THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **2010** **106. Jahrgang**

Gegenwärtige Ansätze der Rekonstruktion der frühen Geschichte von Judentum und Christentum

(Rainer Kampling / Clemens Leonhard) ..... Sp. 267

Exegese / Bibelwissenschaft ..... Sp. 287

GROß, Walter: Richter (Renate Jost / Tina Binder / Jonas Leipziger)

JUDGE, Edwin Arthur: The First Christians in the Roman World: Augustan and New Testament Essays (Christoph Stenschke)

Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, hg. v. Thomas SCHMELLER (Knut Backhaus)

EBNER, Martin: Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert (Reinhard von Bendemann)

Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, hg. v. Jörg FREY / Clare K. ROTHSCHILD / Jens SCHRÖTER (Knut Backhaus)

HOLLOWAY, Paul A.: Coping with Prejudice. 1 Peter in Social-Psychological Perspective (Beate Kowalski)

WIEMER, Axel: Lernkarten Bibelkunde (Markus Lau)

Kirchengeschichte ..... Sp. 299

BARTH, Hans-Martin: Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung (Volker Leppin)

LUDWIG, Ulrike: Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg: Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580) (Heiko Jadatz)

LIEBMANN, Maximilian: „Heil Hitler" – Pastoral bedingt. Vom Politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus (Rupert Klieber)

BUCHER, Rainer: Hitlers Theologie
GRABNER-HAIDER, Anton: Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie
SCHIRRMACHER, Thomas: Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild. Bd. I: Textband / Bd. II: Zitatband (Klaus Unterburger)

Philosophie ..... Sp. 307

MÜLLER, Tobias: Gott – Welt – Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads (Julia Enxing)

PÖGGELER, Otto: Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen (Christof Landmesser)

PUNTEL, Lorenz B.: Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion (Klaus Müller)

HAAS, Alois Maria: Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne? (Gotthard Fuchs)

HANSBERGER, Andreas: Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung (Margit Wasmaier-Sailer)

EGAN, Joe: The Godless Delusion: Dawkins and the Limits of Human Sight (Patrick Becker)

Dogmatik ..... Sp. 320

POSPÍŠIL, Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie *(Wie im Himmel, so auch auf der Erde: Entwurf einer trinitarischen Theologie)* (Jiří Vogel)

GASECKI, Krzysztof: Das Profil des Geistes in den Sakramenten. Pneumatologische Grundlagen der Sakramentenlehre. Darstellung und Reflexionen ausgewählter katholischer Entwürfe (Evgenij Pilipenko)

HAFNER, Johann Evangelist: Angelologie (Thomas Ruster)

Spiritualität ..... Sp. 325

KNOBLAUCH, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft (Judith Könemann)

ESSER, Annette: Interkontexte feministischer Spiritualität. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrungen von Frauen in ökumenischer Perspektive (Peter Zimmerling)

Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, hg. v. Eckhard FRICK / Traugott ROSER (Klaus Baumann)

Religionssoziologie / Religionswissenschaft ..... Sp. 329

HAUSCHILD, Thomas: Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften (Rafael Walthert)

BIZEUL, Yves: Glaube und Politik (Christian Polke)

WOHLRAB-SAHR, Monika / KARSTEIN, Uta / SCHMIDT-LUX, Thomas: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands (Thomas Weiß)

STEINACKER, Peter: Richard Wagner und die Religion (Josef Wohlmuth)

KLEIN, Jessica: Wanderer zwischen den Weltanschauungen: Johannes Maria Verweyen (1883–1945). Ein Philosoph in der „Ära der Apostel" (Helmut Zander)

Religionspädagogik / Didaktik ..... Sp. 337

MIKHAIL, Thomas: Bilden und Binden. Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns (Axel Bernd Kunze)

SCHLAG, Thomas: Horizonte demokratischer Bildung. Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive (Christian Grethlein)

Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, hg. v. Michael BACHMANN / Johannes WOYKE (Wolfgang Grünstäudl)

Kirchenrecht ..... Sp. 341

REHAK, Martin: Der außerordentliche Gebrauch der alten Form des Römischen Ritus. Kirchenrechtliche Skizzen zum Motu Proprio *Summorum Pontificum* vom 7. 7. 2007 (Thomas Schüller)

LAPPEN, Friedolf: Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland (Johannes Günter Gerhartz)

Kurzrezensionen ..... Sp. 347

Bibliographie ..... Sp. 348

Richtigstellung

In der Theologischen Revue Nr. 1/2010 (Jg. 106) wurde in der Rezension zu

Martin H. Jung: Christen und Juden.
Die Geschichte ihrer Beziehungen (Sp. 26f)

der Autor als „Inhaber der Forschungsstelle für ‚Christlich-jüdische Studien' an der Universität Osnabrück" bezeichnet.
Herr Prof. Dr. Jung gehört jedoch dieser Forschungsstelle nicht an; die Leitung der Forschungsstelle liegt derzeit bei Frau Prof. Dr. Beate Ego.

Gegenwärtige Ansätze der Rekonstruktion der frühen Geschichte von Judentum und Christentum

Von Rainer Kampling und Clemens Leonhard

Auch wenn der Begriff mit einiger Vorsicht zu verwenden ist, so wird man ihn in diesem Kontext anwenden können: In den letzten drei Jahrzehnten hat sich im Bereich der Erforschung der Entstehung von Judentum und Christentum als Religionen der Spätantike ein Paradigmenwechsel vollzogen. Traditionelle Modelle sind nicht nur in Frage gestellt, sondern weitgehend verworfen worden. Gewiss entwickelten sich die neuen Ansätze auch unter dem Einfluss neuer Funde literarischer und archäologischer Zeugnisse. Zugleich gehören sie nicht nur in das engere Feld der Neubewertung der jüdisch-christlichen Beziehungen, sondern auch in das weite der Thematik ‚Identität durch Religion' und sind deutlich aktuell. Denn auf die Geschichte dieser Gruppen beziehen sich Juden und Christen heute, sodass jeder Versuch, eine Mastererzählung über die Trennung der Wege in der Antike vorzulegen, auch eine Stellungnahme zu den Beziehungen der Religionen heute ist.

Die folgende Sammelrezension bearbeitet einerseits Werke, die am Projekt einer Revision v. a. der älteren Geschichte des Christentums und des Judentums arbeiten, gibt aber auch Beispiele für gegenläufige Ansätze. Die Arbeit an der erwähnten Revision intensivierte sich in den letzten Jahren. Hier sind neben den älteren Werken z. B. von Seth Schwartz[1] und Shaye Cohen[2] insbesondere die Namen Israel Yuval und Daniel Boyarin zu nennen. Ihre Studien, die zum Teil auf heftigen Widerspruch stießen, haben die Diskussion auf das Nachhaltigste beeinflusst. Seit Kurzem liegen ihre wichtigsten Monographien in deutschen Übersetzungen vor. Nach der Lektüre ihrer Beiträge sind Vorstellungen vom Judentum als „Mutter, Schwester, ältere Brüder" etc. des Christentums zu verabschieden und das rabb. Judentum nicht mehr als Hintergrund für das Verständnis des NT heranzuziehen. Das rabb. und mittelalterliche Judentum zeigt sich vielmehr als Teilergebnis desjenigen Prozesses, der auch das Christentum hervorbringt. So fragt z. B. Boyarin, statt Gruppen von Judenchristen und ihre angebliche theologische Lehre zu rekonstruieren, danach, welche Funktion es überhaupt hatte, von „Judenchristen" zu sprechen. Die Suche nach den Judenchristen – wie auch nach den Judaizantes, die noch schwerer greifbar sind – führt direkt zu der Frage, inwiefern Judentum und Christentum bereits wichtige Elemente ihrer Identität ausgebildet haben mussten, sodass sich einerseits so etwas wie Mischformen zwischen ihnen entwickeln konnten und man andererseits mit der Kategorie des „Einflusses" ihre je eigene Geschichte und Ähnlichkeiten bzw. signifikante Unähnlichkeiten zu den jeweils Anderen klären könnte. Explizit mit Boyarin[3] und implizit mit Yuval (wie gleich zu zeigen ist) erweisen sich beide Kategorien – nämlich Mischform und Einfluss – als ungeeignet, um die Phänomene zu erklären. Für Boyarin entstehen Christentum und Judentum in komplementären Prozessen. Oberflächlich betrachtet arbeitet Yuval mit Einflüssen von Christen auf Juden (und umgekehrt), sodass es so aussehen mag, als gehe er von klar entwickelten Urformen der beiden Gruppen aus, die sich dadurch verändern, dass sie einander beeinflussen. Yuval steht dem Ansatz von Boyarin aber näher, als es scheint. Was er mittels der Kategorie des Einflusses beschreibt, kann auch als Differenzierungsprozess interpretiert werden. In den Ritualmordlegenden des Mittelalters agieren z. B. nach seiner Analyse Christen und Juden innerhalb eines gemeinsamen Referenzrahmens, der sich im Handeln und Denken beider Gruppen manifestiert, daraus reproduziert und der diesen Mythen eine – wenn auch eingeschränkte – Plausibilität verleiht. Ähnlich konstruiert Yuval auch die messianischen Erwartungen um das Millennium nach der Weltschöpfungsära (1240) in Kap. 6. Die Kategorie des „Einflusses" bleibt als heuristisches Instrument wichtig. Miteinander interagierende Gruppen entstehen aber erst in und aus derartigen Prozessen. Auch ist in Bezug auf die in den hier verhandelten Werken untersuchten antiken Gruppen anzumerken, dass noch zu wenig mit dem gesamtgesellschaftlichen, heidnischen Umfeld als Quelle von Vorstellungen und Verhaltensmustern gerechnet wird.

Im Folgenden werden zunächst Arbeiten von Israel Yuval und Daniel Boyarin vorgestellt. Danach richtet sich der Blick auf die einschlägigen Artikel im Oxford Handbook of Early Christian Studies, das u. a. daraufhin befragt werden kann, wieweit die revisionistischen Ansätze die Darstellungen eines Mainstreams der Forschung prägen. Die folgenden Arbeiten von Bezalel Bar Kochva, Hagith Sivan und Leonard Rutgers analysieren Spuren der Beziehungen von Juden und Christen in Literatur, Archäologie etc. Sie zeigen, wie nach dem frühen Judentum und Christentum und ihren Beziehungen gefragt werden kann, ohne dass im engeren Sinn nach Ursprüngen gesucht wird. Rutgers und ebenso die Autoren des Sammelbd.s, den Oskar Skarsaune und Reidar Hvalvik herausgegeben haben, bearbeiten die Quellen ohne bzw. gegen die neueren Ansätze der Forschung. Die folgenden zwei Besprechungen der Werke von Tessa Rajak sowie Arye Edrei und Doron Mendels stellen die Frage nach der Entstehung und Differenzierung von rabb. Judentum und Christentum im Kontext des griechischsprachigen Judentums und der Wirkungsgeschichte der griechischen Bibelübersetzung. Die von Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz und Joseph Turner edierte Aufsatzsammlung stellt die hier verhandelten Themen in einem Mikrokosmos dar. Zuletzt soll der Blick auf das beim Erscheinen seiner hebräischen Originalausgabe (2008) höchst umstrittene Werk von Shlomo Sand zur Entstehung des jüdischen Volkes, bzw. zur Erfindung des Judentums als Volk gelenkt werden. Es schlägt eine explizite Brücke zur Gegenwart.

Israel Yuval hat mit „Zwei Völker in deinem Leib"[4] eine reiche historische Analyse und Quellensammlung vorgelegt, die für verschiedene Disziplinen der Theologie eine differenzierte Neubewertung der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum anregt. Y. weist auf große historische Zusammenhänge hin und zeigt, wie die Geschichten von Judentum und Christentum ineinander verflochten sind.

