, die eigenen Themen unter den Bedingungen gegenwärtiger moralischer Fragestellungen zu reflektieren, begegnet die Moraltheologie etwa im Zusammenhang der Lehrerfortbildung. Der Münchener Moraltheologe Konrad Hilpert hat sich dieser besonderen Konstellation nicht nur praktisch immer wieder in Fortbildungsveranstaltungen gestellt, seine dort präsentierten Überlegungen liegen nun auch als Buch vor. Mit dieser Charakterisierung ist eine Absage an die Erwartung verbunden, eine neue Einführung in die theologische Ethik in Händen zu halten. „Dazu ist das, was es bietet, zu wenig geschlossen und zu lückenhaft" (11), wie H. gleich im Vorwort klarstellt. Doch auch wenn man dem Buch anmerkt, dass H. hier (noch?) keine eigene systematische Darstellung des Faches und seiner Teilbereiche vorlegen will, so ist es gleichwohl weit mehr als nur eine profillose Sammlung von Gelegenheitsarbeiten.

Die Klammer der einzelnen Kap., zwölf an der Zahl, die jeweils einzeln für sich gelesen werden können, ergibt sich nicht nur aus dem Willen, in „kritische[r] theologische[r] Zeitgenossenschaft" (11) das eigene fachwissenschaftliche Material aufzubereiten, sondern v. a. aus der daraus resultierenden Methode. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass H. die mit den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen irreversibel einhergehenden Ambivalenzen und moralischen Herausforderungen gleich zu Beginn beim Begriff der Verantwortung (Kap. 1, 14–29) differenziert zur Kenntnis nimmt und im Horizont christlicher Sinnbestände, v. a. anthropologischer Natur, ethisch reflektiert. Da die Pluralität ethischer Theorien ebenfalls in den Kontext moraltheologischer Überlegungen gehört, widmet sich H. den heute dominierenden Paradigmen in einem kurzen Kap. (Kap. 11, 215–235), wo diese sachlich und fair präsentiert werden, sodass auch hier Raum für eine eigene ethische Urteilsbildung bleibt, über deren Eigenschaften, Elemente und theologische Dimension ein eigenes Kap. aufklärt (Kap. 2, 30–41).

Der Gestus der Bevormundung ist H. fremd, vielmehr geht es ihm erkennbar darum, in den vielen diffizilen Fragen gegenwärtiger Ethik Orientierung anzubieten. Dazu trägt H. bei, indem er gegen kurzschlüssige moralische Diffamierungen, etwa des Pluralismus als Relativismus, Unterscheidungen ins Spiel bringt, so – in unserem Beispiel – zwischen einem dogmatistischen und einem verantwortlichen Pluralismus bzw. Relativismus (242). In der äußerst konfliktbeladenen Frage der Stammzellforschung zeigt das Buch, dass uns auch in der Theologie Kenntnisreichtum und abwägende Vernunft abverlangt werden (166–175). Beim Thema „Gestaltung von Beziehungen" (Kap. 7, 132–148) scheut sich H. nicht, Fehlentwicklungen in der Theologiegeschichte zu benennen, ohne freilich dabei stehenzubleiben. Denn ethische Orientierung ist gerade dann gefragt, wenn bisherige Antworten anachronistisch erscheinen. Sollen dabei die zentralen Orientierungspunkte theologischer Tradition zur Geltung kommen, ist ein hermeneutisch geschulter Umgang mit dem biblischen Textmaterial unumgänglich. Das ausführliche Kap. zum Dekalog (4, 66–94) zeigt dessen theologische Verortung und ethische Relevanz, warnt aber vor einer nicht selten auch in lehramtlichen Dokumenten anzutreffenden „Überstrapazierung" seines materialen moralischen Gehalts.

So kontextuell die von H. angestellten Überlegungen auftreten, so klar sind zugleich ihre ethischen Fundamente. Beides schließt sich ja keineswegs aus. Nicht überraschend ist, wenn man die bisherigen Veröffentlichungen von H. zur Kenntnis genommen hat, dass die Menschenrechte den Bezugspunkt sittlicher Begründungsarbeit bilden. Im entsprechenden Kap. (9, 176–194) kondensiert der Autor seine diesbezüglichen Überlegungen, sodass im Blick auf die Intention des Buches hier von einem mustergültigen Abschnitt gesprochen werden kann. Die in den Text integrierten Abbildungen bündeln und visualisieren immer wieder die Gedankengänge auf gekonnte Weise. Weniger benutzerfreundlich hingegen ist die Platzierung der Anmerkungen am Ende des Buches.

Nicht alle Kap., die lose der moraltheologischen Stoffgliederung zwischen allgemeiner und spezieller Moral folgen, sollen hier vorgestellt

werden, sie unterbieten an keiner Stelle den eingangs formulierten Anspruch des Autors, höchstens über ihre Anordnung ließe sich diskutieren. So wird bspw. das Kap. zu den „Moralvorstellungen und Lebensformen der Jugendlichen heute" (Kap. 3, 42–63) den Grundfragen und nicht den Kontexten zugeordnet. Und warum stehen diese erst am Ende des Buches? Wenn ein Desiderat benannt werden soll, dann betrifft dies den m. E. nicht konsistenten Gebrauch des für die theologische Ethik so fundamentalen wie strittigen Begriffs der Autonomie. Geht es dabei um Selbstzentrierung, mit der das Subjekt seine unentrinnbare Verantwortung für andere negiert (18), oder um Mündigkeit im Denken und Handeln (210)? Und wenn man an sittlicher Autonomie festhalten will, dann lässt sich nicht ohne Weiteres behaupten, dass erst Religion die „letzte Antwort" bereithält, warum ein Einzelner „denn gerade so denken und handeln solle" (205). Hier wäre zu differenzieren zwischen einem autonomen Geltungsanspruch und einer schöpfungstheologischen Deutung. Und wenn in diesem Sinne der Anspruch neuzeitlicher Ethik stärker profiliert würde, dann könnte auch ausdrücklicher, als dies bei H. geschieht, zugestanden werden, dass die Idee der Menschenwürde und die Politik der Menschenrechte sich in der Geschichte nicht nur christlicher Theologie und Praxis mit verdanken, sondern sich zuweilen auch gegen religiöse Traditionen haben behaupten müssen. Dies schmälert in keiner Weise die eminente Bedeutung, die Theologumena wie Geschöpflichkeit oder Gottebenbildlichkeit in gegenwärtigen Debatten gewinnen können (vgl. 157–161), wenn sie sich denn, wie das Buch demonstriert, argumentativ entfalten können. Das geglückte Ineinander von fachwissenschaftlicher Expertise und gegenwartsbezogener Verortung sowie das Gespür für Erwartungen in der pädagogischen Praxis dürften die Lektüre für Viele lohnend machen.

Saarbrücken/Mainz Stephan Goertz

Praktische Theologie

Diakonie und Bildung. Heinz Schmidt zum 65. Geburtstag, hg. v. Johannes Eurich / Christian Oelschlägel. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 487 S., kt € 39,80 ISBN: 978–3–17–020159–0

Als Praktischer Theologe, als Diakoniewissenschaftler zumal, greift man mit Interesse zu dieser Festschrift für Heinz Schmidt, den Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Univ. Heidelberg in den Jahren 2001 bis 2009. Der Titel „Diakonie und Bildung" spiegelt zum einen die wissenschaftliche Tätigkeit des zu Ehrenden wider, der zunächst seit Beginn der 1970er Jahre als Religionspädagoge wirkte und dann als solcher im Jahr 2001 von Theodor Strohm die Leitung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts übernahm. Zum anderen und v. a. aber annonciert der Titel durch die Kombination der Begriffe „Diakonie" und „Bildung" einen Zusammenhang, dessen Evidenz und Brisanz in den vergangenen Jahren für die Diakonietheologie zunehmend erkennbar geworden sind: Das Abdriften in sozial prekäre Lebenslagen bzw. das Verfangensein darin ist zu einem entscheidenden Teil durch einen Mangel an Bildungsmöglichkeiten der betroffenen Personen(gruppen) bedingt. Oder umgekehrt formuliert: Bildung erweist sich in unserer Gesellschaft als entscheidender Ansatzpunkt dafür, dass betroffene Personen aus eigener Kraft einem Ableiten in Armutskarrieren präventiv gegensteuern bzw. sich daraus befreien können. Vor diesem Hintergrund sieht auch die Sozialethik nun schon seit geraumer Zeit in der Bildung ein Schlüsselthema ihres Diskurses zur gesellschaftlichen Gerechtigkeit. Auf diese Relevanzstruktur trifft also das hier angezeigte Werk unweigerlich, wenn es mit seinem Titel anzeigt, dass es in ihm um den Zusammenhang von „Diakonie und Bildung" geht.

Der Bd. vereinigt in sich höchst disparate Beiträge, was keineswegs einen Mangel darstellt, sondern sich gleichsam mit Notwendigkeit aus der Natur des Genres „Festschrift" ergibt, wird doch eine solche nicht nur nach dem inhaltlichen Kriterium der thematischen Homogenität konzipiert, sondern auch und mehr noch nach dem persönlichen Kriterium der Verbindung zwischen Jubilar und Autor/inn/en. Die daraus entstehende Spannung zwischen den Beiträgen macht auch diese Festschrift umso interessanter.

So kommt es zu einer anregenden Kombination einer exegetisch angelegten Auswertung alttestamentlicher Weisheitstexte hinsichtlich der Bedeutung religiöser Kompetenz (Jürgen Kegler: Weisheit und Bildung, 30–42) mit religionspädagogischen Überlegungen zu Lernprozessen, die ihrerseits solche Weisheitstexte aus praktischer Perspektive aufgreifen (Ingrid Schoberth: Für das Alter lernen, 301–317). Eine aus systematisch-theologischer Perspektive vorgenommene Benennung der „wirklich unverzichtbaren Inhalte" (85) religiöser Bildung (Michael Welker: Essentials, 80–94) findet sich ebenso wie (nur scheinbar) theologiefernere Überlegungen zu Pflegekonzepten (Andreas Kruse: Die Pflege schwer kranker Menschen, 318–331).

Die Hg. haben die Beiträge nachvollziehbar in zwei Teilen mit jeweils drei Kap.n angeordnet. Der eher theoretisch gehaltene erste Teil bringt theologische bzw. historische Fundierungen (Kap. 1), Veranschaulichungen des Zusammenhangs von Diakonie und Bildung aus unterschiedlichen inhaltlichen Perspektiven (Kap. 2) und Beiträge zur spezifischen Spielart dieses Zusammenhangs in Gestalt der Aus- und Fortbildung für diakonische Tätigkeiten (Kap. 3). Der eher praktisch angelegte zweite Teil nimmt diakonische und/oder pädagogische Herausforderungen in Kirchengemeinden (Kap. 4), die Bedeutung von Bildung in diakonischen Praxisfeldern (Kap. 5) und die Diakonierelevanz pädagogischer Felder, insbes. der Schule (Kap. 6) in den Blick. Zu einigen ausgewählten Beiträgen seien exemplarisch detailliertere Kommentare vermerkt.

Die „Essentials" von Michael Welker (80–94) bestechen generell durch den Mut, allen postmodernen Vorbehalten gegenüber einem definierten Wissenskanon zum Trotz einen solchen Katalog verbindlicher Inhalte aufzulisten. Damit geht der Vf. das Wagnis ein, vor dem Hintergrund einer permanent konstatierten Unübersichtlichkeit und Uneindeutigkeit unseres heutigen Lebens einer unangemessenen Normierung und Vereinheitlichung bezichtigt zu werden; gerade angesichts verspürter Unübersichtlichkeit erscheint aber sein Impuls umso bedenkenswerter, Positionen und Orientierungen eindeutig zu benennen. Allein es ist zu bezweifeln, ob heute eine Verständigung über die für diakonische und pädagogische Praxiskontexte wichtigen Inhalte dadurch erfolgen kann, dass ein Systematischer Theologe die ihm zentral erscheinenden Themen der christlichen Dogmatik – Schöpfungslehre, Gottebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag, Sünde, Kreuz Christi, Auferstehung, Leib Christi, Parusie Christi, Heiliger Geist, Gesetz (85–94) – als „unverzichtbar" deklariert. Dem steht das diakonietheologisch unabdingbare Erfordernis entgegen, Inhalte wie auch die Form ihrer Vermittlung an den Erfahrungen, Bedürfnissen und Problemwahrnehmungen der jeweils betroffenen Personen auszurichten. Aber noch unabhängig davon stellt sich die Frage, warum Welker, zumal in einer diakonietheologischen Publikation, die Nächstenliebe nicht als „unverzichtbaren Inhalt" christlich-religiöser Bildung aufführt und warum er das Postulat der Gerechtigkeit und des Schutzes der Schwachen vornehmlich als einen Teilaspekt des Herrschaftsauftrags verhandelt (86).

Großen inhaltlichen Gewinn bereitet die Lektüre des Beitrags von Gerd Theißen (Symbolisches Heilen in der Nachfolge Jesu, 43–67). Er knüpft darin an seine legendäre Habil.schrift über „Urchristliche Wundergeschichten" (Gütersloh 1974) an. Deren zentrale These, dass das *Erzählen* von Wundergeschichten unabhängig von der Frage der historischen Wirklichkeit der erzählten Wunder ein Protest gegen reale Not ist und somit heilend wirkt, rettete den Sinn der Wundergeschichten gleichermaßen gegen deren rationalistische Bestreitung und gegen deren naives Verständnis als historische Berichte. In Erweiterung bzw. nuancierter Korrektur dieser These zeigt Theißen hier nun auf, dass hinter den biblischen Geschichten von Wunderheilungen tatsächlich ein reales Heilungsgeschehen steht und dass sich bei Jesus und den ersten Christen ein entsprechendes Heilungshandeln feststellen lässt. Dieses fasst er in den Begriff „symbolisches Heilen" und meint damit alle Akte, die jenseits einer medizinischen Behandlung in verbaler, ritueller oder sozialer Form auf einen Menschen so einwirken, dass dessen Beeinträchtigungen eine Lösung bzw. Erleichterung erfahren. Im Zuge seiner diesbezüglichen Nachweise tritt ein beeindruckendes Tableau der jesuanischen und urchristlichen Heilungspraxis zutage und werden in überzeugender Weise die Kennzeichen dieses Handelns herausgearbeitet. Diakonietheologie und Diakoniepraxis erhalten hier eine stabilisierte Grundlage dafür, sich mit dem Anspruch des Heilens auf das Handeln Jesu zu berufen und von der Kirche insgesamt das Bemühen um Heilung als eine aus der Nachfolge Jesu erwachsende Pflicht einzufordern. Dies ist nicht unwichtig angesichts des Umstands, dass Diakonietheologie und Diakoniepraxis in den vergangenen drei Jahrzehnten gerade in diesem Anspruch stark verunsichert worden sind – nicht zuletzt dadurch, dass Ulrich Bachs notwendige und wertvolle Kritik eines ideologischen Heilungsideals ihrerseits in eine ideologische Aversion gegen jeglichen Heilungsanspruch umgeschlagen ist. Freilich: Als katholischer Theologe fragt man sich schon, warum bei all dem die katholische Kirche einzig und allein als Institution des Exorzismus erwähnt wird (44 und 66). Warum wird diese in der Tat fragwürdige Praxisform als Inbegriff einer katholischen Vorstellung von Heilung gezeichnet, obwohl der Exorzismus in der alltäglichen Praxis katholischer Gemeinden und Diakonieeinrichtungen nun wirklich keine Rolle spielt und obwohl mindestens ebenso viele Katholiken wie Protestanten mindestens ebenso große Vorbehalte gegenüber dem Exorzismus hegen? Warum ist an keiner Stelle von der Krankensalbung, den diversen Buß- und Vergebungsriten oder den vielen anderen katholischen Symbolen einer heilenden Zuwendung zum Menschen (z. B. im Umfeld des Sterbens oder im religiösen Brauchtum) die Rede, obwohl diese Praxisformen akkurat die von Theißen formulierten Kriterien eines verantwortbaren „symbolischen Heilens" erfüllen – nämlich das Vertrauen in uns unverfügbare Faktoren, die Anerkennung medizinischer Therapieformen, die Ablehnung des Verständnisses als „Dämonenaustreibung" sowie das Nichtausweichen vor Unheilbarkeit und Tod (64–67)? Warum braucht es in protestantisch-theologischen Publikationen so häufig eine solche Verzeichnung der katholischen Wirklichkeit?