„Wo immer Ähnlichkeiten zwischen Judentum und Christentum zu beobachten sind, dürfte es sich um christlichen Einfluss auf das Judentum handeln und nicht umgekehrt, es sei denn, die jüdischen Wurzeln des betreffenden Phänomens liegen nachweislich früher als die christlichen." (35, vgl. auch 213) Diese heuristische Grundannahme kehrt die Beweislast bei der Suche nach Elementen eines jüdischen Erbes im Christentum um, indem sie auf die wichtige Rolle von christlichem Erbe im Judentum hinweist. Das Buch erarbeitet seine Beispiele aufgrund dieses Ansatzes. In Kap. 1 analysiert Y. die Geschichte von Juden und Christen entlang der Auslegungsgeschichte biblischer Geschwisterkonflikte, die in den alten Quellen für die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum herangezogen wurden. Kap. 2 bearbeitet die historischen Dispute über die Tempelzerstörung – christlicherseits ein (göttlicher) Akt der Vergeltung am Judentum, für die Rabbinen dagegen eine Kette von unglücklichen Zufällen (64f). Juden und Christen wählen aber dasselbe Verfahren des liturgischen Umgangs mit der Katastrophe. Der tatsächliche Vollzug von Opfern am Tempel wird durch das Erzählen der Geschichte vom Auszug bzw. von Leiden, Tod und Auferstehung Christi ersetzt (72f). Die zu Pesach von Juden und Christen entfalteten Erzählungen polemisieren darüber hinaus gegeneinander. Y. analysiert hier v. a. Abschnitte der Pesachhaggada (z. B. die Erzählung von den fünf Weisen in Bne Brak, das Dayyenu, „Dies ist das Brot der Armut", etc.; ausführlich und sehr erhellend zum Afikoman 75–99, 240–248). Auseinandersetzung kann auch durch Vermeidung inszeniert werden. Die Rabbinen vermeiden z. B. den im Christentum zum quartodezimanischen Ostern wichtigen Text Ex 12 und wählen stattdessen Dtn 26 als Auslegungstext für den Seder. An wenigen Stellen ziehe ich neben vielen Übereinstimmungen aus dem Datenmaterial zu Pesach andere Schlussfolgerungen als Y.[5] Kap. 3 erarbeitet zwei heuristische Grundtypen mittelalterlicher jüdischer Messiaserwartungen – einerseits die Rache-Erlösung, die in verschiedenen Bildern die Vernichtung der Feinde des Judentums anvisiert, und andererseits die Bekehrungserlösung, nach der sich am Ende der Zeiten die Heiden (Christen), eventuell nach einer militärischen Niederlage, dem Judentum zuwenden werden. Die Rache-Erlösung findet sich v. a. bei aschkenasischen Juden, deren Existenz im Hochmittelalter im Gegensatz zu den unter muslimischer Herrschaft lebenden Juden durch die Kreuzfahrer unmittelbar bedroht war. Die Liturgie reflektiert die Spannungen z. B. durch den Einschub von Flüchen wie der Psalmverse „Gieße aus deinen Grimm über die Völker, die dich nicht kennen […]" in die Pesachhaggada (125–137). Die Flüche und ihre Rezeption im Christentum (137–145) führen zum 4. Kap., das dem Weg zur (aus gegenwärtiger Sicht unverständlich) hohen gesellschaftlichen Plausibilität der Ritualmordlegen-

[1] Schwartz, Seth: Imperialism and Jewish Society: 200 B. C. E. (Jews, Christians and Muslims from the Ancient to the Modern World). – Princeton: Princeton University Press 2004.

[2] Cohen, Shaye: The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties (Hellenistic Culture and Society). – Berkeley: University of California Press 2001.

[3] Vgl. Boyarin, Abgrenzungen [Anm. 7], 6; zur allgemeinen Kritik am Modell eines „Einflusses" 24f und Anm. 73.

[4] Yuval, Jacob Israel: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007 (engl. 2006, hebr. 2000). 304 S. (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 4), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–525–56993–1.

[5] Vgl. Leonhard, Clemens: The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research. – Berlin: de Gruyter 2006. (Studia Judaica / Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 35), 36 Anm. 57, 43f, 87ff, 104 Anm. 84 (zum Alter der Erzählung über das Pesach der fünf Weisen in Bne Brak); zum Dayyenu: Die Pesachhaggada als Spiegel religiöser Konflikte: Kontinuität und Unterbrechung, in: Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Stephan Wahle. – Paderborn: Schöningh 2005. (Studien zu Judentum und Christentum), 143–171.

den nachgeht. So zeigen die Texte über als Opferhandlung (oder als Sühne für eigene Sünden) verstandene Selbsttötungen oder Tötungen von Familienangehörigen, wie konkret unter den Juden in Zentraleuropa die Vorstellung bestand, dass Gott das Blut der Märtyrer rächen würde, sobald ein gewisses Maß voll geworden sei. Die Vorstellung von einem grundsätzlich verdienstvollen, in gewisser Weise rituellen Mord (oder einer Selbsttötung) teilten die mittelalterlichen jüdischen Chronisten mit Christen, die den Ritualmordlügen Glauben schenkten. Unter anderen Vorzeichen der Bewertung und Erklärung (vgl. zur Inversion z. B. 182–197) meinten daher Christen und Juden zu wissen, dass Juden „bei besonderen Gelegenheiten Menschenopfer darbringen" (172). Nur Christen dachten, dass Juden Christen ermordeten. Y. entschuldigt damit nicht die Ritualmordlügen, zeigt aber, warum sie so rasch und genau zu jener Zeit Glaubwürdigkeit unter Christen erlangen konnten (175; vgl. 190 zur analogen Analyse durch die Zeitgenossen).

Y. erwähnt auch (186f) die Beschuldigung der Juden, zu Pesach (Christen-)Blut zum Backen des ungesäuerten Brots verwendet zu haben. Dazu hat Ariel Toaff 2007 eine Studie über die Trienter Ritualmordprozesse vorgelegt.[6] Das Nachwort zur 2. Aufl. 2008 (363–393) reagiert auf die intensive Kritik. T. zeigt, wie unter aschkenasischen Juden, die nach Italien kamen, eine starke Kultur des Umgangs mit (auch menschlichem, zu Pulver getrocknetem) Blut in Text und medizinischer/ritueller Praxis bestand. T. räumt den unter der Folter erzwungenen Geständnissen der in den Ritualmordprozessen verurteilten Juden mehr Glaubwürdigkeit ein als andere Historiker (vgl. auch die Bewertung der *conversos* in spanischen Inquisitionsprotokollen, T. 367–370). Y. und T. suchen nicht ausschließlich, aber auch in der Praxis der Juden nach Gründen für die Verbreitung der Legenden über Ritualmorde (und Hostienschändungen), die auch von bedeutenden Zeitgenossen für falsch gehalten wurden (Y. 277–280). Wie Y. zweifelt T. nicht daran, dass die Ritualmordlegenden in den Bereich der Mythen gehören (T. 364).

Im Kap. zur Vorstellung eines „großen Sabbat" im Judentum (215–232) zeigt Y., dass die älteren Rekonstruktionen eines jüdischen „großen Sabbat" für das 1. Jh. anachronistisch sind. Der Begriff reflektiert seit dem 12. Jh. eine Rezeption der Terminologie der „großen" Woche im Christentum und führte erst sekundär zur Schaffung von liturgischen Realitäten im Judentum. Die Ähnlichkeiten der Manipulation von Afikoman und konsekrierter Hostie im Mittelalter gehen auf Übernahmen von ritualisierten Handlungsmustern der Christen durch das Judentum zurück. Das Werk schließt mit einem Überblick über die miteinander verflochtenen jüdischen und christlichen Endzeiterwartungen im Mittelalter (257–292). Auch hier gehen die beiden Gruppen von einem gemeinsamen Repertoire an Vorstellungen und Handlungsmustern aus. Sie kennen die Berechnungen, Hoffnungen und Befürchtungen der anderen Seite und reagieren darauf. (CL)

Daniel Boyarin legt mit „Abgrenzungen"[7] eine umfassende Theorie über die Entstehung von Christentum und Judentum vor. B. sieht die Entstehung von Judentum und Christentum darin, dass aus dem Repertoire von allgemein zugänglichen Theologumena Elemente ausgewählt und zu differenzierenden Merkmalen der beiden Gruppen erklärt werden. Christen und Rabbinen machen so die Logos-Theologie zu einem Merkmal des Christentums und ihre Ablehnung zu einem Merkmal des rabb. Judentums. Dem Vorgang dient der Begriff des „Häretikers", der sich durch die jeweils falsche Auffassung aus seiner Gemeinschaft ausschließt. Justin benützt zum ersten Mal *hairesis* für „Häresie" (statt: „gewählter Meinung"). Dem entspricht *min* bei den Rabbinen. Orthodoxes Judentum und orthodoxes Christentum konstruieren sich jeweils selbst im Gegensatz zum Anderen, indem sie sich von Häretikern abgrenzen. Das frühe rabb. Judentum konstruiert eine Glaubensregel (77–88), an der sich die Zugehörigkeit entscheidet (vgl. Anm. 203, 107). Über das Heil des Menschen – eigentlich des Mannes (Frauen galten in Bezug auf Elemente des Wissens nicht als selbstständig; 82, 87) – entscheidet der Glaube (z. B. an die Auferstehung der Toten).

Der zweite Hauptteil des Buches erarbeitet in den älteren Zeugnissen (Tannaim, Justin) diesen Differenzierungsprozess der Logostheologie. Im 1. Jh. fanden sich Gegner und Befürworter derselben auf beiden Seiten der späteren Grenze. Der Johannesprolog zeigt sich damit als ausdrücklich jüdischer Text (140ff). Im Blick auf die Logos-Theologie sind die „Rabbinen diejenigen", „die sich von der früheren jüdischen Theologie wegbewegten" (133) – nicht das Christentum. Das Christentum schließt erst in der Folge sogar modalistische Vorstellungen von Gott aus, während rabb. Texte mit denselben Vorstellungen komplexe Probleme lösen (wie Dan 7, wo der „an Tagen Alte" und der „Menschensohn" in derselben Szene vorkommen und nur unter großem interpretatorischen Aufwand als dieselbe Person gedeutet werden können, vgl. 199ff).

Im III. Teil beschreibt B. die Präsentationsmethoden des traditionellen Materials durch die späten Redaktoren des babylonischen Talmuds (5./6. Jh.). Die identitätsstiftende Aktivität der Rabbinen zeigt sich als unendliche Interpretation des Gesetzes, die prinzipiell und im Gegensatz zu früheren Generationen unentschieden bleibt und niemals zu einer Problemlösung führt. Analog zur christlichen Konstruktion des Konzils von Nicäa entwerfen die späten Rabbinen die Synode von Jamnia (Javne). Sie sichern die Hegemonie der Rabbinen innerhalb des Judentums. Während die Rabbinen die unendliche Nicht-Übereinstimmung als Identitätsmerkmal in den Babylonischen Talmud einschreiben, konstruiert das Christentum die totale Übereinstimmung der 318 Bischöfe und organisiert die Literatur der Florilegia als Ausdehnung der totalen Einmütigkeit über alle Kirchenväter. Der rabb. Debatte ohne Ziel (235, vgl. 273–277) steht damit das Ideal eines Endes aller Debatten im Christentum gegenüber. Während die späten Rabbinen die Vieldeutigkeit in der Tora selbst eingeschrieben sehen und die Berufung auf Wunder und Visionen als Beweis der Legitimität der eigenen Deutung strikt ablehnen, erscheint im Christentum der Auftritt des charismatischen Nicht-Intellektuellen (240–249) oder das Gebet des Kaisers Theodosius als Entscheidungsgrundlage über das letztlich gültige Glaubensbekenntnis (278). Im letzten Kap. zeigt B., wie das nachkonstantinische Christentum sich als Religion zusammen mit der Kategorie der Religion neu erfindet, indem es bestimmte Glaubens- und Verhaltensformen aus Kultur und Volk „ausbettet" (disembedding). Der Strategie entspricht die Anerkennung anderer Religionen, v. a. eines orthodoxen Judentums, das um den Preis der Einordnung in die Kategorie der Religion bestimmte Grundrechte zugestanden bekommt. Der Vorgang des Ausbettens schiebt den Glauben als entscheidendes Element der Religion in den Vordergrund. Gegen diese Entwicklung setzt sich das rabb. Judentum durch das Wiedereinbetten der typischen Charakteristika des Judentums in ethnische Kategorien zur Wehr. Die Rabbinen bezeichnen die Christen als *goyim*, als (Heiden-)Völker und definieren gegen die Grundkategorie des Glaubens: „Ein Israelit, auch wenn er sündigt, bleibt ein Israelit." (319) Am Ende der Spätantike stehen sich Juden und Christen als „eine[r] Religion und eine[r] Entität, die sich weigert, eine Religion zu sein" (10), gegenüber.