Klaus Baumann verfolgt mit seinem Beitrag (Hilfekultur als Kulturhilfe, 109–126) das Anliegen, die christliche Idee der Nächstenliebe und die davon geleiteten Hilfeformen bzw. Hilfeorganisationen der christlichen Kirchen als jenen Faktor aufzuzeigen, der entscheidend dazu beigetragen hat, dass sich in der gesamten abendländischen Kultur entsprechende Werte und Haltungen – z. B. Solidarität, Gerechtigkeit, Würde der menschlichen Person – als tragende Elemente ebendieser Kultur selbst ausgebildet haben. So erweist sich sein Gedankengang als diakoniegeschichtliche Variante des argumentativen Grundmusters, dass das Christentum die europäische Kultur derart tief geprägt habe, dass es diese Kultur, auch wenn sich die europäischen Gesellschaften ihrer christlichen Prägung immer weniger bewusst sind, ohne das Christentum gar nicht gäbe, und dass folglich auch in säkularen (z. B. politischen) Handlungszusammenhängen der Bezug zum christlichen Glauben nicht aufgegeben werden könne, ohne dadurch diese Kultur in ihren Grundfesten zu schädigen. Dabei ist sich Baumann sehr wohl der Ambivalenzen des Helfens bewusst, etwa hinsichtlich seiner Professionalisierung, seiner Anfälligkeit für paternalistische Haltungen oder seiner fragilen Balance zwischen egoistischer und altruistischer Motivation (113–116). Instruktiv wirkt der Beitrag v. a. in der Passage, in der Baumann, um den konstitutiven Konnex zwischen christlicher Nächstenliebeidee und abendländischer Kultur aufzuzeigen, historische Befunde zur Hilfepraxis bei drei exemplarischen Klientelgruppen (Arme, Menschen mit Behinderung und Sterbende) darlegt (117–124). Zwar ist auch dieser geschichtliche Durchgang nicht vor der häufiger zu beobachtenden Versuchung gefeit, in der Kontrastierung zwischen

den humanisierenden Leistungen christlicher Nächstenliebepraxis und einer (vermeintlich?) unsozialen, gegenüber Notleidenden unsensiblen Verfassung der heidnischen Umwelt in einen etwas selbstgefällig wirkenden Ton zu verfallen (118f). Zweifellos aber leistet Baumann damit einen informationsreichen Blick in die Geschichte christlicher Hilfepraxis, für deren wissenschaftliche Darstellung er zu Recht einen gewissen Mangel moniert (126). Nicht recht nachvollziehbar ist es jedoch, wenn er das Ansinnen, auch die Schuldgeschichte des Christentums und die der kirchlichen Hilfepraxis selbst immanenten Schwächen aufzuzeigen, mit dem Argwohn belegt, darin lauere die „Gefahr der ahistorischen Perspektive von Nachgeborenen mit der ebenso indignierten wie selbstgerechten Attitüde, es je schon besser zu wissen" (125). Zum einen gehört die Bereitschaft zur kritischen Wahrnehmung der eigenen Geschichte notwendig und unablässig zu einer wissenschaftlich redlichen Rekonstruktion derselben. Zum anderen ist nicht einsichtig, warum der Verdacht der ahistorischen Perspektive nicht in gleichem Maße für die Darstellung der Erfolgsgeschichte und der „guten" Leistungen kirchlicher Diakonie gelten soll. Der Beitrag selbst gibt zu diesem Widerspruch Anlass: Es tendiert zu einer gewissen historischen Idealisierung, wenn der Einsatz von Christen gegen Formen der Rassenhygiene als Beispiel der Sorge um Menschen mit Behinderung beschrieben und dem Euthanasie-Programm der Nationalsozialisten entgegengesetzt wird (122f), kein Wort jedoch über die historisch belegte Verwicklung kirchlicher Kräfte, speziell auch diakonischer Einrichtungen, in letzteres fällt.

Ausdrückliche Erwähnung verdient schließlich der Beitrag von Hartmut Rupp (Armut – Schule – Unterricht, 403–413), weil sich von ihm her nochmals eine Bewertung des gesamten Bd.es formulieren lässt. Unter dem Leitbegriff der „Resilienz", welcher „die psychischen Widerstandskräfte gegenüber biologischen, psychologischen und psychosozialen Entwicklungsrisiken" (408) bezeichnet, und veranschaulicht durch ein Fallbeispiel aus der Unterrichtspraxis stellt er auf überzeugende Weise dar, dass und wie Schulen bzw. der dort geschehende Unterricht, gerade auch der Religionsunterricht, von Not betroffene Kinder und Jugendliche in ihrer Fähigkeit fördern können, der prekären Lebenslage gegenzusteuern oder gar sich davon partiell zu lösen. Damit ist dieser Beitrag (auch wenn es an anderen Stellen in eine ähnliche Richtung weisende Andeutungen geben mag) der einzige, in dem der Zusammenhang von Diakonie und Bildung gerade in der Form voll zur Geltung kommt, die – wie eingangs erwähnt – seine eigentliche Relevanz heute ausmacht: Die Verknüpfung von Diakonie und Bildung erfolgt hier mit der Sinnrichtung, dass benachteiligte Menschen nach Möglichkeit selbst als Träger eines Handelns und Verhaltens in Erscheinung treten, mit dem sie ihre Notsituationen überwinden oder zumindest kontrollieren können. Ein Großteil der Beiträge verbleibt demgegenüber auf der Ebene der (durchaus berechtigten und notwendigen) Intention, Diakonie und Bildung als zwei unterschiedliche professionelle Metiers in bestimmten Praxisfeldern so zu kombinieren, dass dadurch die Angehörigen der jeweiligen Helfer-/Erzieherberufe als Träger eines optimierten professionellen Handelns firmieren können. Dafür ist bezeichnend, dass der klassische Vertreter eines diakonischen Verständnisses von „Bildung als Praxis der Freiheit", Paulo Freire, nur eine rudimentäre Erwähnung (360) erfährt. In diesem Sinne erweist sich die additive Titelformulierung „Diakonie *und* Bildung" als durchaus zutreffend.

Paderborn Herbert Haslinger

Kehlbreier, Dietmar: **Öffentliche Diakonie**. Wandlungen im kirchlich-diakonischen Selbstverständnis in der Bundesrepublik der 1960er- und 1970er-Jahre. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 376 S. (Öffentliche Theologie, 23), kt € 44,00 ISBN: 978–3–374–02641–8

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine leicht überarbeitete und im WS 2007/08 von der Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum angenommene Diss. Der Vf. (Jg. 1972), derzeit Gemeindepfarrer in Altena/Westfalen, arbeitete nach dem Theologiestudium in Bethel, Münster, Leipzig und Bochum mehrjährig als Studienassessor und theol. Assistent im diakonischen Bereich und gehört zum Vorstand der Gesellschaft für Ev. Theologie. Das Ringen um ein „evangelisches Profil" der Diakonie ebenso wie das fachgerechte Reagieren auf gesellschaftliche Notlagen, wie es den heutigen diakonischen Alltag bestimmt, stellt die thematische Herausforderung der Arbeit dar, die aus der historisch-theologischen Analyse der Entwicklung vornehmlich der 60er und 70er Jahre die Gegenwartsrelevanz der Diakonie bestimmen und Zukunftsprognosen gewinnen möchte. Im Hinblick auf das EKD-Reformpapier „Kirche der Freiheit", das die Diakonie bis 2030 als zentrales Handlungsfeld der evangelischen Kirche markiert, kann eine zeitgeschichtliche Rückbesinnung auf den Ort, die Aufgabe und das Wesen der Diakonie jener Jahrzehnte nach dem Bundessozialhilfegesetz (BSHG) von 1960/61 durchaus hilfreiche Orientierung bieten. In ebenso interessanter wie informativer Analyse und Linienführung wird das Verhältnis von Kirche und Diakonie im Hinblick auf die sozialstaatliche Entwicklung der Bundesrepublik dargestellt. Neben dem BSHG und seiner Vorgeschichte wird die Entstehung der Evangelischen Fachhochschulen in den 70er Jahren untersucht. Die historische Darstellung wird gleichrangig begleitet von der *sozialethischen* und *ekklesiologischen* Einordnung, die sich als systematisch-normative Problemerörterung verstehen darf. Beide Aspekte sind forschungsgeschichtlich voll präsent und gewähren dem theologisch-sozialwissenschaftlich Interessierten informativ Einblick in den diakonisch-sozialgeschichtlichen Diskurs.

Die Entwicklung der Diakonie in den thematisch vorrangig behandelten beiden Jahrzehnten – vom Vf. schon eingangs als „öffentliche Diakonie" (ähnlich Wolfgang Hubers Begriff von der „öffentlichen Kirche") beschrieben – wird unter dem Doppelaspekt erörtert, „dass sich Diakonie sowohl aus dem Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums und dem daraus erwachsenden Öffentlichkeitsauftrag der Kirche speist *und* gleichzeitig in der pluralistischen Gesellschaft, in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, ihren Ort hat" (Vorwort).

Die in sechs Kap. gegliederte Arbeit befasst sich in der Einleitung (13–26) mit methodisch-konzeptionellen Fragestellungen. Zum Forschungsstand wird kritisch – hier wohl etwas zugespitzt – angemerkt: Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften hätten den „epochalen Wandel der Beziehungen von Religion und Gesellschaft seit den 1960er Jahren" besonders in Deutschland nur unzureichend zu ihrem Forschungsgegenstand gemacht. So sei v. a. die „sozialethische Relevanz der Diakonie in dieser Phase des sozialen Wandels systematisch noch nicht aufgearbeitet" (21). Eine Forschungslücke sieht K. insbes. in der Frage, „welchen Beitrag die Diakonie für die Ausgestaltung des Sozial- und Gesundheitssystems durch die Bundessozialgesetzgebung von 1960/61 geleistet hat und welche Weichenstellungen sich daraus für das Verhältnis von Sozialstaat und Diakonie ergeben haben" (22). Konkret wird die Diakoniegeschichte von 1957 bis 1975 behandelt; auf die Phase stärkerer Ökonomisierung in den 80er Jahren des wirtschaftlichen Wandels in der Bundesrepublik wird hingewiesen. Die Entwicklung in der DDR und der europäische Kontext sind bewusst ausgespart. Die ökumenische Perspektive (Vergleich: Diakonie und Caritas) wird besonders bei der Diskussion um das Subsidiaritätsprinzip im Bundessozialhilfegesetz eingebracht. Die „verfasste Diakonie" (vom Vf. bevorzugter Begriff für Diakonie als Institution; hier das aus *Innerer Mission* und *Hilfswerk* seit 1957 geschaffene *Diakonische Werk* der Evangelischen Kirche) wird v. a. in sozialethischer und ekklesiologischer Beziehung ausführlich erörtert, ebenso die Bildung von Sozialen Fachhochschulen als weiterer thematischer Schwerpunkt – bildungs- wie sozialpolitisch gleichermaßen interessant – exemplarisch für Nordrhein-Westfalen detailliert beschrieben.

Kap. 2 widmet sich der Frage, inwieweit Öffentlichkeit und Kirche bzw. Öffentlichkeit und Diakonie bereits theologiegeschichtlich in Beziehung gesetzt worden sind: Es handelt sich um eine kurze begriffsgeschichtliche Orientierung, die allerdings zeigt, dass der von Eugen Gerstenmaier geprägte Begriff der „öffentlichen Diakonie" speziell „auch als Beschreibung des Phänomens der öffentlichen Inanspruchnahme der Diakonie für Sozialstaatsentwicklung und ihre öffentliche Ausrichtung und Beteiligung daran in den 1960er- und 1970er-Jahren" bislang nicht fruchtbar gemacht worden sei (27–37; Zit. 37). Auch insofern schließe die Arbeit eine Forschungslücke.

Kap. 3 „Die Evangelische Kirche und ihre Diakonie bei der Entstehung des Bundessozialhilfegesetzes (BSGH)" gliedert sich in „Historische Darstellung" und „Sozialethische" bzw. „Ekklesiologische Einordnung" (38–166). Hier wird in eindringender politischer wie rechtlicher Analyse die Neuausrichtung des öffentlichen Fürsorgesystems der 1950er Jahre in der BRD instruktiv behandelt. Es werden damit auch die sozialpolitischen Wandlungsprozesse ins Auge gefasst, die sich schließlich aus dem BSHG für die Diakonie (aber auch für die Caritas) ergaben. Erörtert werden die (auch parlamentarischen) Diskussionen um das von katholischer Seite favorisierte, evangelischerseits bedingt akzeptierte *Subsidiaritätsprinzip* (vgl.118ff) und die *Vorrangigkeit* der *konfessionellen* Freien Wohlfahrtsverbände, die damals in den Augen von SPD und FDP die *öffentlichen* (kommunalen) Träger zu benachteiligen schienen. Für die CDU war eine deutliche Anlehnung an das Subsidiaritätsprinzip entsprechend der katholischen Staatslehre erkennbar: „Selbsthilfe und Eigeninitiative auf der einen Seite und soziale Sicherung auf der anderen Seite bestimmten das sozialpolitische Denken der CDU." (43) Rundum: „Ein unterschiedliches Gesellschaftsbild, ein divergierendes Verständnis von Subsidiarität und eine gehörige Skepsis gegenüber dem Einfluss von Kirchen und freien Verbänden prägten die konträre Haltung." (72) Auch die Frage des Rechtsanspruchs auf Sozialhilfe, der Hilfebegriff (statt Fürsorge Sozialhilfe), das Bedarfsdeckungsprinzip etc. machten auf Grund des BSHG und des Jugendwohlfahrtsgesetzes (JWG) ein erhebliches Umdenken erforderlich. Der protestantischen Seite war stärker der Begriff der Sozialpartnerschaft im Verhältnis zu öffentlichen (staatlichen und kommunalen) Sozialhilfeträgern eigen. Bedeutsam sind hier auch die Fragen um die Wohlfahrts- und Versorgungsstaatsdebatte mit Beurteilung der sozialethischen Positionen der evangelischen Theologen Eivind D. Berggrav, Walter Künneth und Volkmar Herntrich. Ebenso diskursbezogen wird die ekklesiologische Verortung der Diakonie in den diakonischen Entwürfen zur Zeit des BSHG behandelt, wobei die Entwürfe Heinz-Dietrich Wendlands (christologisch begründete soziologische Vermittlung zwischen Kirche und Welt; gesamtgesellschaftlich erweiterter Diakoniebegriff) und Paul Philippis (Christozentrische Diakonie als Strukturprinzip der Gemeinde) unterschiedliche Konzeptionen bieten.

Kap. 4 („Die evangelische Kirche und ihre Diakonie bei der Entstehung der Evangelischen Fachhochschulen"; 167–318) behandelt (auch hier sorgsam archivalisch belegt) die Sozialbildungsreform, Fachhochschulentwicklung und die entsprechende Debatte im Blick auf die erforderliche Professionalisierung der Diakonie in den 70er Jahren. Ausgehend von Bestrebungen zu allgemeinen Bildungsreformen in den 60er Jahren werden die Soziale Berufsausbildung, die Mitarbeiterfrage in Kirche und Diakonie, die Vorgeschichte des Fachhochschulgesetzes sowie seine Umsetzung in Rheinland und Westfalen dargestellt; außerdem die Gründungsphase der Ev. Fachhochschule Rheinland/Westfalen Anfang der 70er Jahre (mit Verwaltung in Bochum, fusioniert, zunächst mit verschiedenen Standorten) und ausblickhaft ihre Weiterentwicklung bis heute. In der sozialethischen und ekklesiologischen Einordnung der Diakonie-Entwicklung jener Jahrzehnte werden die konzeptionellen Fragen der Diakonie in ihren normativen und anthropologischen Prämissen auch im Dialog mit den Humanwissenschaften aspektreich erörtert. Als besonders zukunftsweisend sind auch die Fragen der gesamtgesellschaftlichen Öffnung von Berufsbild

und -ausbildung behandelt. Die damit eingeleitete Ausbildung auch für säkulare Berufsfelder an den neu entstandenen Fachhochschulen als intermediären Institutionen zwischen Kirche und Gesellschaft in der Bundesrepublik wird in ihrer Bedeutung für „öffentliche Diakonie" vorgestellt. Wichtig sind dabei auch die durchaus different urteilenden kirchlichen und diakoniewissenschaftlichen Stellungnahmen von damals (1969/71) zu den Sozialen Fachhochschulen (Picht-Memorandum, Schwerdtfeger- und Krimm-Gutachten, EKD-Stellungnahme etc.).

Kap. 5 („Die Diakonie als öffentliche Kirche und gesamtgesellschaftliche Akteurin"; 319–343) bietet die „Zusammenfassung" genannte Schlusserörterung. Die Öffentlichkeitsbedeutung von Kirche und Diakonie wird in wechselseitiger Relation erfasst. Die anfangs aufgestellte Arbeitshypothese K.s, dass die „evangelische Kirche in den 1960er und 1970er Jahren immer stärker durch ihre Diakonie öffentlich wirksam geworden ist" (329; vgl. 20f), wird als bestätigt beurteilt. Dabei wird auf das besondere Engagement der verfassten Diakonie bei politischen Verhandlungen und im öffentlichen Diskurs bei der Bundessozialgesetzgebung 1961 hingewiesen sowie darauf, dass die Diakonie in die konzeptionelle Ausrichtung der Professionalität garantierenden Sozialen Fachhochschulen involviert war, wenn sie auch mehrheitlich an deren Trägerschaft heute nicht mehr beteiligt ist. Krisensymptome der verfassten Kirche (Mitgliederrückgang) schon damals seien auf die Diakonie nicht übertragbar; vielmehr sei die öffentliche Präsenz der Diakonie als zivilgesellschaftliche Akteurin im Sozialsystem beträchtlich gestiegen. Durch sozialstaatliche Refinanzierung diakonischer Leistungen bleibt ihr öffentlicher Einfluss gewahrt: „Damit ist die Diakonie die maßgebliche Gestalt der öffentlichen Präsenz der Kirche bis in die Gegenwart." (343) Kap. 6 (348–375) enthält das Abkürzungs- und ein ausführliches Literatur- und Quellenverzeichnis. Ein Namensregister fehlt, doch ersetzt das detailliert gegliederte Inhaltsverzeichnis zumindest ein Sachregister.

Die Arbeit veranschaulicht, wie der Sozialstaat durch den öffentlichen Einfluss der Diakonie sozialpolitisch mitgestaltet wurde, und zeigt die gesellschaftliche Bedeutung von kirchlich-diakonischer Sozialverantwortung. Die verfasste Diakonie wirke entsprechend an der notwendigen Vermittlung zwischen individueller Religiosität und strukturell-institutioneller Kirchlichkeit mit, die ein Religionssoziologe wie Thomas Luckmann auseinanderbrechen sieht. In „Religion – intermediär zwischen Einzelnem und Gesellschaft" (342f) wird bei der Religionsfrage auf dem Hintergrund verschiedener Deutungskomponenten des Säkularisierungstheorems von verstärkter „Visibilisierung von Konflikten" und „Zunahme öffentlicher Auseinandersetzung über Religion" (Joachim von Soosten) gesprochen und auch dadurch eine erhöhte öffentliche Aufmerksamkeit für das Religionsthema erwartet. Diese Vermittlung bleibe „der stets theologisch zu erneuernde Auftrag der evangelischen Kirche und ihrer Theologie im 21. Jahrhundert, wenn sie ihre öffentliche Dimension erhalten will" (343). Die Öffentlichkeitsbedeutung der Diakonie steht damit auch für das verfasste Kirchentum in gesamtgesellschaftlicher Perspektive außer Frage.

Leipzig Kurt Meier

Zulehner, Paul Michael / **Renner**, Katharina: **Ortssuche**. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum. – Ostfildern: Schwabenverlag 2006. 202 S., kt € 25,00 ISBN: 978–3–7966–1310–4

Nach den Studien zu den beiden Berufsgruppen der Priester (2001) und Diakone (2002) legen die Vf. nun die dritte Studie zu einer kirchlichen Berufsgruppe vor: den Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum (2006). Alle drei Studien basieren auf quantitativen Erhebungen. Der hier vorliegenden Studie ist eine qualitative Untersuchung mit 17 Einzelanalysen zum Berufsbild und -verständnis der/des Pastoralreferentin/-en, durchgeführt von Katharina Renner, vorausgegangen, aus der Teile des Interviewmaterials in die quantitative Studie miteinbezogen werden. Ziel der Studie ist es, „Dienst und Leben dieser für die Kirche im deutschsprachigen Raum wichtigen Berufsgruppe zu untersuchen" (13). Dabei erhoffen sich die Autoren, dass nicht nur „die Mitglieder der Berufsgruppe selbst, sondern jene, die in Zeiten der kirchlichen Transformationskrise über die Art des Einsatzes der Berufsgruppe Entscheidungen zu treffen haben" von der Studie profitieren (13). Der Ergebnispräsentation in diesem Bd. liegt eine über das Internet durchgeführte quantitative Befragung im Jahr 2006 zugrunde, die einen Rücklauf von 56% verzeichnen konnte (absolut 1412 Fragebögen). Allein diese hohe Rücklaufquote macht deutlich, wie sehr die Thematik offensichtlich das Interesse der Berufsgruppe trifft und ein wichtiges Thema berührt. Betrachtet man die Inhalte der Erhebung näher, wird dieses Interesse angesichts der gegenwärtigen kirchlich-pastoralen Situation und ihrer Umstrukturierungsprozesse in deutlicher Weise nachvollziehbar.

Die Studie gliedert sich in drei Teile, die mit den Titeln „Die Ortssuchenden", „Das pastorale Arbeitsfeld" und „Verortungen" überschrieben sind. Diesen Teilen ist neben der Einleitung eine Ergebniszusammenfassung und ein Teil mit dem Titel „Bewegungen" vorgeschaltet, in dem die strukturelle Situation der Berufsgruppe in den einzelnen Ländern Deutschland, Österreich und der Schweiz ansatzhaft dargestellt wird und eine „Flut offener Fragen" (26), die zugleich als Forschungsfragen dienen, formuliert wird. In Teil 1 „Die Ortssuchenden" werden Ergebnisse zu den strukturellen Bedingungen und zum Arbeitsverhältnis dargestellt, so u. a. zu Einsatzorten (kategorial vs. territorial; beides), den Einsatzebenen (Pfarrei, Seelsorgeverband, Dekanat, Region, diözesan, überdiözesan), den Aufgabenfeldern (territorial am häufigsten Liturgie 73%, Sakramentenkatechese 65%, Begleitung Ehrenamtlicher 59% [39]), dem Selbstbild und Selbstverständnis (Seelsorger/in 90%, Mystagoge/-in 77% , Verwalter/in einer Gemeinde 45%, Theologe/-in 54% [45]), dem Arbeitsklima und der Anerkennungskultur, Erwartungshaltungen seitens der Gemeinde, Verhältnis zum Vorgesetzten. Das Arbeitsklima und die Anerkennungskultur werden insgesamt als gut eingeschätzt, wesentliches Moment ist dabei der hohe Gestaltungsfreiraum in der eigenen Arbeit, die Freude am Beruf ist hoch. Bedauert werden die mangelnden Aufstiegsmöglichkeiten. Bereits in den zuletzt genannten Aussagen zeichnet sich der Aspekt ab, der diesem Teil und letztlich der ganzen Studie den Titel gegeben hat: dass der Ort der Pastoralreferent/inn/en so klar nicht ist und dass es sich eher um eine Berufsgruppe handelt, die ihren Ort noch sucht.

Diese „Ortssuche" wird in Teil 2 noch deutlicher exemplifiziert, wenn das pastorale Arbeitsfeld in den Mittelpunkt gerückt wird. Die Frage nach der Rollenklärung setzt sich hier fort, indem das Verhältnis zu anderen in der Kirche und der Pastoral arbeitenden oder sich engagierenden Berufsgruppen thematisiert wird. Beleuchtet wird hier das Verhältnis a) zu den ehrenamtlichen Mitarbeiter/inne/n in der Gemeinde, die teilweise als Bedrohung gesehen werden, insofern sie bei zunehmendem Finanzmangel der Kirchen die hauptamtlichen Laien ersetzen könnten – so sagen z. B. 60% der Befragten, Ehrenamtliche könnten die hauptamtlichen Laien nicht ersetzen (82) –; b) zu den in manchen Regionen als Gemeindereferent/inn/en angestellten Religionspädagog/inn/en, hier wird die mangelnde Trennschärfe zwischen den Berufsgruppen in den Aufgabenfeldern und Einsatzorten moniert; c) zu den Diakonen, einem angesichts der Verhältnisbestimmung von Amt und Laienstand als zwiespältig empfundenen Verhältnis. Besondere Aufmerksamkeit kommt in diesem Zusammenhang der Rolle des Priesters zu, v. a. auch in seiner (häufigen) Rolle als Dienstvorgesetzter. Neben der Wahrnehmung der eigenen Rolle durch den Priester (partnerschaftlich, neutral, konkurrierend, fachkompetent etc.) wird v. a. das Priesterbild in den Blick genommen. Etwas unvermittelt wird hier eine Typologie aus der Priesterstudie (Gemeindeleiter, Kirchenmann, Gottesmann und Kleriker) zugrunde gelegt. Im Ergebnis kristallisiert sich heraus, dass Priester selbst in der Eigenwahrnehmung überdurchschnittlich zum Bild des Klerikers neigen und Pastoralreferent/inn/en hinsichtlich der Priester zum Bild des Gemeindeleiters tendieren. Da diese Typen jedoch nicht näher operationalisiert werden, scheinen die daraus folgenden Interpretationen allerdings eher vage und sehr auslegungsoffen.

Der dritte Teil zielt nun auf den eigentlichen Fokus der Studie ab, die Rollenunklarheit der Berufsgruppe. Im Mittelpunkt steht hier die Frage nach einer sog. Presbyteralisierung, man könnte auch sagen Klerikalisierung des Berufs. Sehr unvermittelt werden hier vier auf einer nicht näher ausgewiesenen Clusteranalyse fußende Haupttypen vorgestellt: a) der konsequente Laie (27% aller Befragten, nach Ländern: D 35%; A 21%; CH 8%), der sich als Laie sieht und auch in jedem Fall Laie im kirchlichen Dienst sein will, b) der bedingte Laie (30%; D 31%; A 39%; CH 24%), der sich von Ersterem dadurch unterscheidet, dass er die Priesterweihe für „presbyteral tätige Laien" für sinnvoll hält und ggf. auch presbyterale Aufgaben übernehmen würde, c) der virtuelle Presbyter (21%; D 21%; A 24% CH 17%), der kaum einen Unterschied zwischen Priester und Pastoralreferent/in sieht, letztere auf der Seite des Amtes einordnet und dementsprechend für eine Weihe bei Wahrnehmung presbyteraler Aufgaben votiert, und schließlich d) der reale Presbyter (22%; D 13%; A 17%; CH: 51%), der durch die (gelegentliche) Ausübung presbyteraler Aufgaben die „Demarkationslinie zum Presbyter faktisch überschritten" (128) hat. Die starke Tendenz zur Presbyteralisierung, die hier gesehen wird, bedingt sich durch zwei eng miteinander verwobene Prozesse. Zum einen gibt es eine Reihe von Pastoralreferent/inn/en, die gerne Priester würden oder zumindest priesterliche Aufgaben übernehmen möchten und von daher sozusagen ‚zum Amt drängen', zum anderen werden ihnen seitens der Diözesen aufgrund des massiven Priestermangels immer mehr presbyterale Aufgaben übertragen. Am deutlichsten ist diese Tendenz entsprechend den Zahlen in der Schweiz ausgeprägt, was damit begründet wird, dass in der Schweiz relativ viele Pastoralreferent/inn/en auch als Gemeindeleiter eingesetzt werden und „offensichtlich die Bestellung von Theologen als Gemeindeleiter (schon mehr als die Hälfte der Gemeinden wird so geleitet) nachhaltig presbyteralisierend" wirkt (146). V. a. aber ließ sich dieser Weg in der Schweiz „ohne besonderen theologischen Widerstand gehen, weil die Entscheidungen durch finanziell weithin unabhängige Pfarrgemeinden getroffen werden" (147). Diese Tendenz zur Presbyteralisierung wird anschließend in Zusammenhang mit der Berufszufriedenheit gesetzt. Dabei differenziert sich die insgesamt hohe Berufszufriedenheit dahingehend, dass die Berufszufriedenheit bei denen, die sich als konsequente Laien verstehen, deutlich höher ist als bei denen, die zur Presbyteralisierung neigen. Insgesamt scheint sich die konstatierte hohe Berufszufriedenheit auch dadurch etwas zu relativieren, dass deutliche Belastungen (restriktive Kirchenpolitik, Umgang mit der Berufsgruppe seitens der Kirchenleitung, eigene Identifikation und Beheimatung in der Kirche) angegeben werden und ein erheblicher Teil der Befragten sich bereits mit Gedanken an einen Beruf außerhalb von Kirche trug (155–169). Die Studie schließt ab mit pastoralpolitischen Fragen und Szenarien, in denen die Frage nach der Bedeutung der Presbyteralisierung sowohl mit Blick auf die betroffenen Pastoralreferent/inn/en als auch mit Blick auf die verantwortlichen Kirchenleitungen noch einmal gebündelt aufgegriffen und implizit eine Klärung der offenen Fragen angemahnt wird.

Die Vf. haben mit ihrer Studie ein in der und für die gegenwärtige pastorale Situation sowie für die Berufsgruppe selbst wichtiges Thema aufgegriffen und quantitative Belege für manche gefühlte oder auch schon gewusste Entwicklung vorgelegt. Leider wird die Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse in der Studie an manchen Stellen erschwert, so z. B. dadurch, dass die Zahlen derer, die bei bestimmten Antworten nicht geantwortet haben, nicht mit abgedruckt wurden, insbes. aber dadurch, dass die Validität bei den in der quantitativen Forschung als sehr „weiches" Verfahren ausgewiesenen Clusteranalysen nicht angegeben wird und die Typologien zu den Priesterbildern, v. a. aber zur Presbyteralisierung, für den Leser/die Leserin kaum hergeleitet werden, sodass weder ersichtlich ist, wie diese Typen entwickelt wurden, noch welche Items für die Clusteranalyse zusammengefasst wurden. Auch finden sich immer wieder suggestive Wertungen und Statements, so z. B. wenn die so bezeichnete Presbyteralisierung in der Schweiz auf die Finanzhoheit der Gemeinden zurückge-

führt wird (146), Pastoralreferent/inn/en als „fürstlich bezahlt" (25) und Bischöfe als „bettelarm und machtlos" (31) dargestellt werden. Hier werden sehr unvermittelt implizit normative Ansprüche formuliert, die zu Lasten einer ausgewogenen und in erster Linie analytischen Darstellung gehen. Zu bedauern ist auch, dass die aus der qualitativen Studie zitierten Interviewausschnitte fast ausschließlich der Illustration dienen und kaum in die eigentliche Analyse mit einbezogen werden, zumal eine enge Verzahnung mit der quantitativen Analyse gut möglich gewesen wäre.

Es ist das deutliche Verdienst der Studie, auf der Basis empirischer Belege auf das in der Pastoral seit Langem bestehende Problem der immer noch ungeklärten Rolle von Laientheologen und -theologinnen entschieden aufmerksam zu machen. Pastoralreferent/inn/en changieren zwischen Amt und Laienstand, zwischen eigenen Berufungsempfindungen und Vorgaben seitens der Kirchenleitungen. Nicht zuletzt angesichts sich verändernder pastoraler Bedingungen, die massive Auswirkungen auf das Zueinander der Ämter und Dienste haben werden, tut eine solche Klärung der Berufsrolle(n) not, auch im Sinne einer Wertschätzung gegenüber den Berufsgruppen.