B.s Thesen erklären die Tatsache, dass die rabb. Literatur fast keine offene Auseinandersetzung mit dem Christentum enthält. Im Gegensatz zum 5./6. Jh. existiert für die frühen Rabbinen noch kein Christentum, mit dem man sich auseinandersetzen konnte. Die Rabbinen des Talmud tun dem dominanten Christentum nicht den Gefallen, sich in ein Religionsgespräch verwickeln zu lassen. Dabei fällt auf, dass die Konstruktion des Christentums als Religion im 4. Jh., der das rabb. Judentum als Ethnie gegenüberstehen will, nicht homogen ist. In dieser Epoche werden die Vorstellung vom *character indelebilis* der Taufe und die Praxis der Säuglingstaufe entwickelt. Die Ritualelemente der Taufe inszenieren noch eine Glaubensentscheidung erwachsener Menschen. Im 5. Jh. werden Säuglinge christlicher Eltern getauft. Dabei zeigen die von Augustinus abgelehnten Positionen, dass eine Vererbbarkeit des Zustands der Befreiung von der Erbschuld und damit ein wichtiger Teil des Christseins nicht undenkbar war.[8] Augustinus konstruiert „Glauben" als Realität, die nicht mehr messbar ist, nämlich von den Säuglingen nicht mehr abgefragt werden kann. Glaube existiert abstrakt durch die Kirche als Gruppe (als Volk?). Christentum als Religion in Form einer Glaubens- und Zustimmungsgemeinschaft war ohnehin kaum noch plausibel. Zur selben Zeit, als sich die Rabbinen nach B. dagegen wehren, als Religion wahrgenommen zu werden, konstruieren sich Teile des Christentums als Volk, in das alle Kinder christlicher Eltern nach der Geburt so schnell wie möglich integriert werden und aus dem sie per definitionem nicht mehr heraustreten können.

Weiters ist nach der überregionalen Interaktion von Vereinen und nach den Subjekten des Diskurses, der Judentum und Christentum hervorgebracht hat, zu fragen. Während die theoretische Identität als Jude oder Christ unfassbar bleibt, bildet die Mitgliedschaft in einem oder mehreren Vereinen oder die Teilnahme an Festen, Mählern und Versammlungen eines Vereins eine erfahrbare Grenze. Die Beobachtungen von B. müssen daher noch mehr, als er das selbst tut[9], vor dem Hintergrund der Netzwerke antiker Vereine gelesen werden. Das Christentum entwickelt in der Zeit der Reichskirche jenseits des lokalen Vereins die Kategorie der Religion. Die christliche Ausbettung abstrahiert daher nicht nur von Volk, Land, Herkunft und Sprache, sondern auch von der Mitgliedschaft bei Vereinen. Die Rabbinen setzen der Idee der Religion als Gegenkategorie nicht Gemeinde oder Verein entgegen, sondern Volk. In der Gegenkonstruktion des Volkes bleiben sie abhängig von der Großkategorie des Christentums, das mittlerweile die Selbstkonstruktion als Gruppe von Vereinen aufgegeben hat.

[6] Toaff, Ariel: Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali. – Bologna: Il Mulino 2007. 448 S., kt € 27,00 ISBN: 978-88-15-12187-5.

[7] Boyarin, Daniel: Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums. – Berlin/Dortmund: Institut für Kirche und Judentum 2009 (engl. 2004). 373 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 10), geb. € 22,80 ISBN: 978-3-923095-70-4.

[8] De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum 2.9 [11] u. ö.

[9] Vgl. die Rezeption des Aufsatzes von Allen Brent; 71, 126.

Im 3. Kap. (108–128, vgl. öfter 252, 261) bezieht sich B. oft auf Material aus dem Traktat Pirke Avot, den er als Teil der tannaitischen Literatur versteht. Hier wäre zu ergänzen, dass Günter Stemberger[10] gezeigt hat, dass Avot trotz mancher älterer Zitate erst um 800 wichtig wird und somit erst im Mittelalter die rezipierte Form erhält. Vielen Detailbeobachtungen dieses Kap.s ist damit die Textgrundlage entzogen. Es müsste somit mehr Material aus der älteren rabb. Literatur herangezogen werden. Rabb. Terminologie könnte auch vorsichtiger zur Beschreibung von Phänomenen des 1. Jh.s herangezogen werden, z. B. des Johannesprologs als „Midrasch" (139). B.s Hinweise auf Targume (146f, 186 u. ö. für das hohe Alter von Memra-Theologien oder als Beleg für nicht-rabb. Traditionen, 157) sind differenzierter, obwohl er auch hier mit sehr alten Traditionen rechnet. Frühdatierungen, z. B. von Neofiti, werden allerdings nicht kritiklos übernommen (158, 175; vgl. 149, 186 zur Liste der Nächte zu Ex 12).

B.s Werk steht im Gegensatz zum Sammelbd. von Oskar Skarsaune und Reidar Hvalvik (s. Sp. 275). Während diese Autoren in Dokumenten des 1.–5. Jh.s Spuren von Judenchristen suchen, fragt B. nach der Funktion des Redens über Judenchristen. Verstanden sich konkrete Menschen als Judenchristen oder als Juden und Christen oder dachte man über Abgrenzungen nach, nachdem manche Gruppen in einem Kontinuum von möglichen Meinungen um Anhänger warben? Auch B. interessiert sich für konkrete Gruppen wie Judenchristen (9, 19). Er fragt aber nur nach ihnen als Zeichen des Selbstkonstruktionsprozesses von Juden und Christen. B. arbeitet demnach nicht mit verstreuten Fragmenten, sondern mit kanonisierten Texten (9). Die Tatsache, dass die Diversifizierung der Judenchristentümer ausgerechnet im 4. Jh. in den Quellen auftaucht und mit großer Polemik bearbeitet wird (19, vgl. 295–299), gilt bei Skarsaune und Hvalvik als Problem der Überlieferung zu konkreten Gruppen, bei B. aber als Echo der Etablierung einer Orthodoxie durch Nicäa sowie durch Diskurse über möglicherweise fiktive Gruppen. So wie Kaiser Julian die Religion des „Hellenismus" dadurch rein erhalten will, dass er das Christentum als Synkretismus zwischen den Reinformen von Heiden und Juden darstellt, bemühte sich schon zuvor das Christentum, sich als Reinform im Gegenüber zu seinem „Anderen" – dem Judentum – zu verstehen, indem es fiktive oder reale Zwitterformen verdammte.

Das Buch erhebt nicht den Anspruch, das Judentum neu zu denken (vgl. 137 Anm. 28). Die Entstehung des rabbinischen Judentums und des Christentums wird jedoch gründlich um-gedacht. Durch diese schon in seiner Monographie „Dying for God"[11] angedeutete Neufassung der frühen Geschichte von Christentum und Judentum bietet B. Kategorien an, um weitere historische Probleme in diesem Kontext zu bearbeiten. (CL)

Vor nicht allzu langer Zeit konnte man davon ausgehen, dass in Büchern, die für Studierende gedacht waren, neuere Thesen, die noch in der Diskussion waren, mit einer gewissen Zurückhaltung aufgenommen wurden und man sich an Bewährtes hielt. Sollte dieser Maßstab noch gelten, dann kann man aus dem **Oxford Handbook of Early Christian Studies**[12] lernen, dass die Thesen von Daniel Boyarin bereits allgemein anerkannte Geltung haben. Ein Blick in den Index der verwendeten Publikationen macht das ebenso deutlich wie die Lektüre einschlägiger Artikel, von denen insbesondere *Karen L. King, Which Early Christianity?* (66–84) und *Andrew S. Jacobs, Jews and Christians* (169–185) von Interesse sind. Da King die These vertritt, dass (kirchliche) Orthodoxie nicht ein sich entwickelnder Prozess ist, der etwa mit den großen Konzilien abgeschlossen ist und die Glaubenspraxis bestimmt, sondern eine Konstruktion von Theologen, um die Grenzen zu anderen, seien es nun andere Christen, Juden oder Heiden, zu definieren – was aber die reale Praxis der Grenzüberschreitung von Gläubigen nicht unbedingt berührte – ist es naheliegend, dass sie sich auf Boyarin als Gewährsmann beruft. Allerdings geht sie offensichtlich darin über ihn hinaus, dass sie eine Wirklichkeit postuliert, in der es eine wie auch immer geartete christliche Normativität nur als theologisches Konstrukt gegeben hat. Bemerkenswert ist freilich, dass sie selbst wieder eine Normativität im Christlichen postuliert, um den Prozess der Grenzziehung als ständigen zu behaupten: „[…] the process of mutual definition and self-definition never really ended, but had to be – and continued to be – constantly renegotiated. What is at stake in the ways that Christians define Judaism is the very nature of Christianity itself, because defining the appropriate relationship to Jews and Judaism was, and is, deeply implicated in basic aspects of Christian self-understanding, including the proper interpretation of scripture and the role of Jesus Christ in salvation." (77) Unbeschadet dessen, dass man hier zustimmen kann, bleibt dennoch die Frage, wie man bei einem weitgehend dekonstruktivistischen Ansatz zu solchen Aussagen über die Natur des Christentums gelangen kann. Jacobs geht mit einigem Recht davon aus, dass eine Betrachtungsweise des Verhältnisses von Juden und Christen in der Spätantike, die nur unter dem Gesichtspunkt der Polemik, Konkurrenz oder Verdrängung geschieht, als erledigt anzusehen ist. Er schlägt dagegen den Begriff des „contact" (173–175) vor, da es, wie archäologische Zeugnisse zeigen, oftmals eine räumliche Nähe gegeben hat, aus der er wiederum schließt, dass es dann auch zwischen Juden und Christen zu Kontakten, Begegnungen und intellektuellem Austausch gekommen ist. Dass gegen diese Annahme das fast völlige Schweigen der rabbinischen Literatur über Christen spricht, weiß J. sehr wohl (173), ohne den Befund zu problematisieren. Die Bemerkung, die Rabbinen seien bis zur islamischen Epoche eine isolierte und keineswegs normative Gruppe im Judentum gewesen, wie er mit dem – fast möchte man sagen „klassischen" – Verweis auf Boyarin feststellt, trägt nichts zur Lösung des Problems bei, das eben darin besteht, dass die wichtigsten Textcorpora diese Kontakte, wenn es sie denn gab, einfach nicht erwähnenswert finden. Die Hauptlast tragen mithin die christlichen Texte, die J. nicht nur als Zeugnisse der Wahrnehmung von Juden liest, sondern auch als Schlüssel zu einer sozialen und historischen Realität von Juden. „Even from the most rhetorical of Christian literature, we can still hope to gain a sense of the possibilities of historical relations between Jews and Christians." (176) Auch wenn man sich damit den Vorwürfen des Autors aussetzen mag, man sei in akademischen Vorurteilen befangen (178), so wird man doch anfragen müssen, nach welchen hermeneutischen Kriterien diese Hoffnung Erfüllung finden soll, da der Autor z. B. polemische Aussagen als weitestgehend unbegründet ansieht, ohne diese Annahme historisch zu erhärten. Gewiss muss man beiden Artikeln zugute halten, dass sie programmatisch verstanden werden sollen, aber eben darin zeigt sich auch die Problematik des vertretenen Ansatzes, nämlich dass die meisten Quellen ohne eine konstruktivistische bzw. dekonstruktivistische Lektüre nicht das belegen, was man voraussetzt: einen intensiven Kontakt. (RK)

Auf den ersten Blick mag es den Anschein haben, als passe das neue Buch von **Bezalel Bar-Kochva**[13] nicht in eine Sammelbesprechung über die Literatur zum Verhältnis von Juden und Christen in der Antike. Tatsächlich kommen, wenn überhaupt, christliche Autoren als Tradenten und Rezipienten griechischer Autoren, deren Werk oftmals nur fragmentarisch erhalten blieb, in den Blick. Das Buch ist ein ausführlicher Kommentar zu verschiedenen Autoren, die sich zu Juden und Judentum in hellenistischer Zeit geäußert haben, sowie zu Motiven in diesen Texten und ihrer Traditionsgeschichte.[14] Mit der Akribie des Philologen und der Sachlichkeit des Historikers hat der Vf. eine im besten Sinne des Wortes gediegene Untersuchung vorgelegt, deren Bedeutung man kaum überschätzen kann. Jede weitere Forschung zu diesem Thema wird sie zu berücksichtigen haben. Was die Arbeit in diesem Kontext interessant macht, sind die methodischen Überlegungen und selbstredend ihre Ergebnisse, insofern sie an der jüdischen bzw. christlichen Konstruktion mitwirken. B.-K. zeigt sich reserviert gegenüber Versuchen, die die antiken Texte nach einer modernen Nomenklatur bestimmen und einordnen wollen, sei das nun Judaeophobie, Antisemitismus oder Philosemitismus. Mit einigem Recht geht er davon aus, dass die mit der Nomenklatur verbundene Fragestellung von vornherein die Wahrnehmung der jeweiligen Texte präjudiziert, und zwar mit dem Ziel, sie in ein bestimmtes System einzuordnen. Indem er bei den Autoren, bei denen Material dazu vorliegt, berücksichtigt, wie sonst Andere oder Fremdes, etwa: der Osten oder die Ägypter, charakterisiert werden[15], bricht er die Verengung der Judaeozentrik in dieser Thematik auf und ermöglicht eine komparatistische Einschätzung im literarischen und historischen Kontext. Diese Methode der Kontextua-

[10] In mehreren Publikationen seit den 90er Jahren, vgl. „Mishna Avot. Frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?", in: ZNW 96 (2005), 243–258.