Münster Judith Könemann

Renz, Monika: **Zeugnisse Sterbender**. Todesnähe als Wandlung und letzte Reifung. 4., überarbeitete u. durchgesehene Aufl. – Paderborn: Junfermann 2008. 223 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–87387–712–2

Monika Renz ist promovierte Psychologin und Theologin sowie Psycho- und Musiktherapeutin und leitet die Psychoonkologie am Kantonsspital St. Gallen (CH). Durch ihre therapeutische und begleitende Arbeit mit sterbenden Krebskranken und deren Angehörigen hat sie jahrelange Erfahrung mit dem Grenzbereich zwischen Leben und Tod, die sie bereits in mehreren beachtenswerten Publikationen weitergegeben hat. Ihre „Zeugnisse Sterbender" sind nun schon in vierter Auflage (Erstauflage 2000) erschienen und stellen ein bahnbrechendes Werk in der Sterbeforschung dar. Es ist sicher nicht zuviel, sie in einem Atemzug mit der ebenfalls aus der Schweiz stammenden Pionierin der Sterbeforschung, der 2004 verstorbenen Elisabeth Kübler-Ross, zu nennen. Während letztere gegen die Tabuisierung des Sterbens gekämpft und „das Sterben von der Toilette geholt" hat, setzt sich R. mit einer Verlagerung des Tabus auseinander: Mittlerweile sei zwar Sterben kein Tabuthema mehr, dafür aber seien „Ohnmacht, Leiden und Kreatürlichkeit [...] tabuisiert" (11). Demgegenüber ist es R. ein wichtiges Anliegen, in ihren sensiblen und einfühlsamen, jedoch nie aufdringlichen oder indiskreten Schilderungen der von ihr begleiteten Sterbeprozesse die unantastbare Würde der Sterbenden herauszustellen. Sie räumt auf mit dem Vorurteil, somnolente oder komatöse Sterbende, die sich selbst – scheinbar – nicht mehr mitteilen können, seien der aktiven oder passiven Kommunikation nicht mehr fähig. Aus einer Vielzahl von Beispielen weiß sie zu berichten, dass Sterbende durchaus hören und mitbekommen können, was in ihrer Umgebung geschieht, und oftmals auch reagieren können – in vielen Fällen aber nicht in der Sprache der Logik, sondern auf analoge, symbolische Weise. Denn: Sterbende interessieren „sich für die Essenz des Lebens [...], nicht aber für belanglose Alltäglichkeiten" (51).

Wie kaum jemand anderem gelingt es R., die „Sprache der Sterbenden" zu entschlüsseln und Kommunikationswege zu eröffnen, wo Angehörige oder Pflegepersonen die Kommunikation bereits aufgegeben haben. Hilfreich ist dabei, dass R.s Arbeit mehrdimensional angelegt ist: Zum einen ist Sterbebegleitung Psychotherapie und „schafft Raum für Prozesse der Nachreifung, Bewusstwerdung, Trauer, Versöhnung. Im gelingenden Fall wird die Therapie selbst zum Ort neuer Identitätsfindung." (23) Nicht weniger wichtig sind aber Prozesse im spirituellen Bereich, die sich in Einheitserfahrungen, aber auch in Erfahrungen eines Gegenübers ausdrücken – und dies auch bei Sterbenden, die zu Lebzeiten vielleicht nur wenig Affinität zum Bereich der Religion oder sogar eine bewusste Aversion gegenüber allem Kirchlich-Religiösen hatten. Weiterhin spielt der Einbezug von Angehörigen in das Geschehen der Sterbebegleitung oft eine wichtige Rolle; in vielen Fällen wird geradezu auf ein „Sorgenkind" oder eine noch ausstehende Versöhnung gewartet, bevor jemand zum Sterben bereit ist. Schließlich ist der musiktherapeutische Zugang zu nennen, der Musik als bewusstseinsfernstes Medium einsetzt, für das viele Sterbende eine große Empfänglichkeit zeigen. Im Vordergrund steht dabei die Dimension des Klangs und der Atmosphäre, während pointierte Rhythmen und Wechsel in der Dynamik eher hinderlich sind. Am Beispiel der Veränderung des Musikerlebens stellt R. „modellhaft der zunehmenden Differenzierung im vorgeburtlichen Übergang eine loslassende Differenzierung am Ausgang aus dem Leben" (60) gegenüber (59–62); das Sterben als (nicht unbedingt geradlinig verlaufender, sondern oft sprunghafter und diskontinuierlicher) Übergang zwischen zwei Welten erscheint so spiegelbildlich zum Geschehen vor, während und nach der Geburt (vgl. 77–80).

Im ersten großen Teil des Buches stellt R. das Sterben als Wandlungsprozess dar, womit dem vielfältigen und immer wieder individuell unterschiedlichen Geschehen besser Rechnung getragen wird als mit dem Phasenmodell von Kübler-Ross, das eher einen schematischen und linearen Verlauf des Sterbens insinuiert. Breiten Raum nimmt dabei das Thema ‚Angst' ein; besonders die sogenannte „Urangst" ist in der Todesnähe unausweichlich, also die Angst hinter den einzelnen konkreten Ängsten, die R. als „im Kern Angst im Gegenüber zum Numinosen" (70) bestimmt. Sie kann Angst vor dem absoluten Zuviel, dem Erdrückt- oder Verschlungenwerden, aber auch vor dem totalen Zuwenig, dem Mangel oder dem Verlorensein bedeuten. Aus der Erfahrung vieler Sterbeprozesse kann jedoch die Hoffnung vermittelt werden, dass Angst nicht das letzte ist, sondern Zustände des Friedens und der Erfüllung gefunden werden. Ebenso setzt sich R. mit den apokalyptischen Bildern auseinander, die im Erleben Sterbender auftreten können. Zwei Erfahrungsweisen des Göttlichen sind zu unterscheiden, die aber beide eine meist wohltuende Erfahrung ermöglichen: das Bild von Gott als dem würdigenden, Gerechtigkeit übenden und Verbindlichkeit schaffenden Richter (wobei dieser Richter nicht nur als äußere, sondern auch als innere Instanz erfahren wird) und das Bild von Gott als dem Barmherzigen, dem ewig Seienden, das alle Ambivalenz noch einmal umfasst. Korrespondierend sind zwei Grundkräfte des Menschen auszumachen: auf der einen Seite progressive Kräfte, die hin zum Einzelnen, zur personalen Begegnung streben, und auf der anderen Seite regressive Kräfte, die paradiesische Zustände von Harmonie, Ganzheit und Einssein erstreben.

Klar sind R.s Worte zur Euthanasie bzw. aktiven Sterbehilfe, die sie vor dem Hintergrund ihres Erfahrungsschatzes mit großer Authentizität formulieren kann: „Euthanasie einzufordern, ist Selbstbetrug" (100), da – trotz aller Not und Verzweiflung – gerade der letzte Abschnitt des Seins Erfahrungen ermöglichen kann, von denen Patienten wie Angehörige oftmals tief berührt und für die sie dankbar sind. Diesen Erfahrungen gilt es mit äußerster Ehrfurcht zu begegnen: „Aktive Sterbehilfe als Grundsatz ist Vorwegnahme, eine Demonstration von Macht an einem Ort, wo der Mensch das Fürchten verlernt hat. Euthanasie ist ein Versuch, sich dem letzten Abschnitt von Leben und dem Leiden gar nicht auszusetzen." (101)

Der zweite Teil des Buches ist von geringerem Umfang und stellt das Sterben unter der Perspektive der letzten Reifung oder Nachreifung dar. Vieles aus dem ersten Teil des Buches und auch viele der erzählten Beispiele lassen sich durchaus auch aus dieser anderen Perspektive heraus verstehen. Hier geht es darum, zum Wesentlichen vorzudringen, zur Schuldfähigkeit (nicht Schuldlosigkeit!) befreit zu werden und zu einem letzten Sinn zu gelangen. Ob dies jeweils gelingt, entzieht sich in vielen Fällen der Beobachtung von außen, da das, was im Sterben, im Moment des Übergangs geschieht, nicht mitteilbar ist und nur erahnt werden kann.

Entsprechend der analogen Kommunikationsweise der Sterbenden ist R.s Buch weniger argumentativ als erzählend aufgebaut: Etwa die Hälfte des Textes besteht aus zahlreichen kurzen Berichten aus der Arbeit der Autorin mit Sterbenden bzw. Angehörigen; das Einverständnis der Betroffenen zur Publikation wurde jeweils eingeholt und persönliche Daten verändert oder getilgt, um die Anonymität der Berichte zu gewährleisten. Die Vielzahl der erzählenden Texte macht die Aussagen R.s konkret und anschaulich, aber auch authentisch und das Buch dadurch insgesamt sehr gut lesbar. An mehreren Stellen bietet R. sogenannte „Ideenkarteien" und am Schluss die „zehn häufigsten Fragen" für Betreuungspersonen und Angehörige an, die in knapper Form Hinweise für den Umgang mit Sterbenden zusammenfassen und so Hilfe angesichts der häufig anzutreffenden Überforderung bieten. Es wird aber auch deutlich, dass gerade eine professionelle Sterbebegleitung insbes. bei schwierigen Verläufen wie etwa bei Onkologie-Patienten von großer Bedeutung ist und viel Positives bewirken kann. Die Ideenkarteien und das Buch insgesamt sind also kein „Crashkurs in Sterbebegleitung", der professionelle Hilfe und Begleitung überflüssig machen würde.

Am Schluss des Buches begibt R. sich in einer Art Anhang noch einmal auf die quantitative Ebene, indem sie Häufigkeiten bestimmter Symptome, Bilder und Reaktionsweisen analysiert, die sie im Rahmen ihrer Studie an 80 Patientinnen und Patienten erhoben hat. R. hat dabei nicht den Anspruch, allgemeingültige Aussagen zu treffen, sondern will nur Tendenzen ausmachen – auch wenn die Stichprobenanzahl bis zur vierten Auflage auf immerhin 600 zusätzlich erfasste Sterbende angewachsen ist. R. beobachtet gegenüber der Erstauflage eine Vergrößerung des Anteils derjenigen, die in eine Verweigerungshaltung gerieten (ein Drittel gegenüber vormals einem Viertel), sowie derjenigen, die Angst vor Ohnmacht und Leiden äußern (die Hälfte gegenüber vormals einem Drittel); sie vermutet dahinter eine gesellschaftliche Tendenz: „Die Auseinandersetzung mit Sterben und Todesnähe ist bewußter geworden; und doch wird der Aspekt des Leidens und auch dessen, was das Leiden transzendiert, ausgeklammert." (202)

Dieser Tendenz setzt R. in ihrem Buch und auch in ihren anderen Publikationen einen gewichtigen und von Weisheit geprägten Impuls entgegen. Damit liefert sie einen wichtigen und wesentlichen Beitrag zum Umgang mit Sterben und Tod, nicht nur für Betreuende und Angehörige von Sterbenden. Auch wer nicht in allen Punkten mit der Autorin konform geht, wird zur Auseinandersetzung mit diesem zentralen Thema menschlicher Existenz herausgefordert.

Erfurt Tobias Kläden

Höbel, Markus: **Was kommt nach dem „Drinnen"?** Gefangenenseelsorge und Strafvollzug zwischen Restriktion und Resozialisierung. – St. Ottilien: EOS 2009. 221 S. (Theologische Reihe, 90), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–8306–7367–5

In seiner Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München widmet sich Markus Höbel, selbst langjährig in der Betreuung Strafgefangener und Haftentlassener tätig, einem in pastoraler Praxis und Pastoraltheologie meist nur randständig beachteten Bereich kategorialer Seelsorge, der Gefangenenseelsorge. Diese hat heute die Aufgabe, „christlich motivierte Sorge um den Menschen in der Strafe zu üben, ohne inhaltlich und final an die Intention des Vollzuges gebunden zu sein", und darüber hinaus zu bedenken, „dass sich die angesprochene Sorge nicht nur auf die Zeit im Gefängnis beschränken darf" (13). Denn angesichts von Rückfallquoten um 80% kann die Seelsorge im Strafvollzug der Frage nicht ausweichen, wie die schwierige und von vielen Verletzungen geprägte Lebenssituation der Haftentlassenen verbessert werden kann; denn, so die Aussage vieler Strafgefangener: „Mit dem Tag der Entlassung beginnt der schlimmste Teil der Strafe." (195)

Die Überlegungen H.s konzentrieren sich jedoch nicht auf die Situation der Haftentlassenen, sondern schlagen einen großen – nicht immer konzisen – Gedankenbo-

gen, angefangen von einem Rückblick auf die Geschichte der Gefängnisseelsorge seit der Antike (Kap. 1), der ihre Umbrüche und Herausforderungen bis in die heutige Zeit nachzeichnet. So stellt sich heute für den Gefängnisseelsorger die folgende Problematik: „[…] im alten Gefängnissystem waren seine angestrebten geistlichen Bekehrungsversuche akzeptiert, während er im neuen Strafvollzug unter der Hand zum Vertreter sozialer Kontrolle durch Therapie wird und damit auch seine spezifische Identität verliert." (46) Im Blick auf die Pastoral der Gesamtkirche äußert H. den Verdacht, dass der – vielleicht gar moralisch überhöhte – Dienst der Gefängnisseelsorge Berührungsängste der Kirche abbildet: „Man stellt dem Kriminellen einen Seelsorger zur Seite, um genau dadurch Distanz zu ihm zu halten." (47) Es schließt sich eine Phänomenologie der Subkultur des Gefängnisses als Beispiel einer totalen Institution an (Kap. 2), in der besonders die Thematik von Schuld und Schuldprojektion behandelt und Merkmale dissozialer Persönlichkeitsstörungen, die im Gefängnis häufig anzutreffen sind, aufgezeigt werden. Nach einem kurzen Zwischenkap. über die extrem schwierige Aufgabe von Therapie im Strafvollzug (Kap. 3), die vor dem Hintergrund selbstdestruktiver Verhaltensweisen von Gefangenen nur als eine dialogisch orientierte „Psychotherapie des Zwischenmenschlichen" sinnvoll sein kann, erweitert sich der Fokus noch einmal auf eine Situationsanalyse von „Kirche und Religiosität in der Kultur der Moderne" (Kap. 4) und die Formulierung von Optionen zur Neubesinnung der Seelsorge zum „Wiedergewinn kollektiver Handlungsfähigkeit" (Kap. 5). Hier plädiert H. – gegen eine „übertriebene Ästhetisierungswut" (136) oder eine zu große Anlehnung an Zeitgeistiges – dafür, Kirche und Gemeinde als Wahrnehmungsschulen des Religiösen zu verstehen, die auch außerhalb der gängigen religiösen Muster aufmerksam für Unerlöstes sind. Dies mündet in die Betonung der Diakonie als wiederzuentdeckender Grunddimension kirchlichen Handelns (Kap. 6) und eine vorsichtige Option für eine Sozialpastoral im Sinne von Hermann Steinkamp, ohne dass die Schwierigkeiten der Umsetzung in der derzeitigen Gemeinde- und Pastoralstruktur verschwiegen würden. Für die Seelsorge an Strafgefangenen ist es entscheidend, so H., die Botschaft von der angebrochenen Gottesherrschaft glaubbar zu machen und damit den Menschen v. a. als Wesen, das hofft, anzusehen. Erst im letzten und knappen Kap. 7 geht es explizit um die Situation nach der Haftentlassung, die in ihren verschiedenen Problemfacetten dargestellt wird, und um eine kurze Vorstellung der intensiv-sozialpädagogischen Einzelbetreuung Jugendlicher und der Resozialisierung Strafentlassener im „Lebensraum Katzenloh" auf einem Bauernhof im Allgäu – mit einem letztlich nüchternen, zwischen Resignation und Hoffnung schwankenden Fazit hinsichtlich der messbaren Erfolge des Projekts.

Mit seinen Überlegungen legt H. keine als solche neuen Thesen vor; auch die beabsichtigte „Ausbildung einer grundsätzlichen Theorie der Seelsorge" (14) ist sicherlich ein zu hoch gegriffenes Ziel. Was seine Arbeit aber dennoch zu einem Gewinn macht, ist der Durchgang durch die angesprochenen Themen vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrungen in der Arbeit mit Strafgefangenen bzw. Haftentlassenen, die deutlich machen, dass es sich nicht um realitätsferne Überlegungen am grünen Tisch handelt, sondern um praxisgesättigte Reflexionen. Nachdrücklich wird dadurch klar, dass die Frage nach dem Umgang mit Menschen in der Strafe und nach einer wirkungsvollen und lebensdienlichen Resozialisierung ein Stachel im Fleisch der Pastoral und der Gesellschaft insgesamt bleibt.

Erfurt Tobias Kläden

Interreligiöse Beziehungen

Schäfer, Peter: **Jesus im Talmud**. Übersetzt aus dem Englischen von Barbara Schäfer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 308 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–16–149462–8

Die frühe rabbinische Literatur spricht selten von Jesus von Nazareth, und wo sie es tut, tut sie es beiläufig. In den erhaltenen Handschriften und Drucken sind diese Stellen zudem oft durch Fremd- oder Selbstzensur verstümmelt, oder es werden tarnende Umschreibungen verwendet, die die Identifizierung sehr erschweren. Umso bemerkenswerter, dass der frühere Berliner und heute Princetoner Judaist Schäfer zu diesem Thema mehr als 300 Oktavseiten gefüllt hat – die man überdies, hat man mit der Lektüre erst begonnen, kaum noch aus der Hand legen kann, so spannend sind sie geschrieben und so brisant ist ihr Gegenstand, für christliche wie jüdische Lesende gleichermaßen.

Anders als der letzte vergleichbar umfangreiche deutschsprachige Beitrag zur Sache, die 1978 erschienene Untersuchung seines einstigen Kölner Kollegen J. Maier, auf die S. immer wieder kritisch Bezug nimmt, zielt seine eigene Arbeit nicht auf eine Rekonstruktion der Überlieferungs- und Textgeschichte, sondern auf die sorgfältig herauspräparierte Bedeutung und Botschaft der analysierten Stücke. Den Bezugsrahmen bilden einerseits die politisch-historischen Gegebenheiten – für den Babylonischen Talmud das Sassanidenreich, für Mischna, Tosefta und den Jerusalemer Talmud die römische und frühbyzantinische Herrschaft in Palästina – und andererseits die christliche Evangelienliteratur, Tatians Diatessaron eingeschlossen, die sich regelmäßig als die implizite Zielscheibe rabbinischer „Gegen-Erzählungen" erweist. Auf intensive textkritische Vorarbeiten verzichtet S. keineswegs; sie schlagen sich nieder in ausgedehnten Fußnoten zu den Übersetzungen der untersuchten Passagen, die auf der Basis der jeweils sinnvollsten und am wenigsten manipulierten Lesarten erstellt sind, sowie in einer im Anhang beigegebenen, ausgesprochen hilfreichen Synopse des gesamten relevanten handschriftlichen Befunds.

Am Anfang steht die schon durch den *Alethes Logos* des Kelsos dokumentierte, gegen das Dogma von der Jungfrauengeburt gerichtete Legende von Jesu illegitimer Abstammung aus einem Ehebruch der Maria mit einem gewissen Pandera (bShab 104b, 29ff); S. sieht in diesem Namen nicht, wie andere, einfach eine spottlustige Verballhornung, sondern ein magisches Teilpalindrom von griech. *parthenos* (199). Es folgt ein Text, in dem Jesus als Negativbeispiel für einen Sohn oder Schüler erscheint, der „öffentlich seine Speise verdirbt", nach S. eine Metapher für zügelloses Sexualleben (bSan 103a, 51ff). Den Abfall Jesu vom Judentum führt der Talmud auf seine Exkommunikation und wiederholte Abweisung durch seinen Lehrer Jehoschua ben Perachja zurück, deretwegen er schließlich zum Anbeter eines Ziegelsteins geworden sei (bSan 107b, bSot 47a). Die daran anknüpfende Feststellung, er habe Zauberei getrieben, berührt sich, ebenso wie das hier gleichfalls begegnende Motiv einer Rückkehr aus ägyptischem Exil, abermals mit den von Kelsos referierten Legenden, und sie entspricht auch der Erwähnung Jesu (und des Jehoschua ben Perachja) auf verschiedenen mesopotamischen Inkantationsschalen (69ff).

Eine in mehreren Fassungen belegte Tradition über Sympathien des Tannaiten R. Elieser für judenchristliche Irrlehren gibt Anlass zu den wohl am weitesten ausgreifenden Hypothesen der Studie (bAZ 16b–17a usw., 83ff): Die angeblich von dem Rabbi goutierte jesuanische Halacha, die von einem Dirnenlohn trotz Dtn 23,19 doch wenigstens eine Latrine für den Tempel zu errichten erlaubt, versteht S. als Persiflage auf das Jesuswort von Mk 7,18–23, wonach Speise, die in den Bauch und von da in den Abtritt gelangt, nicht unrein machen kann. Die Frage eines römischen Richters, ob R. Elieser vielleicht mit anderen „zu Tisch gelegen" habe (nur in tHul 2,24), scheint auf eine Teilnahme an christlichen Agapefeiern zu zielen, über die in der Antike der stereotype Verdacht inzestuöser Ausschweifungen kursierte (vgl. 201ff). Und wenn R. Elieser seine Verirrungen reumütig mit Worten aus Prv 5,8 kommentiert, die sich dort auf den Umgang mit der fremden Verführerin beziehen (*„Halte deinen Weg fern von ihr"*), so könne auch darin ein Hinweis auf sexuelle Promiskuität liegen. Der Erzähler unterstelle, dass der Rabbi „tatsächlich angeklagt war, Mitglied einer verbotenen (orgiastischen) Sekte zu sein", und dass er, indem er sich „mit einer Prostituierten einließ, die die Tempelabgabe aus ihrem durch Prostitution verdienten Geld bezahlte, gegen Jesu (und seine eigene) Halacha verstieß" (94). Für historisch hält S. die Erzählung selbstverständlich nicht, ihr offenkundig fiktionaler Charakter lässt ihn aber nach den realen Erfahrungen fragen, denen sie entspringt (95f). Es sind nach seiner Einschätzung zum einen eine bestimmte Wahrnehmung des aufkommenden Christentums und zum anderen die Bedrohung, die von dem Autoritätsanspruch eines Gelehrten wie R. Elieser für die bewährten Spielregeln des rabbinischen Diskurses ausgeht (vgl. bBM 59b).

Die tödlich endende Geschichte von einer durch rabbinisches Veto verhinderten Heilung „im Namen von Jesus, Sohn des Pantera", die das nächste Kap. behandelt, zeigt eindrücklich, dass der synkretistische Glaube an die magische Kraft des Jesusnamens, wie er durch Zauberpapyri, Inkantationsschalen und auch schon im NT bezeugt ist, bis in rabbinische Kreise hinein geteilt wurde (yAZ 2,2/12 parr., 105ff). Mit der Überlieferung von der Verurteilung und Steinigung Jesu und der Aufhängung seines Leichnams gemäß dem Recht der Mischna übernimmt die rabbinische Tradition bewusst die Verantwortung für seinen Tod, den sie als verdiente Strafe für seine Zauberei und Volksverführung betrachtet (bSan 43a, 129ff). Von Jesu Jüngern nennt der Talmud fünf, deren Namen allerdings von den Jüngerlisten der Evangelien markant abweichen; es handelt sich nach S. um Symbolnamen, die verschiedene Schlüsselmotive neutestamentlicher Christologie anklingen lassen: die Klage des scheinbar von Gott Verlassenen, seine Unschuld, den Messias- und den Gottessohntitel und den Sühnopfergedanken. Das alles wird auch mit passenden Schriftzitaten belegt, was die Jünger aber nicht vor der Verurteilung zum Tode bewahrt (bSan 43a–b, 153ff). Den Schluss der Reihe bildet ein Gegenentwurf zur christlichen Osterbotschaft: Der Proselyt Onqelos beschwört Jesus aus der Hölle herauf und erfährt von ihm, dass er dort in kochenden Exkrementen gestraft werde; damit könnte, so S., nochmals auf das Logion über die menschlichen Ausscheidungen in Mk 7,18ff angespielt sein, vielleicht aber auch in parodistischer Verdrehung auf die christliche Mahlfeier, bei der nach Joh 7,53–58 Jesu Leib und Blut genossen werden (bGit 56b–57a, S. 167ff).

Das Schlusskap. (191ff) stellt zusammenfassend heraus, welch große Rolle in der rabbinischen Polemik die Vorwürfe der exzessiven Sexualität, der Magie und des Götzendienstes spielen, und fragt dann weiter nach den Gründen für die so spürbar unterschiedliche Ausprägung dieser Polemik im Babylonischen Talmud auf der einen und den Schriften des palästinischen Judentums auf der anderen Seite: Hatte letzteres v. a. das Judenchristentum, eine geistig gefährlich eng verwandte Konkurrenzbewegung, im Blick, so interessierten sich die babylonischen Rabbinen im Wesentlichen nur für den jüdischen Begründer des Christentums, das ansonsten für sie eine Fremdreligion neben anderen war. Dass im Jerusalemer Talmud die Polemik überdies deutlich zurückhaltender ausfällt als im Babylonischen, erklärt sich als Folge der konstantinischen Wende; unter den Sassaniden dagegen, die dazu neigten, die Christen als potentielle Kollaborateure Roms zu verdächtigen (und sie zeitweise grausam verfolgten), brauchte das Judentum keine politischen Rücksichten zu nehmen. So kommt es, dass wir hier „zum ersten Mal in der Geschichte" auf Juden treffen, „die, statt in die Defensive zu gehen, ihre Stimme erheben und sich gegen das wehren, was bald die ewig gültige Botschaft der triumphierenden Kirche werden sollte" (151f).

Die Einsicht, dass nach dem kühnen „Gegen-Evangelium" dieser Rabbinen „das, was ihre jüdischen Glaubensgenossen mit diesem Jesus gemacht hatten, richtig war: daß er den Tod verdiente, weil er ein Gotteslästerer war" (259f), klingt erschreckend. Aber wenn sie zutrifft, sollte man sie neben der grauenvollen Wirkungsgeschichte von Mt 27,25, die dem europäischen Leser hier unvermeidlich in den Sinn kommt, freilich auch eingedenk der Marginalität einer solchen talmudischen Äußerung, in der gebotenen wissenschaftlichen Nüchternheit wohl stehen lassen.

Dass manche der von S. vorgeschlagenen Interpretationen im Bereich der Konjektur verbleiben, kann bei einem solchen Gegenstand nicht verwundern. S. räumt das auch freimütig ein; bei der Erklärung jener unappetitlichen Höllenstrafe Jesu etwa schreibt er, es bleibe ihm hier „nichts

als zu spekulieren", was er denn auch tun wolle (183). Doch gereicht dieses gelegentliche spekulative Moment seinen Ergebnissen keineswegs zum Schaden. Im Gegenteil, gerade auch das, was zu Zweifel und Widerspruch reizt, zwingt hier zum Mitdenken und trägt damit – ebenso wie der weitgehende Verzicht auf Erörterungen neutestamentlicher und patristischer Spezialprobleme – nicht unwesentlich zur Lesbarkeit dieses faszinierenden Buches bei. Dass der Verlag nur zwei Jahre nach der Veröffentlichung dieser deutschen Fassung bereits eine Neuauflage (mit einem auf verschiedene kritische Reaktionen eingehenden Nachwort) auf den Markt gebracht hat, spricht im Übrigen deutlich genug.

Marburg Friedrich Avemarie

Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung. Griechisch-deutsche Textausgabe, hg. v. Karl Förstel. – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. 128 S. (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca, 7), brosch. € 36,00 ISBN: 978–3–447–05904–6

Der Bd. enthält den 921/922 im Auftrag von Kaiser Romanos I. verfassten Antwortbrief des Arethas von Kaisareia (um 860–944) an den Emir von Damaskus, das 28. und letzte Kap. der dem Kaiser Alexios I. gewidmeten *Panoplia dogmatika* des Euthymios Zigabenos († nach 1118), das sich mit dem Islam befasst, sowie Fragmente der griechischen Koranübersetzung aus den Werken des Johannes von Damaskus (um 650 – vor 754), Niketas von Byzanz (um 870 – nach 946) und Zigabenos wie auch aus dem sog. Exorzismus. Die Koranfragmente sind sowohl im Kontext ihrer Zitation als auch in ihrer Stellung im Originaltext belegt und kommentiert. Die Ausgabe ist mit einer Einleitung, Anmerkungen und einem Index der bei Arethas und Euthymios erwähnten Namen ausgestattet. Die Texte sind kritisch neu ediert, die deutsche Übersetzung ist, soweit ich das beurteilen kann, korrekt und dem geschichtlichen Sprachzusammenhang der Textentstehung entsprechend. Durch seine präzise Arbeit an der neuen Edition der Texte samt der Fragmentsammlung und insbes. durch die deutsche Übersetzung hat Karl Förstel einen wertvollen Beitrag zum Forschungsstand der modernen Byzantinistik geleistet.

Es sind allerdings auch einige Fragen an die Ausgabe (oder vielmehr an den Hg.) zu stellen, die meiner Meinung nach symptomatische Züge der heutigen Forschung betreffen.

Zunächst ist anzumerken, dass die Kriterien der Textauswahl nicht erklärt werden. In seiner knappen und fachlich zugespitzten Einleitung gibt F. keine Begründung, warum er gerade diese Quellen zur Präsentation in einem Bd. ausgesucht und aus welchem Grund er sie gegenüber anderen dem Islam gewidmeten griechischsprachigen Schriften aus der eigentlich byzantinischen Zeit bevorzugt hat. Auf diese Frage liegt eine überzeugende Antwort nahe: Der Liste der in der Series Graeca des *Corpus Islamo-Christianum* hg. Bücher ist nämlich zu entnehmen, dass die Schriften zum Islam von Johannes von Damaskus, Theodor Abu Qurra (750–825) und Niketas von Byzanz bereits publiziert sind. Zu berücksichtigen sind auch die in dieser Reihe erschienenen Werke von Johannes Kantakuzenos (1292–1383), Manuel II. Palaiologos (1350–1425) und Georgios von Trapezunt (1395–1473/3) über dasselbe Thema. Durch die vorliegende Ausgabe wird die Lücke zwischen dem 10. und 13. Jh. in der ohnehin spärlichen Schriftproduktion der Byzantiner zu dieser Problematik gewissermaßen geschlossen. Gerade vor diesem Horizont sind einige Sachverhalte unkommentiert geblieben.

Zunächst sind die erheblichen Unterschiede in den sonst häufig aggressiven Schriften bemerkenswert. Es lohnt sich in diesem Zusammenhang noch, auf den generellen Mangel an Diskussionen über die Religion aufmerksam zu machen, der vor dem Hintergrund der jahrhundertelangen Begegnung überraschen kann. Nicht zuletzt sollte man die besondere Art des Religionsdialogs nicht übersehen, wobei zu bemerken ist, dass sowohl im Oströmischen als auch im Osmanischen Reich keine gegenseitigen Einflüsse zwischen Islam und Christentum im Bereich der Hochkultur (im Unterschied zur Alltagskultur) festzustellen sind. Darüber sagt uns der Hg. so gut wie nichts.

Anfänglich fällt auf, dass, von der Ausführlichkeit der Auslegung und dem häufigeren Heranziehen von Koranzitaten abgesehen, beide Autoren nicht vom Themenbereich der Islamkritik bei Johannes von Damaskus (*De haeresibus*, 101, PG 94, 764A–773A) abweichen. Es gibt zumindest einen bemerkenswerten Unterschied. Während Johannes nur beiläufig in einem Satz im Zusammenhang mit Christus die theologische Problematik schlechthin, die Trinitätsfrage, berührt, nimmt die Erklärung dieser Frage bei Arethas im Vergleich dazu mehr Raum ein (Zeilen 89–137). Zigabenos widmet seinerseits dem Thema (im Verhältnis zum Umfang der Schriften) relativ wenig Aufmerksamkeit (4, Zeilen 89–125). Er behandelt es (wie auch Johannes und Arethas) im Zusammenhang mit der Göttlichkeit Christi, wobei er bereits in der Polemik ritualisierte allgemeine Formulierungen gebraucht.

Eine Erklärung dieses Umstands kann die geschichtliche Situation der Autoren sein. Während Johannes in unmittelbarem Kontakt mit der islamischen Kultur lebt, ist für Arethas der aktuelle Kontakt, geschweige denn das Zusammenleben mit Angehörigen des Islam eine höchst unwahrscheinliche Hypothese. Ganz anders ist die Lebenssituation des Zigabenos. Die Osmanen haben bereits fast ganz Kleinasien besetzt und dringen immer weiter vor. Es ist also feststellbar, dass die eigentlichen Inhalte des Mysteriums zugunsten von Fragestellungen der Oikonomia umso weniger zur Sprache kommen, je enger der Kontakt zwischen den vom Islam bzw. vom Christentum geprägten Kulturen ist.

Selbst die Art der Debatte in diesem Bereich erweist den mangelnden Willen, einen positiven Dialog zu führen oder gar Verständnis oder Respekt für die Glaubensgrundlagen des Anderen zu erlangen. Die griechischsprachigen christlichen Autoren streben nur danach, die Korrektheit ihrer Glaubenslehre grundsätzlich im Bereich der Oikonomia zu erweisen und die entsprechenden Nachweise für die verheerenden Konsequenzen der anderen Glaubenslehre im Bereich des Gesellschaftlichen und Ethischen zu erbringen.