[11] Boyarin, Daniel: Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. – Stanford: Stanford University Press 1999. 268 S., kt € 23,99 ISBN: 987–080473–3704–3.

[12] The Oxford Handbook of Early Christian Studies, hg. v. Susan Ashbrook Harvey / David G. Hunter. – Oxford: University Press 2008. (XXVII) 1020 S., geb. £ 80,75 ISBN: 978–019–927156–6.

[13] Bar-Kochva, Bezalel: The image of the Jews in Greek literature: the Hellenistic Period. – Berkeley: University of California Press 2010. (XIV) 606 S. (Hellenistic Culture and Society, 51), geb. $ 95,00 ISBN: 978–05202–5336–0.

[14] Aus dem Inhaltsverzeichnis: Introduction; Theophrastus on Jewish Sacrificial Practices and the Jews as a Community of Philosophers; Aristotle, the Learned Jew, and the Indian Kalanoi in Clearchus; The Jewish Ethnography by Hecataeus of Abdera; Megasthenes on the "Physics" of the Greeks, Brahmans and the Jews; Hermippus of Smyrna on Pythagoras, the Jews, and the Thracian; Mnaseas of Patara and the Origins and Developments of the Ass Libel; The Seleucid Court Historian and the Blood Libel; Agatharchides of Cnidus on the Sabbath as a Superstition; Lysimachus of Alexandria and the Egyptian Hostile Accounts of the Exodus; Posidonius of Apamea (A): The Man and his Writings; Posidonius of Apamea (B): The Jewish Ethnography in Strabo's Geographica; Mosaic Judaism versus Second Temple Judaism; Posidonius of Apamea (C): Josephus on the Siege of Jerusalem by Antiochus VII Sidetes (132/1 B.C.E.); Antiochus the Pious and Hyrcanus the Tyrant; Posidonius of Apamea (D): The Anti-Jewish Libels and Accusations in Diodorus and Apion; The Geographical Description of Jerusalem by Timochares; The Siege, and the Libels; The Anti-Jewish Ethnographic Treatise by Apollonius Molon; Conclusion; Appendix: The God of Moses in Strabo / Ivor Ludlam.

[15] Vgl. dazu: Isaac, Benjamin: The invention of racism in classical antiquity. – Princeton: Princeton University Press 2004.

lisierung hat gewiss Modellcharakter, da die Problematik der Verengung auch bei der Untersuchung der Beziehungen von Judentum und Christentum in der Spätantike unbestreitbar gegeben ist, wenn die anderen religiösen Strömungen, die das soziale Leben bestimmten, aus dem Blick geraten. Dass historische Prozesse keineswegs geradlinig verlaufen, ist zwar sattsam bekannt und erwiesen, eine solche Annahme ist aber als Erklärungsmodell gleichwohl immer noch verbreitet, wie etwa die Vorstellung belegt, ein aus Ägypten stammender Antisemitismus habe zur Zeit der Expansionspolitik der Hasmonäer gegen die hellenistische Bevölkerung gemeinhin solche Zustimmung gefunden, dass man meint, von einem antiken Antisemitismus sprechen zu können. Hiergegen kann B.-K. anhand der Quellen erweisen, dass keineswegs alle Autoren, die sich zu Juden äußern, das polemisch oder negativ tun, sondern dass es sehr unterschiedliche Meinungen gibt, wobei die Systematisierung dadurch fast unmöglich wird, dass sich Positives und Negatives bei ein und demselben Autor finden lässt. Poseidonios ist so ein Fall; er schätzt die mosaische Ordnung, kritisiert aber die zeitgenössische Entwicklung der Juden, er vertritt mithin eine doppelte Wahrnehmung, wie man sie ebenfalls bei Kirchenschriftstellern findet. Weiterhin vermag B.-K. auch handfeste politische Interessen aufzuweisen, wie z. B. bei den Produkten der Propaganda am seleukidischen Hof, die belegen, dass eine gegen Juden gerichtete Stimmung geschaffen werden sollte. Geradezu ernüchternd ist freilich der Befund des Wissens bzw. Nichtwissens hinsichtlich jüdischen Lebens und jüdischer Glaubenspraxis. Man mag es bemerkenswert nennen, dass Klearchos von Soloi Juden offensichtlich indische Bräuche zuschreibt, vielleicht kann man durch verschiedene soziale Kontexte erklären wollen, dass die einen Autoren den Juden Separation vorwerfen, während andere ihre Beteiligung am gesellschaftlichen Leben hervorheben, aber dass es jüdische Gemeinden ohne Sabbat oder Speisebeachtung gegeben haben soll, von denen einige Autoren, selbst solche, die in Nachbarschaft zu Juden lebten, augenscheinlich noch nichts gehört haben, ist doch mehr als unwahrscheinlich. Daher bleibt nur das Ergebnis, dass diese Texte weitgehend ungeeignet sind, um Rückschlüsse auf die Realität jüdischen Lebens in der Antike zuzulassen; sie sind vielmehr Konstruktionen des Anderen, die sich vielfach aus literarischen Topoi und historiographischen Gepflogenheiten speisen. Die Untersuchungen von B.-K. lassen zumindest eine gewisse Vorsicht angeraten sein, Wahrnehmung, Kenntnisnahme und Interaktion unterschiedlicher religiöser Gruppen als einen relativ möglichen und einfachen Prozess anzunehmen. (RK)

Falls es einen Ort des Römischen Reiches gibt, an dem man das Zusammenleben verschiedener Religionen, Kulturen und Ethnien studieren kann, dann ist es die Provincia Palaestina, ein Befund, der auch nach der Dreiteilung im Jahre 395 gültig ist. Hier teilten sich Christen, Juden, Samaritaner und Polytheisten einen engen geographischen Raum. Um diese Situation geht es **Hagith Sivan** in ihrem Buch[16], dessen Titel daher ein wenig irreführend ist, wenn man eine ausdifferenzierte Geschichte jener Region erwartet. Vielmehr entwirft sie in großen Zügen ein Bild der Koexistenz der verschiedenen Gruppen, wobei eine der beigegebenen Karten erkennen lässt, dass es durchaus religionsbezogene Siedlungen gab, mithin den Willen zur Separation.[17] Bereits hier zeigt sich ein Dilemma des Ansatzes dieses Buches bzw. seiner Autorin: Obwohl ihr überaus deutlich daran gelegen ist, die friedvolle und ertragreiche Koexistenz zwischen den verschiedenen Gruppen zu rekonstruieren, sind Konflikte bis hin zu gewaltsamen Auseinandersetzungen der Subtext dieser Koexistenz. Wenn etwa Kinder „jokingly" (168) jeden Sabbat die Häuser von Samaritanern mit Steinen bewerfen, was dann 529 in Scythopolis in einem Aufruhr und einem Blutbad endet, dann zeigt dieses Ritual doch wohl eine tradierte und legitimierte Gewaltbereitschaft, die nicht für eine Koexistenz zu verbuchen ist. Das Buch ist nolens volens eher ein Beleg für die Konflikt- und Konkurrenztheorie statt für die der Koexistenz. Denn bei allen Untersuchungen zu verschiedenen Themenfeldern und verschiedenen geographischen Räumen[18] zeigt sich eine religiös begründete Affinität zum Konflikt. Dabei zeigt sich auch, dass die Frage, wem das Heilige Land zugehörig ist, von zentraler Bedeutung ist. Bereits vor dem 4. Jh. (51–106) artikuliert sich ein ideologisch behaupteter christlicher Anspruch auf das Land als heiligen Raum, der dann zu der politischen Frage führt, wie folglich mit nichtchristlichen Gruppen, die ebenfalls diesen Raum beanspruchen, umzugehen ist. Nachdem aus Jerusalem im 5. Jh. „a baptized urban space" (221) geworden war, vollzog sich zunächst eine ideologisch konstruierte Beanspruchung, dann eine tatsächliche Übernahme des Landes, wie die Autorin an der Madaba-Karte, die jüdische Aspekte einfach ignoriert, zeigt. Allerdings verweist sie ebenfalls auf die Inschrift der Synagoge von Bet Rehov, in der Nähe von Scythopolis, die ihrer Ansicht nach als jüdischer Gegenentwurf zu lesen ist (258–260). Die Sprengkraft von ritualisierter Gewalt zeigt sich nicht zuletzt in den Voraussetzungen und Folgen des Gesetzes von 408, mit dem das Verbrennen von Kreuzen an Purim – die Autorin geht davon aus, dass Purim zu der Zeit antichristliche Züge trug, wobei sie auf aramäische Piyyutim zurückgreift und diese ausführlich zitiert[19] – verboten wurde. Das Gesetz ist eine Initialhandlung, die zu weiteren gegen Juden, Samaritaner und Polytheisten gerichteten Maßnahmen führt. Erstaunlich darf man es nennen, wenn die Autorin Konflikte noch phantasievoll vermehrt; so geht sie z. B. davon aus, dass das Fest der Theotokos in Jerusalem bewusst auf den 15. August gelegt wurde, um so die Trauer um den zerstörten Tempel am gleichzeitigen 9. Av zu konterkarieren (230–243). Allerdings lässt sie die Leser völlig im Unklaren darüber, wie die beiden Tage bei unterschiedlichen Kalendersystemen aufeinander fallen sollen. Denn dass sich Christen und Juden auch unterschiedlicher Kalender bedienten, zeigt sie selber an einer eingehenden Analyse der Grabsteine von Zoar, die auch sprachliche Separation belegen (243–246). Was rabbinisches Material angeht, folgt die Autorin dem Ansatz von I. Yuval: „Following him my own presentation and analysis of late ancient Haggadic tales is done within a context of Jewish-Christian relations in Palestine." (364) Die Belege sprechen allerdings wieder für einen Konflikt und eine Konkurrenzsituation; sowohl die Pesach-Haggadah als auch die Deutung der Bindung Isaaks durch die Rabbinen werden als Gegenerzählung gegen Passionsbericht und Ostererzählung gedeutet (263–274), wobei offen bleibt, wie die Texte datiert werden. Es mag mit den Voraussetzungen der Rezeption zusammenhängen, wenn man der Vf.in nicht darin folgen kann, dass sich eine zunächst friedvolle Koexistenz immer mehr zu Konflikten verschärfte. Mag es historisch so gewesen sein, die beigebrachten Quellen legen es nicht nahe. Die Konsequenz aus dem Mit- und Gegeneinander ist nach Meinung Sivans schlussendlich ein Zustand, den sie so beschreibt: „living side by side in self-created cocoons" (360). Man ist fast versucht zu fragen, ob das nicht besser ist als ein Zustand permanenter Gefährdung durch Gewalt. Gerade bei diesem Themenkomplex stellt sich die Frage, ob die Beziehungen zwischen Christen auf der einen und Juden und Samaritanern auf der anderen Seite nicht eben auch deswegen von Gewalt geprägt sind, weil es nicht nur um eine ideologisch-religiöse, sondern auch um real politische Kolonialisierung ging. Die Konflikte sind eingebettet in das System von Machtausübung und Machterfahrung. Dieses strukturelle Prinzip von Unterdrückung und Ausgrenzung wirkt gewiss auch auf Texte der Unterdrückten ein. Allerdings sollte man dann nochmals ihre religiöse und soziale Funktion bedenken. Denn es geht dabei wohl kaum um das, was man Begegnung nennen kann. (RK)

Leonard V. Rutgers legte 2009 mit „Making Myths"[20] neben einer neuen Originalpublikation (Kap. III) zwei Aufsätze (Kap. I, 1998 und Kap. II, 2003) mit einigen Änderungen sowie Vor- und Nachwort vor. Das Werk begleitet ein Projekt zur archäologischen Erforschung der römischen jüdischen und christlichen Katakomben u. a. mithilfe naturwissenschaftlicher Messungen. Die Aufsätze untersuchen daher „Mythen" (17), die von christlichen Autoren der Antike geschaffen wurden, um das Judentum theologisch zu verdrängen.