Gerade dieser Umstand wird in der Auswahl, Umarbeitung und Interpretation der Koranzitate sichtbar. Sie sind in ihrer Mehrheit, wie F. anschaulich zeigt, erst nach bewussten Fehldeutungen und Fälschungen in Gebrauch genommen. Dieses Herangehen soll schon für die 1981 von Erich Trapp vermutete byzantinische Koranübersetzung charakteristisch gewesen sein. Damit wird kein Dialog – geschweige denn ein echter – zwischen beiden Religionen erzielt.

Die Erklärung ergibt sich aus dem (im Vergleich zum westlichen) ganz anderen Verständnis für die öffentliche Präsenz des Religiösen und Interreligiösen im Osten. Dieser Punkt wird umso wichtiger in der Perspektive der weiteren Verwendung dieser und ähnlicher Ausgaben. Wie Reinhold F. Glei, der Hg. der Reihe, in seinem Vorwort (8) bemerkt, werden sowohl die Reihe wie auch das ganze *Corpus Islamo-Christianum* mit seinen drei *series* heutzutage als für Politik und Öffentlichkeit im Hinblick auf das christlich-islamische Verhältnis relevant betrachtet.

Die westliche Einstellung deutet die Öffentlichkeit als einen diskursiven Ort, wo normative Positionen, auch im Bereich des religiösen Diskurses, zu erkämpfen sind – so etwa J. Habermas und J. Casanova –, weswegen auf einer „deprivatization of religion" bzw. auf „public religions" bestanden wird. Ganz im Gegensatz dazu wird im Osten im Laufe des über zehn Jahrhunderte dauernden Zusammenlebens von Islam, Christentum und Judentum das religiöse Geheimnis des jeweils Anderen durch Schweigen geachtet. Damit ist nicht gesagt, dass das Religiöse keine Rolle für die Formierung der Normen der Öffentlichkeit spielte.

Genau betrachtet wird sowohl die persönliche als auch die kollektive Identität durch die „geistliche Erfahrung" bzw. die „geistliche Evidenz" gebildet. Das dominierende Geistliche, das als ein radikales und beziehungsloses „Inniges" zu erfassen ist, setzt alle anderen Bereiche als „äußerliche". Sie alle bilden das „Andere", das als die Gesamtheit der natürlichen und sozialen Möglichkeitsbedingungen betrachtet wird, in denen das „Innige" sich verwirklicht.

Der Alltagsaustausch, das konfliktlose und friedliche Zusammenleben und die gegenseitige Toleranz gründen nicht auf Kenntnis und Kommentieren der religiösen Werte des jeweils Anderen, sondern gerade umgekehrt auf dem respektvollen und nicht aggressiven Distanzieren und Differenzieren davon, auf dem Definieren des Eigenen durch das Anderssein des Anderen. Die Basis, auf der eine so gestaltete Solidaritätsöffentlichkeit gebaut werden kann, ist nicht die Kommunikation, sondern gerade der Mangel an Kommunikation über den geistlichen Kern des Anderen – das Schweigen, die Absage an Sanktionen gegen sein „Geistliches" und „Internes". Die christlichen und muslimischen Nachbarn werden einander nach wie vor Ostereier und Baklava schenken, ohne allerdings ausführlich nach dem religiösen Sinn dieser Feiertagsspeisen zu fragen.

Eindringliches Interesse und kritische Verständigungsversuche würden im Gegenteil die Aggressivität des Anderen erwecken und zur Offensive provozieren, wie übrigens auch unsere Texte zeigen. Das Einhalten und das Respektieren der Undurchlässigkeit der eigentlich theologischen Anlage der jeweils anderen Kultur haben im Übrigen zum weitgehenden Ausbleiben von religiösen Kriegen in diesem Raum beigetragen, obschon z. B. die Kriege zwischen den politischen Eliten im früheren Jugoslawien von ihren Anstiftern dem Westen und dem Osten gerade unter diesem Etikett verkauft wurden.

Nein, unsere Texte können kaum „als Baustein für einen Dialog der Religionen gelten", sie können nicht einem „vertieften gegenseitigen Verständnis und Respekt auf den unterschiedlichen Wegen zum Heil dienen", wie Reinhard Kirste in einer Rezension über diesen Bd. meint. Sie sind aber eine achtenswerte Grundlage für die geschichtliche Erforschung einer sich von der westeuropäischen unterscheidenden und doch produktiven Öffentlichkeitsstruktur.

Sofia Georgi Kapriev

Schäfer, Heinrich Wilhelm: **Kampf der Fundamentalismen.** Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne. – Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen 2008. 252 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–458–71017–2

Das Thema des religiösen Fundamentalismus hat weiterhin Konjunktur. Die aktuellen globalpolitischen Auseinandersetzungen um religiös motivierte Gewaltformen und v. a. die mediale Aufmerksamkeit, die religiösen Extremismen nach wie vor zukommt, sorgen auch im akademischen Betrieb dafür, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit den unter dem Begriff des Fundamentalismus zusammengefassten Bewegungen und Organisationen stetig fortgesetzt oder sogar noch intensiviert wird. Das Re-

sultat ist eine seit den 1980er Jahren, insbes. aber seit dem Ende des Kalten Krieges ständig wachsende Fülle an Publikationen dazu, die sowohl aus eher allgemein gehaltenen, theoretisch orientierten Arbeiten als auch aus empirisch fundierten Fallbeispielen einzelner Gruppen oder auch Individuen besteht. Wer sich also entscheidet, dieser Fülle ein weiteres Buch zu diesem Thema hinzuzufügen, tut gut daran, mit der Frage zu beginnen, was angesichts des bereits Gesagten bzw. Geschriebenen noch gesagt werden kann und soll.

Heinrich Wilhelm Schäfer fügt dieser breit etablierten Diskussion nun einen „Kampf der Fundamentalismen" hinzu, der aus seiner Sicht durchaus wörtlich zu verstehen ist. Angelehnt an Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen", der sich seit seiner Publikation zu einem „politikbestimmenden Paradigma" entwickelt hat (12), basiert nach S. sowohl das Selbstverständnis fundamentalistischer Gruppen als auch das Profil ihrer direkten Auseinandersetzung untereinander auf einem analogen Muster, das dazu dient, die eigene gesellschaftliche und politische Etablierung über politische Konfrontation zu erzielen. Wie in vielen anderen Studien zuvor ist dieser Bezug auf Huntington der Einstieg in eine nähere Betrachtung der Weltanschauungen und religiös-sozialen Praktiken extremistischer Gruppierungen, die in diesem Fall ihren Ursprung im Christentum und im Islam haben. Vorweggenommen werden sollte, dass das vorliegende Buch die Frage danach, was zu religiösem Fundamentalismus noch zu sagen ist, eher in Nuancen beantwortet als in einem gänzlich neuen Ansatz oder einer neuartigen Perspektive. S. verschiebt bestimmte, bereits bekannte Aspekte der Interpretation, setzt Akzente teilweise neu und ergänzt seine Analyse durch die allzu berechtigte Frage, was die Rolle Europas in der politischen Bewältigung der mit religiösem Fundamentalismus verbundenen Herausforderungen sein könnte. Das Anliegen des Buches ist dabei insgesamt durchaus politisch: „Um die Spielräume der Freiheit, des Zusammenlebens und der Kooperation offenzuhalten, ist es nützlich, die Logik der Fundamentalisten zu begreifen und ihren Strategien den Boden zu entziehen." (12) Es geht also darum, aus der Perspektive eines „liberal denkenden Menschen" (ebd.) die Möglichkeiten toleranten und kooperativen Handelns v. a. angesichts wachsender Fremdheit, die immer mehr Menschen direkt betrifft, zu sichern, indem sowohl die Ideologie als auch die Strategie religiöser Fundamentalismen verstanden und widerlegt werden. Dem „Kampf der Fundamentalismen", der die Konflikte zwischen den damit bezeichneten Gruppen meint, entspricht also ein in diesem Fall intellektueller Kampf mit den Fundamentalismen, der die Bedingungen der Möglichkeit offener und toleranter Begegnung zwischen Fremdem auch politisch verbessern soll.

Nach meiner Lesart besteht das Buch aus drei Teilen – das Inhaltsverzeichnis nennt insgesamt fünf; für eine Zusammenschau der Argumente sind aber v. a. drei Blöcke sichtbar. Der erste Teil klärt S.s „Prämissen" für eine detaillierte Diskussion des Themas, die er insbes. über eine Beschäftigung mit dem Begriff der Moderne gewinnt. Der zweite Teil besteht aus den Überblicksdarstellungen fundamentalistischer Politik und Organisation in den beiden von S. gewählten Religionen, dem Islam einerseits und den protestantischen Milieus in den USA andererseits. Ein kurzer Abschnitt im Anschluss an diese Fallbeispiele mit dem Titel „Kampfzone und Alarm" diskutiert globale Probleme der Machtverteilung und Ressourcenaufteilung und leitet schließlich zum letzten Kap. über, das die Rolle Europas angesichts dieser globalen Konfrontationen thematisiert. S. zieht dafür v. a. die spezifischen historischen Erfahrungen des Kontinents heran, die ihn zu dem Optimismus veranlassen, dass Europa eine Vermittlungsrolle in einem globalen Konflikt zwischen den USA und „islamischen Akteuren" zukomme: „Es ist Ansprechpartner in verfahrenen Konflikten; militärischer Alliierter zwar, aber unwilliger Krieger; oft den entscheidenden Schritt langsam genug, dann mal wieder zu langsam; fast nie zu schnell; mitunter sich uneinig über seine Strategien, kurz: schwer berechenbar für Menschen mit ewigen Wahrheiten, fertigen Urteilen und schnellen Dominanzstrategien." (198)

Zunächst zu den Prämissen. Der soziologisch geschulte Theologe S. schlägt einen „strikt formalen Begriff des religiösen Fundamentalismus" vor, der ihm hilft, die Begriffsschärfe insgesamt zu erhöhen und damit eine politisch und ideologisch derart aufgeladene Bezeichnung für den wissenschaftlichen Diskurs quasi zu retten. Die Notwendigkeit dafür (man könnte ja als Alternative den Begriff überhaupt aus der Wissenschaft verbannen)[1] ergibt sich für S. aus der einfachen praktischen Tatsache, dass der Begriff nun einmal existiert und politisch so vehement präsent ist, dass Klarstellungen und Schärfungen diesbezüglich geradezu notwendig erscheinen.[2] Unter Fundamentalismus werden hier solche Bewegungen verstanden, „die (1) religiöse Überzeugungen (irgendwelcher Glaubensinhalte) absolut setzen und (2) daraus eine gesellschaftliche Dominanzstrategie ableiten, die das private und öffentliche Leben dem Diktat ihrer religiösen Überzeugungen zu unterwerfen sucht. Der Kontext (3) für eine solche Strategie ist die grundlegende Politisierung aller Lebensbereiche in Modernisierungsprozessen." (18) Die einzelnen Bestandteile dieser Definition sind für sich genommen weder neu noch überraschend. S. bezieht sich insbes. auf S. N. Eisenstadt, wenn er den Bezug zur Moderne und zu gesellschaftlicher Dominanz, also den umfassenden Gestaltungsanspruch moderner Machbarkeitsideologien, betont. Interessant sind aber v. a. zwei Aspekte: die zusätzliche Bemerkung in Klammer („irgendwelcher Glaubensinhalte"), die die Definition prinzipiell offenhält für sämtliche Formen religiös-ideologischer Abschließung, auch jene, die nicht aus dem Christentum oder dem Islam kommen – etwa im Hinblick auf Südasien eine wesentliche Eigenschaft. Man könnte S. ansonsten unterstellen, durch die Auswahl seiner Fallstudien (Islam und Christentum) implizit eine Verbindung zwischen Fundamentalismus und der Dogmatik dieser Religionen herzustellen, was er sinnvollerweise nicht tut. Und zweitens sind es die Züge des Dominanzstrebens, die weltflüchtige Formen religiösen Traditionalismus' aus der Definition ausschließen. Damit sind wir beim Begriff der Moderne. Die versuchte Klärung des Fundamentalismusbegriffes anhand einer Debatte um die Moderne ist ein gängiges Argumentationsschema, das auch S. anleitet. Die mittlerweile klassische Charakterisierung von Fundamentalismus als eine Art „modernen Anti-Modernismus", i. e. als hoch selektiven Umgang mit modernen Ideen und Lebenspraktiken, konkretisiert S. durch den Hinweis, dass das Zentrale an diesem Wesenszug nicht die Offenheit dieser Bewegungen für moderne Technik ist (was meines Wissens in dieser Exklusivität aber auch niemand behauptet hat), sondern die auch von fundamentalistischen Bewegungen akzeptierte und forcierte „grundlegende Politisierung aller gesellschaftlichen Verhältnisse" (21). Neben diesem gemeinsamen Nenner moderner Praktiken skizziert S. aber v. a. im Hinblick auf seine Darstellungen christlicher und islamischer Fundamentalismen eine „Differenztheorie von Moderne", eine Pluralität der Modernen, die sich aus den „in verschiedenen Regionen der Welt sehr unterschiedliche[n] kulturelle[n] und soziale[n] Formen der Verarbeitung dieser Impulse" (der westlichen Moderne, CS) ergibt (28). S. kann damit sowohl für die islamische Welt als auch für die USA historische Kontinuitäten und Erfahrungen wie den Kolonialismus, ungleiche Machtverteilungen im aktuellen Weltsystem, Formen der kollektiven und individuellen Entmündigung sowie ökonomischer Deprivation in seine Debatte fundamentalistischer Praxis einweben und als Motivhorizont erschließen.

Ich möchte ein Teilargument S.s etwas näher betrachten, das mir als der interessanteste Teil des Buches insgesamt erscheint. Wie oben erwähnt, sind die Darstellungen und auch Erklärungsansätze zur Konjunktur fundamentalistischer Bewegungen in den USA und im islamischen Raum gut lesbar, beziehen historische und aktuelle Erfahrungen der Bedrohung, Unterwerfung und des aggressiven Hegemonialstrebens mit ein und illustrieren zudem die Verwiesenheit der unterschiedlichen Fundamentalismen aufeinander, die sich gegenseitig als Selbstlegitimation brauchen. Interessant ist aber v. a., dass S. in Europa „ausgezeichnete Voraussetzungen" vermutet, „den Dialog und die Kooperation der Kulturen zu fördern" (231). In einem schemenhaften Konflikt zwischen den USA und der islamischen Welt verortet S. Europa nicht nur geographisch, sondern auch ideell in der Mitte, eine Position, die eine Vermittlungsrolle möglich mache. Die konkreten Voraussetzungen bzw. die Inhalte dafür sind eine „entspannte Säkularität", die Staat und religiöse Organisationsformen miteinander koordiniert (198), im Gegensatz zu „programmatischem Säkularismus" (ebd.), sowie eine „hermeneutisch-pluralistische" Denktradition (207), die auf der Anerkennung der Legitimität verschiedener Rationalitäten basiert und u. a. in der postmodernen Philosophie sichtbar wurde. Diese Wahrnehmung Europas entsteht beim Autor v. a. durch eine Kontrastierung selektiver Aspekte europäischer Geistesgeschichte mit realen Zügen der US-Gesellschaft sowie aktuellen Veränderungen in islamischen Gesellschaften.

Die Zuversicht gegenüber einer möglichen Vermittlerrolle Europas entsteht durch einen Vergleich zweier ungleicher Facetten, den realen, politisch im Moment dominanten Strömungen mit fundamentalistischen Zügen auf der einen Seite und ausgewählten normativen Ideen der Geistesgeschichte Europas auf der anderen. Die realen Verhältnisse sowohl innerhalb Europas als auch in Bezug auf die Rolle Europas in der Welt, insbes. in postkolonialen Staaten, sehen völlig anders aus. Die Terroranschläge im Juli 2005 in London waren in sozialer Hinsicht ein genuines Phänomen der britischen Gesellschaft. Die Formen der sozialen und rassistischen Diskriminierung nicht nur muslimischer Minderheiten sind eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung derartiger Gewaltpotentiale. In praktisch ganz Europa finden sich muslimische Bevölkerungsgruppen mit Migrationshintergrund über Generationen hinweg auf den niedrigsten sozialen und ökonomischen Positionen. In Zentraleuropa ist der Zugang zu höherer Bildung in diesen Milieus ein wesentliches Problem in der Bewältigung gesellschaftlicher Integration. In all diesen Bereichen sind die USA wesentlich erfolgreicher als etwa Frankreich oder Großbritannien. Von einer realen, also auch sozial und ökonomisch nachvollziehbaren „entspannten Säkularität" kann keine Rede sein, da innerhalb Europas die Diskriminierung religiös definierter Gruppierungen kein ideelles Problem darstellt, sondern gesellschaftliche Wirklichkeit ist. Die gleiche Entzauberung Europas offenbart sich durch einen Blick außerhalb seiner Grenzen, insbes. im Süden. Eine Vermittlerrolle der Europäer ist alleine schon deshalb nicht möglich, weil sie angesichts des historischen und gegenwärtigen realpolitischen Verhaltens nicht erwünscht ist. Die aktuellen Kriege in Afghanistan und im Irak sind in der Wahrnehmung vieler (nicht nur fundamentalistischer) Beobachter im Süden ebenso europäische Kriege und stehen in einer unsäglichen Tradition imperialistischer Machtpolitik, die jegliche produktive, vermittelnde Rolle der Europäer unter Hegemonieverdacht stellt und daher unmöglich macht. S. tut in seiner Darstellung so, als wäre Europa in all den Machtstrukturen und historischen wie gegenwärtigen Imperialismen, die

[1] So etwa Dieter Senghaas, Schluss mit der Fundamentalismus-Debatte! Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 2 (1995), 180–191.

[2] Ähnlich argumentiert etwa Martin Riesebrodt, Was ist „religiöser Fundamentalismus", in: Clemens Six / Martin Riesebrodt / Siegfried Hass (Hg.), Religiöser Fundamentalismus: Vom Kolonialismus zur Globalisierung. – Wien u. a.: Studienverlag 2004, 13–32, hier 13.

er zu Recht in Bezug auf die USA anführt, eine Art Zuschauer der Weltpolitik, der nur darauf wartet, gute Ideen aus dem emanzipatorischen Schatz der Aufklärung beizusteuern. Wer sich länger in Asien irgendwo zwischen Istanbul, Delhi und Jakarta aufhält, hört immer wieder die gleiche Zurückweisung scheinbar gut gemeinter europäischer Interventionen im Namen der „Menschenrechte", für die Europa aus historisch nachvollziehbaren Gründen keine politische Glaubwürdigkeit mehr besitzt.

S.s Abhandlung über den „Kampf der Fundamentalismen" erschließt weder in seinen Prämissen noch in den Fallbeispielen neues Terrain. Die gewählten theoretischen Grundlagen basieren im Wesentlichen auf Ideen und Annahmen, die bereits seit den 1970er Jahren diskutiert werden, auch wenn der Autor eigene Schwerpunktsetzungen vornimmt. Interessant und relevant sind aber v. a. die von ihm aufgeworfene Frage der Bedeutung internationaler Machtbeziehungen und jene nach der (möglichen) Rolle Europas, die aber durch eine Diskussion der historischen und aktuellen Verfasstheit Europas ergänzt werden müsste. S.s Skizzen zu Europa nehmen aber einen Problembereich wieder auf[3], der angesichts der aktuellen innereuropäischen und globalpolitischen Probleme eher noch an Bedeutung gewinnen wird.

Bern Clemens Six

Rötting, Martin: **Interreligiöse Spiritualität**. Verantwortungsvoller Umgang der Religionen. – St. Ottilien: EOS 2008. 146 S., kt € 12,80 ISBN: 978–3–8306–7331–6

Auf der Titelseite dieses Taschenbuchs regt ein ansprechendes Foto zum Nachdenken an: Ein ultra-orthodoxer Jude mit schwarzem Hut und Schläfenlocken, ein buddhistischer Mönch in orange-rotem Gewand und ein muslimischer Gelehrter mit Bart und seiner typischen Kopfbedeckung sind in ein gemeinsames Gespräch vertieft. Sie wirken entspannt und zugleich engagiert. Sie sind einander nahe und persönlich vertraut, und sie beschäftigen sich mit gemeinsamen Themen: Auf dem Tisch in der Mitte liegen mehrere Zeitungen, über deren Inhalte sie augenscheinlich diskutieren. Aber dies ist kein gewöhnlicher Tisch und erst recht kein Konferenztisch, sondern es ist ein Küchentisch mit rot-weiß kariertem Tischtuch, auf dem ein gemütliches Frühstück bereitsteht. Ein katholischer Priester mit Soutane und karmesinrotem Pileolus auf dem Kopf schenkt gerade eine Tasse Tee nach. Dieser Anblick irritiert: Der Priester bedient die anderen – und nimmt dadurch zugleich eine hervorgehobene Stellung ein; nicht nur durch seine zentrale Position im Bild und durch seine überragende Größe, sondern auch dadurch, dass er dem regen Austausch schweigend und wie abgewandt beiwohnt, keinen Blickkontakt mit den Anderen hält. Das Austeilen des Tees weckt Assoziationen an die Spendung der Sakramente – wird hier die inklusivistische Religionstheologie der katholischen Kirche, gar eine Einladung zur Rückkehr in ihren Schoß bildhaft propagiert?

Beschäftigt man sich mit dem Inhalt des Buches, so erhält man über die religionstheologische Position seines Vf.s keine eindeutige Auskunft. Dies ist auch nicht die Absicht dieses anregenden Bändchens, sondern es geht (wie der Titel besagt) um die Einladung zu einer interreligiösen Spiritualität. Der Autor geht dabei von dem paulinischen Schriftwort aus: „Ich bin allen alles geworden, damit ich auf diese Weise einige errette." (1 Kor 9,22) Von dem missionarischen Impetus dieser Aussage sieht Rötting ab, stattdessen versucht er, hieraus ein Ethos der Dialogfähigkeit zu entwickeln und dieses aus dem innerchristlichen Bereich auf die interreligiösen Beziehungen zu übertragen. Wo nötig, möchte R. die ntl. Grundlagen auch weiterentwickeln und über sie hinausgehen (7). Dabei geht er nicht systematisch vor, sondern die Anlage seines Buches ist auf die *Praxis* und auf die *Spiritualität* ausgerichtet. Sein Anliegen ist geradezu seelsorglicher Art: „Dieses Büchlein versteht sich als ein Versuch, auf die Not, in der wir stecken, aus der Praxis heraus zu antworten." (15) Es geht darum, wie Christen angesichts der Globalisierung unserer Gesellschaft und der Pluralität von Religionen ein positives Verhältnis zu dieser Vielfalt entwickeln können – und dabei zugleich ihrer eigenen Tradition treu bleiben (vgl. 16). Dabei ist nicht in erster Linie die theoretische Diskussion über kontroverstheologische Themen im Blick, sondern die Frage, inwieweit die eigene Spiritualität durch interreligiöses Lernen bereichert werden kann. Zweifellos beinhaltet dies auch eine politische Dimension im Sinne von Völkerverständigung und Friedensbildung – und ist damit im Hinblick auf die Konflikte in Afghanistan, Irak und andernorts weltweit aktuell.

Entsprechend seinem Anliegen berichtet der Autor ganz *persönlich* von seinen Erfahrungen, und die Auswahl der Religionen, mit denen er sich beschäftigt, ist *subjektiv* und biographisch bedingt. R. bietet v. a. eine Auseinandersetzung mit Buddhismus, Islam und Judentum (und begründet dies durch die Stichworte „Freundschaft", „Nachbarschaft" und „Erbschaft"). Das Gespräch mit dem Buddhismus nimmt dabei bei Weitem den größten Raum ein, was sich aus dem Werdegang des Autors erklärt: R. ist Religionspädagoge und Religionswissenschaftler und ist als Religionslehrer sowie als Gemeindereferent tätig. Mehrere Studienaufenthalte in Südkorea haben ihn mit der Praxis des Zen-Buddhismus vertraut gemacht. Er ist Sekretär des *European Network of Buddhist Christian Studies* und Mitbegründer des Instituts OCCURSO für interreligiöse und interkulturelle Begegnung.

In einem ersten Teil bietet R. eine Einführung zum Thema „Interreligiöse Spiritualität". Er klärt über die Bedeutung von Spiritualität in den einzelnen Religionen auf und begründet, inwiefern sie das *„inter"* ist, welches einen Dialog zwischen den Religionen ermöglicht. Nach dieser Grundlegung beschäftigt er sich mit der Frage, wie eine interreligiöse Spiritualität erworben werden kann: Interreligiöses Lernen vollzieht sich durch Anknüpfen am Fremden und Vernetzen mit dem Eigenen (als Beispiel dafür dient die Verwandtschaft zwischen der Kelchkommunion in der katholischen Kirche und einer buddhistischen Tee-Zeremonie). Ein weiteres Leitwort in R.s Ausführungen ist der Begriff der „Verantwortung": In diesem Zusammenhang ist damit gemeint, „Antwort" zu geben z. B. auf die Darstellung der Synagoge als allegorische Gestalt mit verbundenen Augen und zerbrochenem Stab, wie sie sich in vielen Kathedralen findet: Wie gehen wir als Christen heute mit dieser Kunst um? Um den interreligiösen Dialog verantwortlich führen zu können, bedarf es nach R. nicht nur der vertieften und unmittelbar erworbenen Kenntnis des Anderen, sondern auch der sich daraus ergebenden persönlichen Freundschaft (vgl. das Foto auf dem Titelblatt des Buches!). Zugleich gehört zur Verantwortung jedoch auch die Verwurzelung in der eigenen Tradition, um im Gespräch ein authentischer Partner zu sein.

In einem zweiten Teil werden diese Prinzipien interreligiöser Spiritualität auf die Beziehungen zwischen einzelnen Religionen angewandt. Zur Veranschaulichung dienen der Buddhismus sowie der Islam bzw. das Judentum. Anhand zahlreicher konkreter Beispiele zeigt R. auf, wie interreligiöses Lernen hier gelingen kann und wie die eigene Glaubenspraxis dadurch bereichert wird (für Christen z. B. durch die Beschäftigung mit der Zen-Meditation). Im Schlusskap. kommt er noch einmal auf das Ideal des Paulus zurück, „allen alles zu sein". R. vergleicht unsere Herausforderung im interreligiösen Dialog mit dem Damaskus-Erlebnis des Paulus: „Paulus erkannte vor Damaskus in der Begegnung mit Christus, dass er in der Verfolgung mit Christus das Evangelium selbst verfolgt. Heute ruft uns die Begegnung mit den anderen Religionen auf, in ihnen Christus zu erkennen, so wie diese in uns Christen Gott erkennen mögen." (123)

Insgesamt ist dies ein empfehlenswertes Buch zum Thema, welches sich keineswegs nur auf das pastorale Anliegen beschränkt, sondern aus seiner Perspektive heraus einen eigenständigen Beitrag zum religionstheologischen Diskurs bietet. „Mit der Forderung einer interreligiösen Spiritualität wird der Fokus weg von einer *Zielbegründung* (z. B. mit Blick auf das Heil, die letzte Wahrheit) hin zu einer *Wegbegründung* gelenkt. Von christlicher Seite aus lässt sich interreligiöse Spiritualität mit der universalen Präsenz des Wirkens des Heiligen Geistes als theologisch notwendig begründen." (127) Durch einen solchen Ansatz könnten festgefahrene Positionen in der Diskussion überwunden werden.

Münster Jutta Koslowski

Kurzrezensionen

Böttigheimer, Christoph: **Lehrbuch der Fundamentaltheologie**. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 736 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–451–32259–4

Der Vf. möchte mit seinem Lehrbuch denjenigen eine Hilfestellung bieten, denen die rationale Glaubensverantwortung ein ernsthaftes Anliegen ist. Denn die Aufgabe der Verantwortung des christlichen Glaubens vor dem Forum der Vernunft obliegt der Fundamentaltheologie, worauf B. etwa mit Bezug auf 1 Petr 3,15 hinweist. Den Kap.n zu den drei klassischen fundamentaltheologischen Traktaten Religion, Offenbarung und Kirche hat der Vf. noch eine grundlegende Einführung in die Fundamentaltheologie sowie ein Kap. zur theol. Erkenntnislehre vorgeschaltet. Zu Beginn eines jeden Kap.s werden Angaben zu grundlegender Literatur genannt, am Ende des Buches sind die wichtigsten Hand- und Lehrbücher zur Fundamentaltheologie aufgeführt.

Die Kap. des Buches sind klar gegliedert und übersichtlich gestaltet, die Darstellung ist gut verständlich und so als Einführung auch für den interessierten Laien hervorragend geeignet. Der Vf. skizziert die zentralen Positionen zu den einzelnen Themen und bietet einen guten Überblick über die jeweiligen, auch aktuellen Debatten und Konzeptionen, ebenso markiert er deutlich die kritischen Rückfragen zu den unterschiedlichen Positionen eines Themas bzw. einer Fragestellung, was auch zur Eigenorientierung und Eigenpositionierung der Lesenden hilfreich sein kann. Positiv zu vermerken ist auch, dass der Vf. ein eigenes Kap. zur Ökumenischen Theologie im Kontext des Kirchentraktates aufgenommen hat, was innerhalb eines fundamentaltheologischen Lehrbuches nicht selbstverständlich ist. Allerdings ist auch auf eine Schwäche des Buches hinzuweisen, die jedoch dem Überblickscharakter geschuldet ist: Der Gang ins Detail erfolgt vielfach nicht, und manche Positionen werden so kurz dargestellt, dass sich manchmal der Eindruck der Verkürzung einstellt, so etwa in der Abhandlung zum Phänomen Religion. Schade auch, dass manchmal die eigene Position von B. zu einzelnen Fragen und Themenstellungen undeutlich bleibt. Dennoch handelt es sich um ein solides, sehr gut aufgebautes Lehrbuch, das denjenigen, die sich Überblickswissen über zentrale Themen der Fundamentaltheologie verschaffen wollen, eine gute Orientierung bieten kann – auch im Blick auf weitere Vertiefung. S. W.

[3] Vgl. dazu etwa Gilles Kepel, Fitna: Guerre au coeur de l'Islam. – Paris: Gallimard 2007.

Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute, hg. v. Richard Faber / Frithjof Haber. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. 278 S., kt € 39,80 ISBN: 3–8260–3425–1

Der Bd., der die Beiträge der gleichnamigen Ringvorlesung der FU Berlin aus dem Jahr 2006 enthält, zeigt das breite Spektrum kultur- und religionssoziologischer Forschung für den deutschsprachigen Raum auf. Dokumentiert wird hiermit freilich eine gewisse Neuausrichtung der Soziologie, nachdem die orthodoxeren Bestimmungen des Verhältnisses von einer für säkular befundenen Moderne einerseits und Religion andererseits in den letzten Jahrzehnten zusehends ins Wanken geraten sind. Die Neujustierung soziologischer Instrumentarien offenbart sich in der Aufmerksamkeit der Theoriebildung nicht nur für Religion, sondern auch für Kultur. Die Beiträge der namhaften Autoren widmen sich so der Frage nach dem möglichen Design einer Kultur- und Religionssoziologie unter globalen bzw. weltgesellschaftlichen Bedingungen, sodass auch Konzeptualisierungsmöglichkeiten etwa vor dem Hintergrund der Spannung zwischen Universalität und Territorialität in den Blick genommen werden. Neben konkreten Fragestellungen zum Verhältnis von Religion und Politik, von Gesellschaft und Kultur werden überdies aber auch die Rolle der Theologie und die Lage institutionell verfasster Religionen thematisiert. Der Bd. liefert so insgesamt eine profunde Standortbestimmung für eine mit den Koordinaten Religion, Gesellschaft und Kultur, zugleich aber auch Säkularität und Modernität befasste Forschung. Bo. K.