Gegen die Studien von Seth Schwartz[21] und Daniel Boyarin (12, Anm. 12) nimmt R. an, dass „das" Judentum dem Christentum viel früher mit einer „klaren Selbstdefinition" (5, 16, vgl. 76, 121, 128; 120: Annahme einer totalen Trennung im 1. Jh.) gegenübertrat und immer das signifikante Gegenstück für das Christentum gewesen sei, nicht aber das Christentum für das Judentum (128). Mit dem rabbinischen Judentum habe sich eine vom Christentum unabhängige Form des Judentums entwickelt. Das Christentum hätte als jüdische Sekte begonnen und sich von der „theologischen und gemeindlichen Matrix, in der es geboren war, entfernt" (117).

Mit Kritikern von Boyarin und Schwartz (u. a.; vgl. 15, Anm. 16) fragt R. nach den Diasporagemeinden. Ethnizität habe in der Selbstdefinition der Diasporajuden eine weniger wichtige Rolle gespielt als „Religion". Da R. nicht von einem genetischen und damit rassistischen Begriff von „eth-

[16] Sivan, Hagith: Palestine in Late Antiquity. – Oxford: Oxford University Press 2008. (XV) 429 S., geb. $ 120,00 ISBN: 978–01992–8417–7.

[17] Obwohl die Autorin mehrfach auf archäologische Befunde Bezug nimmt, ist dem Buch kein Bildmaterial beigegeben; besseres und aussagekräftigeres Kartenmaterial findet sich z. B. in: Tabula Imperii Romani: Iudaea Palaestina: Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods: Maps and Gazetteer, hg. v. Yoram Tsafrir / Leah Di Segni / Judith Green. – Jerusalem: Israel Academy of Science 1994.

[18] Aus dem Inhaltsverzeichnis: Prologue: From Constantine to Abd alMalik; The Periphery of Dreams and Deserts; Recalcitrance, Riots, and Rebellion: The Samaritans and the Emergence of Intolerance; Contesting the Sacred: Forms of Ritualized Violence; Jerusalem: The Contrasting Eyes of Beholders; Contesting Scripture and Soil: Liturgical Dates and Seasonal Dieting; Flesh and Blood? Women in Palestinian Societies; Urban Stories: Caesarea, Sepphoris, Gaza; Epilogue. Das Buch ist genau genommen eine Sammlung von Essays.

[19] Die Texte der aramäischen Poesie der Spätantike sind von M. Sokoloff und J. Yahalom 1999 in Jerusalem ediert worden; eine Übersetzung liegt noch nicht vor.

[20] Rutgers, Leonard Victor: Making Myths. Jews in Early Christian Identity Formation. – Leuven: Peeters Publishers 2009. 164 S., kt € 27,99 ISBN: 978–9042–2240–2.

[21] 14; Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 640 C.E.

nisch" ausgehen will, bleibt die Absetzung von „religiöser" Identität diffus: „Note, finally, that ethnicity is a complex notion that not only involves biological but also cultural parameters." (16, Anm. 19) R. verweist auf Grabinschriften, in denen sich Juden eher religiös als ethnisch definierten (129). Er verspricht, die Frage nach dem fiktiven, von christlichen Theologen auf der Basis der Septuaginta konstruierten Judentum aufgrund von neuem, v. a. empirisch erschlossenem Datenmaterial zu betrachten (6). Archäologische (und soziologische; vgl. 7, 11) Analysen prägen den vorgelegten Bd. nicht (vgl. 25). Der Vorzug einer Annahme von „realen Juden" (10, Anm. 10) im Hintergrund der Quellen gegenüber der bloßen Rekonstruktion von „hermeneutischen (d. h. fiktiven) Juden" wird im Buch nicht durchgehalten.

R. rekonstruiert die Hintergründe der Entstehung der Erzählung über die Verehrung der makkabäischen Brüder und ihrer Mutter in Antiochien (Kap. I). Er nimmt an, dass eine den Makkabäern gewidmete Synagoge in Antiochia von den Christen usurpiert, aber erst nachträglich in diese die zu verehrenden Gebeine hineingetragen wurden (42f). Der christliche Kult der Märtyrergebeine und die Übernahme des Ortes sollte dem christlichen Interesse an jüdischer Magie den Rang ablaufen (43f), was weder unplausibel noch beweisbar ist. Eine präzisere Unterscheidung zwischen Märtyrer- und Reliquienverehrung hätte die These von R., dass eine jüdische Verehrung von Gebeinen der Makkabäer eine christliche Erfindung ist, gestützt.

Der zweite Teil des Buches diskutiert Justinians Novelle 146 von 553, in der der Kaiser den Juden vorschreibt, die Septuaginta im Gottesdienst zu verwenden, und die *deuterosis* (bei R. „Mischna" 52, 63) zu beachten verbietet. R. liest die Novelle als Versuch, Hebräischkenntnisse unter Juden auszurotten (55) und damit dem Judentum diesen Plausibilitätsvorteil gegenüber dem Christentum zu nehmen (71ff). Die Diskussion der Novelle konstruiert „hermeneutische" Juden und die Vorstellung, dass die hebräische Sprache einen Aufschwung erlebte, als christliche Fiktion (74).

Der dritte Aufsatz diskutiert archäologische Daten zur Verbreitung der Synagogen im 4. Jh. Die Christianisierung des Reiches habe als externer Faktor die Monumentalisierung der Synagogen und die Zusammenstellung/Redaktion großer Literaturwerke (der Rabbinen) gefördert. R. verfolgt den (christlichen) Begriff „Synagoge" bis hin zu einer Bezeichnung für das Böse schlechthin und die Rückübertragung auf die Menschen und Gebäude (aufgrund christlicher Predigt, 106f). Die Sichtbarkeit der nicht textlichen, sondern realen jüdischen Gemeinden im 4. Jh. habe hermeneutische und reale Juden verschmelzen lassen.

Der begrüßenswerte sozialpsychologische Zugang (bes. Kap. III und Epilog) suggeriert einen deterministischen Lauf der Geschichte: „Ereignis X musste aufgrund menschlicher Handlungsmuster so kommen" (vgl. 118–131). R. spricht hier von „dem" Judentum und Christentum, „(immigrant) communities" (15f), etc. Derartige Rekonstruktionen von Gruppenprozessen (vgl. 118 „groups of people gathering around written text or issues of real life", „social clusters") bleiben unterkomplex, solange sie nicht mit Daten zum römischen Vereinswesen abgeglichen werden. Die vagen Aussagen über Ethnizität, Religion, Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit der Stadt, Kenntnisse des jeweiligen Anderen etc. bedürfen diachroner Vergleiche mit Institutionen der sozialen Umgebung. (CL)

Mit „Jewish Believers in Jesus"[22] (im Folgenden J. B.) legen **Oskar Skarsaune** und **Reidar Hvalvik** eine breite Aufsatzsammlung zur Frage nach dem Judenchristentum und damit nach der Frühgeschichte von Juden und Christen – und v. a. J. B. – vor. Zwei Essays (Skarsaune und James Carleton Paget) leiten in Probleme der Definition, Terminologie, Methoden, Quellen und der Forschungsgeschichte ein. Als Kriterien für die Suche und Analyse der Zeugnisse über J. B. dienen im vorliegenden Bd. die Praxis des Gesetzes und die Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gemeinde – zum Teil auch Überlegungen zur Abstammung. Es geht um Grenzgänger, deren Grenzgängertum aus der Perspektive von Personen und Gruppen in Leitungsfunktionen wahrgenommen wurde. Die heuristischen Kriterien sind so problematisch („Kompetenz in jüdischen Dingen", „Praxis des Gesetzes") wie das geringe Interesse an diachronen Rekonstruktionen: Eine Gruppe von Menschen, die im 2. Jh. eine eigenartige Form des Judentums lebt, kann im 4. Jh. literarische Fiktion geworden sein. Analog zur Anmerkung zu Rutgers (s. o.) wäre der Begriff der „local Jewish community" (Skarsaune, 13 u. ö.) durch einen Rückgriff auf Daten zu römischen Vereinen zu präzisieren.

James Carleton Paget schließt einen Überblick über die Forschungsgeschichte mit der Mahnung zur Vorsicht. Es sei auch von großer Pluriformität auszugehen. Er schlägt vor, analog zum Verzicht auf das Attribut „gnostisch" (Michael Williams) auch auf die Bezeichnung „Judenchristen" zu verzichten und Unterkategorien von „torahobservant" zu nennen.

[22] Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries, hg. v. Oskar Skarsaune / Reidar Hvalvik. – Peabody: Hendrickson 2007. 930 S., pb. $ 49,95 ISBN: 978–1–56563-763–4.

Richard Bauckham geht von der Historizität der biblischen Narrative über die frühe Kirche, v. a. über Jakobus und die Jerusalemer Gemeinde aus (z. B. zum Apostelkonzil 56, 74). Die Nazarener seien als *hairesis* analog zu Pharisäern und Sadduzäern zu verstehen (61). Sie sollen u. a. an einem angeblichen „Gebet" zum Tamidopfer im Tempel teilgenommen, Gütergemeinschaft gelebt und die Torah eingehalten haben (65). Jakobus sei (nach Eusebius und Epiphanius, 69f) als Herrenbruder Leiter der Jerusalemer Gemeinde gewesen. Es habe einen generell akzeptierten Weg der Konversion zum Judentum gegeben. B. macht die ntl. Heidenmission implizit zu einem Weg, der sich außerhalb eines jüdischen Konsenses befindet.

Donald A. Hagner beschreibt Paulus als Juden – unter Betonung von Diskontinuitäten zum Judentum seiner Zeit. Paulus habe nicht eine Religion verlassen, um einer anderen anzugehören (vgl. 101, 118). Das Christentum des Paulus sei keine Sekte des Judentums und auch kein Judenchristentum (119). H. sieht die Jahre 85–90 der Yavneer Rabbinen und der Einführung der *Birkat haminim* als zu spät für den Ansatz des Bruchs zwischen Christen und Juden an.

Reidar Hvalvik diskutiert Paulus als J. B. und Befolger der Torah nach der Apg. Paulus habe in den Synagogen immer vor Juden und Heiden gepredigt und dort die Heiden getroffen, denen er sich zuwandte (151). Paulus hätte z. B. auch die Geißelungsstrafen (Rekonstruktion nach rabb. Texten und ohne Debatte zu deren Datierung) auf sich genommen, um innerhalb des Judentums bleiben zu können. Wenn Paulus in der Verteidigungsrede sagt, dass er Pharisäer war, beziehe sich das auf die Auferstehung; in Bezug auf die Auferstehung sei er somit Pharisäer. Die Öffnung des Judentums für die Heiden hätte nach Paulus nicht dazu geführt, dass den Juden dabei die Observanz des Gesetzes verboten (oder erlassen) wurde (138). Die Gesetzesobservanz sei nur als Frage der Kultur und Herkunft und nicht der Soteriologie neu gedeutet worden. Wie Bauckham (s. o.) listet H. Namen von J. B. auf, die mit Paulus in Verbindung gebracht werden (in den Briefen incl. der Pastoralbriefe ca. 25% der genannten Personen). In Kap. 7 arbeitet H. zu den Ursprüngen der römischen Gemeinde – unter der Annahme von Hinweisen auf christliche/judenchristliche Präsenz in Rom bereits um ca. 40/50. Die jüdischen Gemeinden in Rom seien nicht durch eine gemeinsame Autorität repräsentiert gewesen. Die römische Kirche sei unter den diversen jüdischen Gruppen der Stadt entstanden. Auch der Römerbrief impliziere noch „Hauskirchen". Justin lässt ebenfalls auf eine Gruppe, nicht „die" Christenheit Roms (im Singular) schließen. Das Evangelium sei durch Händler, Pilger (die in Jerusalem zu J. B. werden und wieder nach Rom zurückkehren), Reisende et al. nach Rom gelangt (189). Die Gesetzeskenntnis der Adressaten des Römerbriefs lege nahe, dass unter ihnen auch Juden waren (192). Die „Schwachen" seien (Juden und) Heidenchristen (194ff), die aus Ablehnung heidnischer Bräuche zu ähnlichen Haltungen wie gesetzestreue Juden kommen. Nach H. hätten sich Christentum und Judentum (wie das Claudiusedikt zeige) ca. 40 u. Z. getrennt (198).

Peter Hirschberg bearbeitet die Offb und Joh. Der J. B. Johannes (auch Autor der Offb) stamme aus Palästina (Semitismen im Text). Offb tröste die Gruppe, die aus der Synagoge ausgeschlossen wurde, damit, dass sie zum wahren und zuletzt siegreichen Teil Israels gehöre (223). Jenes Israel integriere auch die Heiden. H. sucht auch im Joh nach Spuren der J. B. im Konflikt zwischen der christlichen Gemeinde und der Synagoge. Die Rekonstruktion muss dem Charakter der Quelle und den Vorgaben von H. entsprechend Metaphern des Evangeliums decodieren und daher mit Plausibilitäten und Vermutungen arbeiten.

Craig A. Evans leitet den zweiten Teil des Buches ein, in dem nach Spuren der literarischen Produktion der J. B. selbst gesucht wird. Er gibt einen Überblick über judenchristliche Evangelientraditionen. Zitate seien höchst unsicher und es sei auch kein Werk der Gattung „judenchristliches Evangelium" erhalten. Mt sei ein jüdisches Evangelium, das aramäisch-jüdische (Nazoräerevangelium) und das griechisch-jüdische Evangelium (Ebioniterevangelium) seien „recensions" von Mt. Es gibt keinen Konsens in der Forschung zu diesen Fragen (246). Das Thomasevangelium sei bis auf Kap. 12 (Nennung des Jakobus statt des Thomas) nicht jüdisch. Das Origenes bekannte Evangelium sei vielleicht auch Clemens von Alexandria und Didymus bekannt gewesen. Da Origenes jedoch einen großen Teil seines Arbeitslebens in Caesarea und nicht in Alexandria verbracht hat, ist der Schluss E.s auf eine alexandrinische Herkunft des Textes nicht zwingend. E. fragt auch bei Epiphanius nicht nach dessen Interessen und seinem Umgang mit Quellen. Das Kriterium einer „Kenntnis jüdischer Dinge" ist willkürlich. Der Geschmack des biblischen Manna lag z. B. in LXX Num 11,7f vor. Um das zu wissen, brauchte niemand einen rabb. Text. Die Gewinnung von Information durch Kombination und Harmonisierung von Parallelen im Bibeltext ist keine nur Juden zugängliche Methode. Auch der Vegetarismus der „Ebioniter" ist nicht „jüdisch" (277). Er hat viele Vorbilder in der paganen Welt. E. beschäftigt sich kaum (außer dem Codex Bezae, 265) mit dem Alter der Fragmente. So stehen zeitlose Texte im Raum, die als „alt" und „jüdisch" klassifiziert werden, wenn sie z. B. dem Prophetentargum ähneln (264f). Auch E.s Behandlung von *epiousios* (272) ist anachronistisch. Der kopti-

sche Mt versteht *epiousios* als „tomorrow", was an *mahar* in der Überlieferung des angeblichen Nazoräerevangeliums bei Hieronymus erinnert. Ein Kopte konnte jedoch ohne semitischen Text, aufgrund von exegetischen Kenntnissen oder aus eigener Intuition, das Hapaxlegomenon, das keineswegs „essential to existence" bedeutet und schon in der Antike erklärt werden musste, so übersetzen.

Torleif Elgvin sammelt Anzeichen für eine judenchristliche Edition der atl. Pseudepigrapha mit problematischen Kriterien für die Zuordnung von Texten zum Judenchristentum. Ein „heavily Jewish flavor" (295; „an unmistakably authentic flavor", 532; Gegenteil: „bear a Gentile stamp", 285 u. ö.) kann auch Imitation des Stils der Septuaginta sein. Das Postulat von langen Überlieferungszeiten und wiederholten Bearbeitungen macht jede Zuordnung denkbar, weil einer These widersprechendes Material als Resultat von Bearbeitungen erscheint (analog: Semitismen, 302). Genauso sind theologische Argumente – wie eine angelomorphe Christologie (288) – als Zeichen für J. B. zirkulär.

Graham Stanton bearbeitet judenchristliche Elemente in den Pseudoklementinen. Das Verhältnis der sehr kompliziert überlieferten Schriften zueinander ist genauso ungeklärt wie deren historische Einordnung. St. zeigt zu Recht die Unhaltbarkeit von Ansätzen, die meinen, eine ebionitische Grundschrift der Kerygmata Petrou aus dem Text rekonstruieren zu können. Das soll aber nicht für Recog. 1.27–71 gelten. Wo St. Konflikte zwischen ntl. Gestalten (Petrus, Paulus, Jakobus, auch dem Apostelkonzil) im Text ausmacht, ist jedoch mit literarischen Bearbeitungen des ntl. Stoffes in einer beliebigen Epoche und nicht mit einer Tradition von Gruppen wie J. B. zu rechnen (zu Apg 1–12; 322). Anspielungen auf Ereignisse der Zeit des Autors/Redaktors sind in solchen Texten bestenfalls verschleiert, wenn überhaupt vorhanden, weil die Texte als alt ausgegeben werden. Die Decodierung von Anspielungen auf historische Ereignisse in diesen Texten kommt über Vermutungen nicht hinaus.

Oskar Skarsaune sammelt im folgenden Kap. 12 Fragmente judenchristlicher Literatur in griechischen und lateinischen patristischen Texten, zunächst explizit als Zitat markiertes Material (Papias, Hegesippus et al.) und in Kap. 13 erschlossenes Material. Die Analyse mit Hilfe der Kategorie „typisch jüdisch" suggeriert, dass man aus bestimmten Vorstellungen oder Argumentationsstrukturen („Tendenz zur monströsen Übertreibung in rabbinischer Haggada", 332; „jüdische" Anlage eines Werkes, 351), die eine Kenntnis des hebräischen Texts vorauszusetzen scheinen, auf eine jüdische Herkunft von Texten schließen könne. Für S. sind offenbar Vorstellungen, die auch in Louis Ginzbergs „The Legends of the Jews" (Anm. 84) und bei Paul Billerbeck (363, 411) erscheinen, Hinweise auf einen jüdischen Charakter von Traditionen. Auch formale Kriterien wie „targumähnlich" (375) oder „im Pescher-Format" (378) missachten die Geschichte der literarischen Formen. Auch griechische Schulkommentare sind dann targumähnlich, wenn sie mit Paraphrasen arbeiten. Dass es sich deswegen um Juden-*Christen* handeln müsse, weil die Texte „extremely critical towards rabbinic halaka" seien, setzt voraus, dass rabb. Halakha allgemein rezipiert wurde und jemand, der etwas anderes sagt, gegen diese gewesen sei. Dass Elija vor Christus kommen sollte, ist so „jüdisch" wie Maleachi (413).

Hier u. ö. im vorliegenden Bd. (vgl. 342, 347f, 385, 391–7, 500 zu Epiphanius 638) finden sich Identifikationen von judenchristlichen Traditionen aufgrund von Parallelen zu den Pseudoklementinen. Das Verfahren ist zirkulär, weil die angeblich judenchristlichen Texte einander legitimieren. Nach der Verbreitung des Römerbriefs ist auch z. B. unerheblich, ob ein Vers darin vielleicht vorpaulinisches Material enthält (345). Auch vorlukanische (357) Versionen der Genealogie Jesu können nicht aus patristischer Literatur rekonstruiert werden, weil antike Exegeten ein Interesse am Ausgleich verschiedener ihnen vorliegender Listen haben.

In Kap. 13 bearbeitet S. Spuren jüdischer Quellen bei Justin und anderen. Die Kriteriologie ist unverlässlich. Eine Kombination von atl. Texten, die auch im Hebräerbrief vorkommt und sich aus der LXX ergibt, stuft S. bei Justin als jüdisch ein (384). Einerseits machen Testimoniensammlungen enge Parallelen in Aufzählungen von Textzitaten heuristisch sinnvoll. Wenn andererseits für eine Gruppe von Texten keine Testimoniensammlung vorliegt, reflektiert das Kriterium nichts als das exegetische Gefühl des modernen Lesers. Er hält Zusammenstellungen von Versen für nicht evident und nimmt an, dass sie bei zwei Autoren nicht unabhängig voneinander auftreten können. Hier werden Gedächtnisleistung und Kreativität der antiken Rhetoriker unterschätzt. In Kap. 14 bearbeitet S. „Ebioniten" (427, als Terminus eine ehrenhafte Selbstbezeichnung einer Gruppe; vgl. Ps 37,11). Eines der wenigen gut untersuchten Elemente der Lehre und Praxis solcher Gruppen, die Wassereucharistie[23], nimmt S. nicht ernst.[24]

Vorsichtiger und reicher dokumentiert bearbeitet *Wolfram Kinzig* die Zeugnisse über die Nazoräer. Epiphanius und Hieronymus kennen diese Gruppe aus Werken des Apollinaris von Laodicäa. K. vertraut den Angaben von Hieronymus über ein aramäisches/hebräisches Evangelium der Hebräer (473) und schließt auch Verbindungen zum ähnlichen mittelalterlichen Text nicht aus. Er bestätigt auch Epiphanius (478) über die Ebioniten und nimmt an, dass es in dessen Zeit Nazoräer gegeben haben könnte (478f), obwohl Epiphanius sie wohl nicht selbst gekannt habe (480). K.s Rekonstruktion der *Birkat ha-Minim* liest den mittelalterlichen Text in die rabb. Erzählungen. Der Charakter des Werkes von Epiphanius mag zu großer Vorsicht einladen, sodass auch K.s Rekonstruktion der Nazoräer zu optimistisch sein könnte.

Gunnar af Hällström und *Oskar Skarsaune* (Kap. 16) analysieren in den Quellen genannte Gruppen oder Figuren wie Cerinthus und Elxai (Elchesai, Elchasai) mit Recht nicht als J. B. Die Argumente sind auch hier nicht schlüssig. Die Elchesaiten seien „amateurhafte Judaisierer" (498); ihr Tauchbad in Kleidern sei „unjüdisch". Die Sampsäer werden in diesem Kontext als „typische Synkretisten" (501) bezeichnet, sodass ihr ethnischer Hintergrund nicht erhoben werden könne.