Knieling, Reiner: **Plädoyer für unvollkommene Gemeinden**. Heilsame Impulse. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 132 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–525–57000–5

Das Eindringen ökonomischer Sprach- und Denkformen in kirchliche Diskurse ist schon seit Längerem ein auffallendes Phänomen. Wenn daher im Vorwort dieses Buches von einem „Gegengewicht zu den allgegenwärtigen Optimierungserwartungen" und der „Entlarvung einer kirchlichen Optimierungsdynamik" (6) die Rede ist, ließe dies zunächst auf eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Entwicklung hoffen. Aber spätestens die – trotz einiger kritischer Anfragen bzgl. der praktischen Umsetzung – im Grundsatz affirmative Bewertung des gerade in dieser Hinsicht äußerst problematischen EKD-Impulspapiers „Kirche der Freiheit" (19–21) zeigt, dass es dem Vf. darum nicht geht. Auch dies ist im Grunde schon im Vorwort gesagt: „Wir sind als Kirche eben verwoben mit gesellschaftlichen Optimierungszwängen und eingebettet in den großen Strom der Fortschrittsdynamik, ganz gleich, ob wir das wahrhaben wollen oder nicht." (6)

Unter dieser quasi naturgesetzlich hingenommenen Voraussetzung befassen sich die weiteren Kap. in erster Linie auf psychologischer und spiritueller Ebene damit, wie der Glaube den in Gemeinden aktiven Menschen helfen kann, mit empfundenen Unzulänglichkeiten und dem Scheitern von Optimierungserwartungen sinnvoll umzugehen.

Für vom Burnout bedrohte Hauptamtliche und von strukturellen Hindernissen enttäuschte Ehrenamtliche in den Gemeinden ist die Erinnerung daran, dass nicht alles aus eigener Kraft machbar ist und dass Gott das Unvollkommene annimmt und Heil auch inmitten menschlicher Ohnmacht schafft, zweifellos wertvoll und heilsam. Wer jedoch an einer grundsätzlichen, theologisch begründeten Infragestellung der Anwendung unternehmerischer Organisationsentwicklungskonzepte auf kirchliche Zusammenhänge interessiert ist, kann auf dieses Büchlein getrost verzichten. C. Be.

Korthaus, Michael: **Kreuzestheologie.** Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XII) 431 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 142), ln € 99,00 ISBN: 978–3–16–149337–9

Die vorliegende Münsteraner Habil.schrift von Michael Korthaus behandelt das nach evangelischem Verständnis Wesentliche des christlichen Glaubens in seiner Zuspitzung als Kreuzestheologie. K. sieht gerade innerhalb des Protestantismus im 20. Jh. eine „Hochkonjunktur" der Kreuzestheologie, auch wenn oder gerade weil bereits der Anspruch der Reformation im 16. Jh. darin bestand, das vom ntl. Zeugnis her Entscheidende des christlichen Glaubens im Kreuzestod Jesu Christi zu sehen. Um deshalb den Nachweis anzutreten, dass es sich bei der Kreuzestheologie zu Recht auch und besonders um ein „modernes Phänomen" handelt, widmet sich K. im Hauptteil seiner Arbeit dem jeweiligen Kreuzesverständnis, wie es sich in den unterschiedlichen theologischen Ansätzen einzelner evangelischer Theologen im 20. Jh. (Kähler, Iwand, Barth, Ebeling, Moltmann, Jüngel u. a.) niedergeschlagen hat (25–321). Im vorangehenden Einleitungsteil (1–23) reflektiert der Autor deshalb zunächst den Begriff und die Geschichte von „Kreuzestheologie". Im großen Schlussteil (323–413) nimmt K. eine „Annäherung an einen dogmatischen Begriff von Kreuzestheologie" vor. Darin sucht er aufzuzeigen, dass Kreuzestheologie als „Programmbegriff" evangelischer Theologie ihrer Identität von ihrem doppelten Ursprung bei Paulus und Luther her rückzuversichern und deshalb als „bleibende Aufgabe" (412) im Sinne gelebten Glaubens zu verstehen ist. Es ist nur schade, dass der Autor, gerade weil er Kreuzestheologie nicht als eine „konfessionelle Spielart neben anderen", sondern als „Sachgrund des Christseins schlechthin" (412) begreift, auf einen Dialog evangelisch-theologischer Kreuzesreflexionen mit anderen kreuzestheologischen Ansätzen in neuerer Theologie, etwa innerhalb katholischer Theologie (hier v. a. mit Erich Przywara) verzichtet. Seine Arbeit schließt mit einem Literaturverzeichnis (415–422), einem Personenregister (423–424) und einem Sachregister (425–431). P. L.

Makropoulos, Michael: **Theorie der Massenkultur**. – München: Wilhelm Fink 2008. 170 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–7705–4597–1

Der Autor des vorliegenden Bd.es hat sich bereits durch seine Arbeiten zum Aspekt der Kontingenz verdient und einen Namen gemacht. Der Entwurf einer Theorie der Massenkultur kommt ohne diesen Aspekt freilich nicht aus. Kontingenz als bestimmte Unbestimmtheit ist gleichsam Voraussetzung konstruktiven Handelns innerhalb eines offenen Möglichkeitsraums. Massenkultur ist nun aber eine „Kultur des generalisierten ‚Möglichkeitssinns'" unter Bedingungen einer im 20. Jh. zunehmenden Präsenz artifizieller Wirklichkeiten. Massenkultur – vom Autor nicht allein im Sinne von Kulturindustrie verstanden – erweist sich so als eine Normalisierungsgesellschaft, als eine Gesellschaft, in der sich eine Standardisierung und Demokratisierung des Möglichkeitssinns ereignet. Selbstentfaltung hat so mit dem ehemals gepflegten Ideal einer authentischen Selbstverwirklichung nur noch wenig zu tun. Sie ist vielmehr „zieloffene [...] Realisierung fiktional erschlossener Möglichkeiten in einer Subjektivität, die nicht primär moralistisch, sondern primär ‚infrastrukturell' generiert ist". Mit seiner Perspektive wirft der Autor einen innovativen und sensiblen Blick auf Freiheitsbedingungen im Zuge massenkultureller Nutzung von Kontingenz. Bo. K.

Schifferle, Alois: **Die Pius-Bruderschaft**. Informationen – Positionen – Perspektiven. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2009. 399 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–7666–1281–6

Die Aufhebung des Exkommunikationsdekrets für die vier Bischöfe der „Priesterbruderschaft des Hl. Pius X." im Januar 2009 hat erhebliche Erregung verursacht, da viele Beobachter darin ein (weiteres) Anzeichen für eine Verschärfung des innerkirchlichen Kurses sahen. Die viel zitierten Äußerungen eines der Bischöfe zum Holocaust, Anzeichen für eine in der Bruderschaft nicht selten anzutreffende Haltung, haben die Diskussion zusätzlich angeheizt. Das vorliegende Buch des Eichstätter Sozialethikers bietet fundierte Informationen zum Phänomen der Bruderschaft: Auf eine ausführliche Darstellung von Leben, Wirken und den Positionen Marcel Lefebvres folgt eine Beschreibung der Reaktionen der Kirche auf die Handlungen des Erzbischofs. Weitere Teile ordnen den Traditionalismus (v. a. den französischen) historisch ein und erläutern das katholische Traditionsverständnis anhand lehramtlicher Texte und der Aussagen wichtiger Theologen (Ratzinger, Rahner, Kasper). Der letzte Teil beschäftigt sich mit den aktuellen Entwicklungen und dokumentiert die kirchlichen Äußerungen im Zusammenhang mit den Ereignissen des letzten Jahres (hier hätte man sich auch einige Texte von Vertretern der Bruderschaft gewünscht). Insgesamt ein hilfreicher Bd., der nicht nur die Ereignisse seit der Errichtung der Priesterbruderschaft nachzeichnet, sondern auch eine theologiehistorische Einordnung bietet. Th. B.

Wolff, Jens: **Metapher und Kreuz**. Studien zu Luthers Christusbild. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. (XXIII) 677 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 47), geb. € 119,00 ISBN: 978–3–16–148605–0

Mit dieser Arbeit wurde Jens Wolff an der Ev.-Theol. Fak. Münster 2003 promoviert und 2004 mit dem Martin-Luther-Preis ausgezeichnet. Sie behandelt den engen Zusammenhang von Christologie und Metaphorik bei Martin Luthers Interpretation von Psalm 22. Darin stellt er Luthers „sprachschöpferischen" Metapherngebrauch vor, der „auf das lebendige Wort drängende Texte" (598) zum Ziel hat. Darin ist Luther für ihn ein unnachahmliches Vorbild für die jeder Generation neu zukommende Aufgabe einer „Evidenzfunktion und Formvarianz bildhafter Rede" des Glaubens (599). So wie Luther soll auch moderne Theologie bei dieser Aufgabe ihre entscheidende Aufmerksamkeit auf die jeweilige „lebensweltliche Gebrauchssituation" von Metaphern legen. Das Werk schließt mit einem Quellen- und Literaturverzeichnis (609–640), einem Bibelstellenregister (641–653), einem Personenregister (653–660) und einem lateinisch-deutschen Metaphern- und Begriffsregister (661–677). P. L.

Bruns, Irmgard: **Von der jüdischen Sekte zur Staatsreligion.** Machtkämpfe im frühen Christentum. – Düsseldorf: Patmos 2008. 289 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–491–70414–5

Der vorliegende Bd. legt eine „neue Interpretation des Geschehens rund um das Christentum der ersten Jahrhunderte und einer Erklärung seines Aufstieges" (16) in sozialwissenschaftlicher Methode, v. a. unter organi-

sationssoziologischen und machtpolitischen Aspekten, vor. Auf eigene historische Forschungen bzw. das Studium originalsprachlicher Quellen verzichtet die Vf.in dabei ausdrücklich; sie greift auf Übersetzungen sowie verstärkt auf Sekundärliteratur zurück. Anhand von drei Hauptkap. wird in chronologischer Ordnung der Aufstieg der kath. Großkirche zu immer größerer gesellschaftlicher und politischer Macht im Römischen Reich dargestellt: Die „Anfänge: Von der Jesusbewegung zum Christentum des Paulus – der Streit um die Heidenmission" (18–61), „Existenzkampf und Behauptung: Von der judenchristlichen Sekte zur verfolgten Kirche" (62–166), „Teilhabe an der Macht: Von der religio licita zur Staatsreligion" (167–254). Bei systematischer Auswertung der aktuellen Forschungsliteratur hätte der Bd. eine Bereicherung des Verständnisses der Anfänge der christlichen Gemeinden und der Entstehung der Großkirche in Auseinandersetzung mit ihren christlichen und nichtchristlichen Konkurrenten bedeuten können. Durch einen eklektizistischen Umgang mit der Sekundärliteratur, dessen Kriterien nicht klar erkennbar sind, entsteht jedoch eine Darstellung, die vor Verzeichnungen nicht gewahrt bleibt (hier sei lediglich auf die mangelhafte Durchdringung des Phänomens der Gnosis, Missverständnisse bzgl. des Judenchristentums, v. a. seines Verhältnisses zur stadtrömischen Gemeinde, sowie eine höchst subjektiv anmutende Sichtweise der Rolle der Frau in der frühen Kirche hingewiesen). Chr. M.

Dellwing, Michael: **Die entprivatisierte Religion.** Religionszugehörigkeit jenseits der Wahl? – Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag 2007. 188 S., kt € 29,90 ISBN: 3–8350–6067–8

Mit zunehmendem Zweifel an der Universalität von Säkularisierungsprozessen häufen sich zugleich Zweifel an der Leistung des bestehenden Fundus an Religionstheorien. Dazu gehört freilich die Überzeugung, Religionszugehörigkeit sei allein eine Sache individueller Wahl. Der Autor des vorliegenden Bd.es untersucht dieses religionstheoretisch dominante Paradigma unter Rückgriff auf diskursanalytische Mittel. So fragt er nach den Bedingungen der Dominanz der Erzählung ‚individueller Wahl' innerhalb des religionssoziologischen Diskurses und stößt dabei auf den Einfluss eines liberalistisch, protestantisch geprägten Denkschemas, das starken Anteil insbes. an der Etablierung der These einer Privatisierung von Religion hat. Eine stark auf dieses Narrativ rekurrierende Forschung lässt so tendenziell strukturelle Bedingungen von Religionszugehörigkeit in den Hintergrund geraten und verengt damit den religionssoziologischen Blick. Mit der Historisierung und Rekonstruktion wissenschaftlicher Narrative und dem Verweis auf Kontingenzen leistet der Autor der religionssoziologischen Forschung einen hilfreichen Dienst. Bo. K.

Bar-Efrat, Shimon: Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 379 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 176), kt € 48,00 ISBN: 978–3–17–019965–1

Bar-Efrat, Shimon: Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 264 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 181), kt € 44,00 ISBN: 978–3–17–020522–2

Bei den beiden in der Reihe „Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament" veröffentlichten Samuelkommentaren von Shimon Bar-Efrat handelt es sich um die deutsche Übersetzung der bereits 1996 in Tel Aviv auf Neuhebräisch erschienenen Originalausgabe. Die in den Einzelexegesen vorgenommenen Wort- und Sacherklärungen richten sich insbesondere an Muttersprachler des Neuhebräischen, denen auf diese Weise die sprachlichen Eigenheiten des biblischen, althebräischen Textes erläutert werden sollen. Viel grundlegender und prägender für die Kommentierung ist jedoch die hermeneutische Prämisse des Vf.s: „Die Wahrheit des Buches Samuel ist eine literarisch[e]" (9). Somit besteht das Hauptanliegen darin, die literarischen Strukturen der Erzählungen, d. h. das Ineinandergreifen von Form und Inhalt, zu verstehen und im Zuge der exegetischen Arbeit aufzudecken sowie verständlich zu machen. Dieses Interesse am literarischen Stil bedingt eine streng synchrone Vorgehensweise; diachrone (insbes. literarkritische Optionen) werden in der beide Buchteile umfassenden Einleitung summarisch besprochen. Der Vf. vertritt die Position, dass in diesem Zusammenhang Widersprüche im Text nicht gemäß heutiger Logik aufzulösen, sondern als Zeugnis eines widerspruchsvollen Lebens und im Rahmen einer literarischen Exegese zu würdigen seien (vgl. 26f).

Der Kommentar ist wie folgt aufgebaut: In der allgemeinen Einleitung werden grundlegende Charakteristika des literarischen Stils thematisiert, Theorien zur Entstehungsgeschichte genannt und die Wirkungsgeschichte behandelt. Ebenso ist den Einzelexegesen eine kurze Einleitung zum entsprechenden Erzählabschnitt vorangestellt, die das Handlungsgefüge (Personen, Orte, Zeiten) und den Erzählstil darlegt sowie erste thematische Schwerpunkte (Leitworte) der Auslegungseinheit herausstellt. A. Sp.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

PD Dr. Dirk Ansorge, Falkenweg 6, 45478 Mülheim an der Ruhr
Prof. Dr. Friedrich Avemarie, Lahntor 3, 35032 Marburg
P. Dr. Andreas R. Batlogg SJ, Kaulbachstr. 22a, 80539 München
Dipl.-Theol. Christine Berberich, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Michael Biehl, Rupertistr. 67, 22609 Hamburg
Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, 53125 Bonn-Röttgen
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Markus Enders, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
PD Dr. Ulrich Engel OP, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Stephan Goertz, Postfach 151150, 66041 Saarbrücken
Dr. Hildegard Gosebrink, Domberg 27, 85354 Freising
Prof. Dr. Herbert Haslinger, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Georgi Kapriev, Bul. Zar Osvoboditel 15, 1504 Sofia, Bulgarien
Prof. Dr. Regine Kather, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Tobias Kläden, Holzheienstr. 14, 99084 Erfurt
Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies, Diagonale 9, 34109 Kassel
Prof. Dr. Judith Könemann, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Jutta Koslowski, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Axel Bernd Kunze, Universitätsring 15, 54286 Trier
Dipl.-Theol. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, 04157 Leipzig
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks, Am Wichelshof 49, 53111 Bonn
Prof. Dr. Markus Mühling, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg
Dr. Dr. habil. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Christoph Gregor Müller, Sachsenstr. 5, 36043 Fulda
Dr. des. Britta Müller-Schauenburg, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt/Main
PD Dr. Klaus Obenauer, An der Schlosskirche 2–4, 53113 Bonn
Prof. Dr. Andrés Quero-Sánchez, Alfons-Goppel-Str. 11, 80539 München
P. Dr. Augustinus Sander OSB, Carolus-Magnus-Str. 9, 37688 Beverungen
Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
Dr. Clemens Six, Erlachstr. 9a, 3000 Bern 9, Schweiz
Dr. Marco A. Sorace, Behrenstr. 38, 40233 Düsseldorf
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Paulustor 5, 36037 Fulda
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Dr. Veit Straßner, St. Georg-Str. 4, 55128 Mainz
Prof. Dr. Markus Tiwald, Universitätsstr. 12, 45117 Essen

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, 48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90/sFr 35,70
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2010

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster

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