Skarsaune bearbeitet griechische und lateinische patristische Literatur auf der Suche nach J. B. (Kap. 17).[25] Er geht davon aus, dass Jude zu sein eine Art Wissen impliziert (515), das man in Texten auffinden und damit Personen und Gruppen als jüdisch identifizieren kann. Er interpretiert auch Polykrates aufgrund der üblichen Argumente als „jüdisch", ergo judenchristlich.[26] Dass der Autor der Pascha-Homilie, Melito von Sardes, J. B. gewesen sein soll, ist angesichts der Tatsache, dass dieser Autor vom rabb. Judentum nichts weiß (Skarsaune dagegen: 525–528), erstaunlich. S. meint ausführlich begründen zu müssen, warum Melito eine „falsche" Etymologie für das Wort Pascha (nämlich *paschein*) gibt. In anderen Fällen gilt angebliche Kenntnis des Hebräischen oder Aramäischen als Zeichen für die Zugehörigkeit zum Judentum (auch wenn es sich um Kommentarwissen handeln kann). Bei Melito wird jedoch aus solcher Unkenntnis nicht der Umkehrschluss gezogen. Auch die Quartodezimaner erscheinen als J. B. Hier seien ganze (angeblich auf die Apostel zurückgehende) Strukturen kirchlicher Hierarchie und große Mengen von Menschen in ungebrochener Tradition J. B. (Bei der Analyse der Zeugnisse des Hieronymus ist der Aufsatz von Stemberger [546: Anm. 125] falsch zugeordnet; seine Argumente sind nicht rezipiert.) Auch wenn Sabbatius angeblich Pesach mit den Juden feiert (553f), ist überliefert, dass er das jedes Jahr an einem Sabbat tut, um am Sonntag darauf mit den Christen zu feiern. Er kann also keine Ahnung von „jüdischen" (rabb.) Vorstellungen über den Festkalender gehabt haben.[27]

Sten Hidal sammelt in Kap. 18 Daten zu J. B. in syrischen Texten. Breite Spekulationen über einen Qumran-Hintergrund der Texte basieren dabei auf einer zweifelhaften Analyse des Materials. Bei der Einschätzung der Herkunft von Aphrahat gilt die Kenntnis des AT und jüdischer Haggada (ohne Angabe von Details) als Indiz für seine jüdische Herkunft.[28] Ephrem wird nicht als J. B. eingeordnet, obwohl er viele jüdische Traditionen kennt.

Lawrence Lahey bearbeitet in Kap. 19 Spuren von J. B. in Dialogen zwischen Juden und Christen bis ins 6. Jh. (ohne Justin). Er übernimmt die These, dass hinter den Dialogen immer eine lebendige und eventuell erbitterte Auseinandersetzung mit Juden steht, sodass die Dialoge keine bloß literarischen Kunstprodukte der theoretischen Theologie sind. Spuren von J. B. enthalte das Material nicht.

Anders Ekenberg (Kap. 20) bearbeitet Kirchenordnungen und liturgisches Material auf der Suche nach Spuren von J. B. Es ist angesichts der jüngeren Forschung zu dieser Frage unzulässig, die Traditio Apostolica, die keine Hinweise auf J. B. enthält (647–649), pauschal dem 3. Jh. und einem „Hippolyt" zuzuordnen (640). Die Mahlgebete in Didache 9f wiesen eine große Nähe zu rabb. Vorstellungen über Mahlbenediktionen auf.[29] Mit Charlotte E. Fonrobert hält E. die Didascalia Apostolorum für eine christliche Anti-Mischna (649f), die Hinweise auf J. B. enthält. Die Eucharistie am Sabbat nach den Apostolischen Konstitutionen kann (gegen E.) judaisierende Praxis oder Anlehnung an das AT sein.

Philip Alexander bearbeitet Spuren von J. B. in tannaitischen Texten. *Argumenta e silentio* können wohl, allerdings mit großer Vorsicht, unterschiedlich gedeutet werden („loud silence" 660). Aufgrund der Tatsache,

[23] McGowan, Andrew: Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. – Oxford: Oxford Univeristy Press 1999.

[24] 434; zur angeblichen Kenntnis von J. B. durch Origenes 441: vgl. Buchinger, Harald: Pascha bei Origenes. 2 Bd.e. – Wien: Tyrolia 2005. 1038 S. (Innsbrucker theol. Studien, 64).

[25] Vgl. zu Ignatius, Magn 9.1: Leonhard 2006, 124–129.

[26] 520: die Einfügung von „unser" Volk in die entsprechende Zeile ist philologisch möglich; vgl. aber Leonhard 2006, 271f.

[27] Vgl. 555; vgl. zur Historizität der Audianer des Epiphanius: Leonhard 2006, 222–224.

[28] Für eine Widerlegung der Vorstellung, dass die syrische Schatzhöhle eine judenchristliche Schrift sein soll (575), vgl. Leonhard, „Observations on the Date of the Syriac Cave of Treasures", in: The World of the Aramaeans III. FS P.-E. Dion, hg. v. P. M. Michele Daviau u. a. – Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, 255–293 und „Die Beschneidung Christi in der syrischen Schatzhöhle", in: Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002, hg. v. Martin Tamcke. – Münster: Lit 2004, 11–28.

[29] Zur Frage der „Heuchler" in Did 8 vgl. Leonhard 2006, 135.

dass das Vaterunser nicht vor dem 4. Jh. in der Liturgie erscheint, ist der Vorschlag von A., dass die Amidah „eine Antwort auf J. B. [sei], die versuchten, das Vaterunser in die Synagogenliturgie einzuführen", anachronistisch. In den amoräischen Texten (687–708) finden sich Konflikte und Elemente der Interaktion mit Christen. Für die Bestimmung von J. B. sind die Quellen zu vage.

James F. Strange erarbeitet die Thesen zur archäologischen Basis der Annahmen über J. B. Seine Materialsammlung zeigt, dass J. B. archäologisch nicht greifbar sind.

Jeder, der sich für die Frage nach J. B. interessiert, wird für die Quellensammlung im vorliegenden Bd. dankbar sein. Im Horizont der Arbeiten von Boyarin (u. a.) ist die Suche nach den J. B. problematisch, weil hier nach Gruppen gesucht wird, die eine Zwischenform zwischen – oder Mischform von – zwei „Reinformen", nämlich Judentum und Christentum, lebten. Die Aporien und Anachronismen, die sich in einigen der Aufsätze des vorliegenden Bd.es finden, bestätigen indirekt die revisionistischen Ansätze.

Gelegentlich scheint eine moderne Motivation für die Suche nach J. B. durch. Skarsaune meint, unter den judenchristlichen Materialien Überlieferungen über oder von Mitgliedern der ersten Generationen oder aus der Familie Jesu finden zu können (360). Die Suche nach J. B. ist damit in die Versuche einzuordnen, neben den überlieferten und kanonischen Texten Zugänge zu einer Epoche und zu Personen zu gewinnen, die man durch die kanonischen Texte als eher verstellt denn als eröffnet interpretiert. Dieses Nebenziel der Untersuchungen wurde nicht erreicht. Damit ist niemand desavouiert, der sich heute nach einem friedlichen Ausgleich zwischen Judentum und Christentum und einer jüdischen Neubewertung der Gestalt Jesu sehnt. Unsere Epoche ist allerdings selbst dafür verantwortlich, diesen Ausgleich zu finden. Die Antike hält kein Vorbild bereit, auf das wir zurückgreifen könnten. (CL)

Tessa Rajak, die gewiss zu den bedeutendsten Erforscherinnen des Hellenistischen Judentums gehört, verbindet in ihrem Buch[30] zwei Anliegen: Einerseits geht es ihr darum, die Septuaginta, die sie allerdings bevorzugt griechische Bibel nennt, für die Geschichte und Kultur des Judentums wiederzugewinnen, andererseits will sie mit ihrer Untersuchung zur Bestimmung dessen beitragen, was sie mit „mainstream Hellenistic-Jewish tradition" (245) bezeichnet. Beides wird hier zu einer Einheit zusammengeführt und steht in bedingender Verwiesenheit zueinander. Es geht hierbei um nicht weniger als einen Neuentwurf der Geschichte der griechischen Diaspora in der Spätantike. Dabei ist die Ausgangsfrage geradezu faszinierend einfach: Statt die Septuaginta sogleich mit dem Christentum in Verbindung zu bringen, wird hier gefragt, was sie für die Gruppe bedeutet, die sie hervorbrachte, tradierte und rezipierte. Dass die Autorin hierbei neue Wege beschreitet, wird gleich im ersten Kap. deutlich.[31] Denn der Aristeasbrief dient ihr nicht als Vorlage einer Diskussion über Fiktion oder Geschichtlichkeit, sondern sie definiert ihn unter Bezug auf Sylvie Honigman[32] als „charter myth"; dabei handelt es sich um „a genre of literature that offers a foundation account of the kind which served to assign through narratives of the past a place in history to cities and peoples throughout the Greek world and which their owners continued to cherish [...] if the translated Torah was for Greek-speaking Jews the very core of their identity, then the explanation of how it was translated was the charter myth of their entire imagined Jewish politeia, the society that they conceptualized for themselves." (49–50) Der Brief des Aristeas ist damit zugleich Programm einer Selbstverortung innerhalb der hellenistischen Gesellschaft, an der man teilnimmt und deren kulturelles Wissen man vermehrt, von der man sich aber zugleich durch das Gesetz unterschieden weiß. Diese Ambivalenz zwischen Zugehörigkeit zur Gesellschaft und Rückzug auf die eigene Gruppe sieht die Vf.in als grundlegend für die gesamte Existenz in der Diaspora an. Allerdings erliegt R. der Versuchung, nach einem historischen Kern des Aristeasbriefes zu suchen. Zwar hält sie es für gewiss, dass die Übersetzung innerhalb der jüdischen Gruppierung vorgenommen wurde, will aber nicht ausschließen, dass es mit Billigung und späterer Unterstützung des ptolemäischen Hofes geschah. Dieser habe ein vitales Interesse an der Hellenisierung aller seiner Untertanen gehabt, was sich auch in der Förderung der Literatur ausgewiesen habe. Da sich hier nur der Grad einer wahrscheinlichen Annahme erreichen lässt, wird man nach der Funktion dieser Überlegungen innerhalb der Argumentation der Autorin fragen müssen. Ihr ist ganz offensichtlich daran gelegen, das Judentum als eine Gruppe darzustellen, die trotz wahrnehmbarer Unterschiede in die hellenistische Kultur und Gesellschaft soweit integriert war, dass sie als potentieller Bündnispartner angesehen wurde.[33] Allemal bedeutete die Hellenisierung für die Juden keine Gefahr, sondern eine Chance, die sie bewusst nutzten: „The Greek translation of the Torah belongs to a group remarkably assured about setting their own limits." (87) Die hellenistischen Juden waren um gesellschaftliche Integration und Partizipation bemüht. Sie waren in den Gebieten des Mittelmeerraums beheimatet und verstanden sich weitgehend als Teil der verschiedenen sozialen und politischen Verbünde, an denen sie aktiv teilnahmen; die Annahme der griechischen Sprache ist dafür ein gewichtiges Indiz. Zugleich gab es nach Meinung von R. aber auch ein Bewusstsein des Verschiedenseins aufgrund einer eigenen religiösen Tradition und Praxis, die als Grenzen zur nichtjüdischen Welt fungierten. Da aber zweifelsohne zahlreiche Menschen wegen der Wahrnehmung der jüdischen Praxis Juden wurden, muss es einen Balanceakt zwischen Offenheit und Abgrenzung gegeben haben, der wiederum für eine starke Identität der Gemeinden spricht (119). Die griechische Bibel spielte für deren Bewahrung eine zentrale Rolle, da in ihr die religiöse Tradition lebendig gehalten wurde (124). Die Dualität der Erfahrung hellenistischer Juden drückt sich nach Meinung der Autorin auch in der Sprache der Septuaginta aus. R. bietet eine bemerkenswerte Begründung für die Besonderheiten des Septuagintagriechisch. Die Hebraismen, die Prägung einer eigenen Begrifflichkeit, die Varianten semantischer Strukturen, all dies ist Ausdruck einer ambivalenten Haltung von Zugehörigkeit und Distanz. Das Griechische bezeugt die Zugehörigkeit zur hellenistischen Gesellschaft, sein Gebrauch aber verweist auf den Grund der Distanz zu ihr, auf die religiöse Tradition. Es ist eine Strategie, sich der völligen Vereinnahmung und Anpassung zu widersetzen. Es handelt sich um „a kind of recalcitrance, a reluctance to accede totally to a Hellenizing 'project', which by the same token could not be ignored" (153). Diese These erhärtet R., indem sie Texte der griechischen Bibel auf ihre Darstellung von Macht und Herrschaft hin untersucht. Sie stellt einen subversiven Unterton fest, der diese Themen prägt. Das hellenistische Königtum wird relativiert, indem die Endlichkeit und Beschränktheit seiner Macht gemessen an dem wahren Herrscher, Gott, aufgezeigt wird. Wer den wahren Gott kennt und verehrt, weiß darum, dass den Herrschern der Welt nur Vorläufigkeit zukommt, und erkennt „the ultimate powerlessness of rulers and the grotesque absurdity of their cult images" (204). Die Septuaginta ist zwar gewiss kein revolutionäres Buch, aber sie bietet Überlebensstrategien unter dieser Herrschaft an, da sie die Geduld und das Mehrwissen über die Realität der Macht als Elemente einer politisch-religiös begründeten widerständigen Lebensform darstellt. In einem weiteren Schritt untersucht R. die Bedeutung der griechischen Bibel für die spätere jüdisch-hellenistische Literatur; dieses Vorhaben ist freilich schwierig, da es nicht gerade zahlreiche erhaltene Zeugnisse gibt. Sie kommt dennoch zu dem Fazit, dass es kaum einen Autor gibt, der nicht von der griechischen Bibel beeinflusst war (222). Allerdings schreibt sie der Septuaginta auch eine prägende Kraft für die soziale und religiöse Wirklichkeit des hellenistischen Diasporajudentums zu, und zwar in vielen verschiedenen Bereichen (228–237). Die Septuaginta trägt ihrer Meinung nach zum Werden und Bleiben eines Mainstreams bei, dessen wesentliches Merkmal die Bezogenheit auf eben diesen Text war. R. unternimmt es weiterführend, das Spezifische des hellenistischen Judentums zu bestimmen, und zwar durch einen Vergleich mit Qumran und Teilen der Jesusbewegung. Als Unterscheidungsmerkmal sieht sie die Verschiedenheit der Funktion der Schrift für die jeweiligen Gruppen. Dem hellenistischen Mainstream sei nicht primär an der Frage gelegen, wie die Schrift zu befolgen sei, sondern wie sie ein Leben in einer nichtjüdischen Umwelt ermöglichte. Ihre primäre Aufgabe war es, „to ensure their continuity and survival as an ethnic and religious minority" (256). Freilich kann man sich fragen, ob das für die Konstruktion eines hellenistisch-jüdischen Mainstreams hinreichend ist bzw. ob eine solche Konstruktion nicht von vornherein an der Ausdifferenziertheit der jeweiligen Gruppen scheitern muss. Aber der Autorin geht es eben darum, das Bild der Zersplitterung in Frage zu stellen und dagegen eines einer trotz mancherlei unterschiedlicher Ausprägungen einheitlich definierten Größe zu entwerfen. Dass sich hieran Fragen und weitere Forschungen anschließen werden müssen, steht außer Zweifel. Kaum verwunderlich ist es, wenn die Vf.in sich am Ende ihrer Untersuchung überaus kritisch mit dem Erklärungsmodell auseinandersetzt, nach dem die hellenistischen Juden die Benutzung der griechischen Bibel aufgegeben hätten, weil sie von den Christen übernommen worden sei. Sie sieht in diesem Ansatz eine völlige Verkennung ihrer Bedeutung und eine Ignoranz gegenüber den Fähigkeiten der helle-

[30] Rajak, Tessa: Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora. – Oxford: Oxford University Press 2009. (XVI) 380 S., £ 70,00 ISBN: 978–01995–5867–4.

[31] Aus dem Inhaltsverzeichnis: The Letter of Aristeas between History and Myth; Going Greek: Culture and Power in Ptolemaic Alexandria; The Jewish Diaspora in Graeco-Roman Antiquity; Staying Jewish: Language and Identity in the Greek Bible; Themes of Power and Subversion in the Greek Bible; The Uses of Scripture in Hellenistic Judaism; Scripture in Action: Parallels and Myths; The Bible among Greeks and Romans; The Septuagint between Jews and Christians.

[32] Honigman, Sylvie: The Septuagint and Homeric scholarship in Alexandria: a study in the narrative of the Letter of Aristeas. – London: Routledge 2003. 224 S., geb. £ 70,00 ISBN: 978–0–415–28072–3.

[33] In ähnlicher Weise sind wohl auch ihre Vermutungen im achten Kap. (Scripture in Action: Parallels and Myths) zu erklären; sie nimmt an, dass die griechische Bibel auch außerhalb jüdischer Gemeinden bekannt war und verweist auf pagane magische Texte, die das belegen sollen; allerdings ist das Material wohl doch zu disparat, als dass es diese These wirklich stützen könnte.

nistisch-jüdischen Diaspora. Vielmehr habe diese an ihrer Schrift festgehalten, sie teilweise neu übersetzt und aktualisiert, und zwar durchaus begründet durch und bezogen auf innere Entwicklungsprozesse. Daher sind die Arbeiten von Aquila, Symmachus und Theodotion nicht als Ersatz für die Septuaginta zu verstehen, sondern als Zeugnisse eines überaus lebendigen Tradierungs- und Rezeptionsvorgangs. Die Bindung an die griechische Bibel bleibt das bestimmende Merkmal der hellenistisch-jüdischen Diaspora: Sie „continued well into the Christian era, evidently in a complex relationship with the Christian attachment to the text, which mirrored their own. The Septuagint was willy-nilly a common possession of Jews and Christians for several centuries after Justin's challenge to Trypho. The Jewish involvement with their first translated Bible was too deep for any simple act of abandonment. The takeover was a more untidy and more protracted business than scholars like to think—as was the parting of the ways itself and the division of the two religions." (313)

Das vorliegende Buch ist ein großer Entwurf, auch wenn sich in Einzelheiten gewiss Nachfragen ergeben. Es ist auch eine Antwort auf dekonstruktivistische Ansätze, die von einem antiken Judentum ohne ausgeprägte Identität ausgehen. Dagegen wird hier eine religiös und sozial gefestigte Gruppe rekonstruiert, deren Zentrum die Bezogenheit auf die eigene Bibel ist; anders als im Entwurf von Mendels (s. u.) bedarf es keiner religiösen Führerfiguren, um den Zusammenhalt zu gewährleisten, sondern dieser wird durch die Bibel garantiert. Zwar ist die Frage nach der Entstehung des Christentums in diesem Buch nur eine Thematik minderen Interesses, aber sie stellt sich angesichts seiner Thesen doch überdeutlich. Wenn sich diese im wissenschaftlichen Diskurs als tragbar erweisen sollten, dann wird man annehmen müssen, dass nur solche hellenistischen Juden für die Annahme des Evangeliums disponiert waren, denen die Schrift nicht hinreichend für eine religiöse Praxis war. Das wären nach dem vorliegenden Buch also solche, die am Rand des hellenistischen Judentums standen. (RK)

Mit „Zweierlei Diaspora" haben **Arye Edrei** und **Doron Mendels** 2009 einen für die Geschichte der Auseinandersetzung von Judentum und Christentum wichtigen Aufsatz[34] dem deutschsprachigen Publikum als Monographie zugänglich gemacht. E. u. M. nehmen an, dass sich das Judentum vor dessen Zerstörung auf den Tempel als Zentrum der Identitätsbildung bezog (10f). Die im Osten des Reiches (v. a. im nördlichen Palästina) lebenden Juden schufen mit der rabbinischen Literatur ein neues Textcorpus und ein auf semitischen Sprachen gegründetes Kommunikationsnetz (40), von dem die Juden der westlichen Diaspora ausgeschlossen blieben. Im Westen entstand kein vergleichbares Netzwerk. Die griechische Bibelübersetzung blieb dort, erweitert durch die Apokrypha/Pseudepigrapha, Grundlage für Praxis und Theorie. Südeuropäische Grabinschriften deuten eine Zunahme von Hebräischkenntnissen erst zum Frühmittelalter an. Die rabb. Literatur wurde nicht übersetzt und lange nicht aufgeschrieben. Die nur zunächst als göttlich beglaubigt geschätzte griech. Bibelübersetzung war ja zur Basis der christlichen Behauptung „ich bin Israel" (73) geworden. Übersetzungen schufen Identitätsprobleme. E. u. M. sehen in der Spaltung der beiden Teile der Diaspora und im Ausschluss der westlichen Diaspora von der Führungsautorität der Rabbinen eine wesentliche Voraussetzung für den Aufstieg des Christentums. Die führungslose westliche Diaspora sei viel offener für christliche Vorstellungen gewesen als das palästinische Judentum. Das westliche Judentum der Zeit ist „biblisch". Christen nehmen die für den Osten belegten Bräuche und Gesetze nicht wahr. Über Spanien (8. Jh.) verbreiten sich rabbinische Gesetze in Europa. Die Beobachtung von Jeremy Cohen (90ff)[35], nach der die Christen im Hochmittelalter erkannten, dass das Judentum nicht nach biblischen Gesetzen lebte, sondern nach anderen Regeln, war korrekt. Der Antijudaismus habe sich dadurch verstärkt, dass die Juden nicht mehr als Teile derselben „Familie" und bloß als Befolger einer anderen Auslegung des AT verstanden wurden, sondern als fremdartig.

Das Buch bietet eine Mastererzählung für Grundstrukturen „des Judentums", die Konsequenzen für die Bewertung des ersten Jahrtausends hat. Weit verbreitete Alternativen sind neu einzuordnen. Die antike christliche Rede über „Juden", die wie aus der Bibel rekonstruiert aussehen, kann auf tatsächlichen Begegnungen basieren. Griechischsprachige Juden des Westens können nicht mehr aus den Quellen des rabbinischen Judentums rekonstruiert werden. Anzumerken wäre, dass die differenzierende Bezeichnung der westlichen Diaspora als „synkretistisch" irreführend ist (11), weil auch rabbinische Gruppierungen des Judentums in der griechischen und römischen Kultur verankert sind (vgl. 21). Dass die römische Gesetzgebung des 3. und 4. Jh.s gegenüber den Diasporajuden freundlich gesinnt war und sie vom Zahlen des *fiscus iudaicus* entlastete (17f), ist erstaunlich, wenn das Gesetz den Einzug der Mittel in die Staatskasse vorsah. Diasporajuden können dieses Gesetz nicht als große Entlastung erlebt haben, auch wenn das der römische Gesetzestext suggeriert. Manche Details zur Literaturgeschichte hätten weiterer Erklärungen bedurft, die die Grenzen ihrer Plausibilität anzeigen. Inwiefern z. B. Aquila „die Methode" des Rabbi Akiva bei der Bibelübersetzung einsetzt (19), bedarf sehr komplizierter Argumentationsgänge. Dass es im Westen keine Jeshivot gegeben hat (22), wäre dadurch zu relativieren, dass auch unter Römern kanonische Texte als Merkmal der Standesidentität studiert wurden. Die Institution der Schule muss Ost und West nicht getrennt haben. Es bleibt fraglich, ob und unter welchen Umständen in der Diaspora Pesach gefeiert wurde. Juden der Diaspora pilgerten nach Jerusalem. E. u. M. vermuten aber nur aufgrund einer Bemerkung von Tacitus (64), dass Pesach auch außerhalb Jerusalems gefeiert wurde. Tacitus erwähnt allerdings nur das ungesäuerte Brot in einer Nacherzählung des Exodus. Menachem Sterns Anthologie[36] zeigt jedoch, dass Pesach den heidnischen Autoren ansonsten unbekannt ist. Des Weiteren zitiert die Pesachhaggada wohl rabb. Texte, ist aber selbst kein rabb. Text. Auch das Gebot, die Geschichte des Exodus zu erzählen, ist nicht nur nach der Zerstörung des Tempels (46–49), sondern auch erst nach der amoräischen Zeit aufgekommen.[37] Die erwähnten judäo-griechischen Haggadot der Geniza sind hebräische Haggadot mit judäo-griechischen Rubriken (129). Ein Hinweis auf ein Pesach in der frühen griechischen Diaspora könnte der Brief des Polykrates vom Ende des 2. Jh.s sein. Er sagt über seine Zeit, dass das Volk (Israel) den Sauerteig zu entfernen pflegt. Es gab offenbar griechisch sprechende Juden der kleinasiatischen Diaspora, die nach 70. u. Z. Pesach feierten. Damit ist erklärt, dass Melito von Sardes keine rabbinischen Vorschriften zum Pesach kennt, obwohl er griechisch-römische Bräuche und Kenntnis biblischer Themen zu einem jüdischen Pesach voraussetzt. Bei der Beschreibung der Entstehung des Gebetsgottesdienstes als fixiertes Gebet (vgl. Ezra Fleischer) werden diejenigen Stimmen der rabb. Literatur unterbewertet, die gegen eine Normierung des Textes sprechen (vgl. 132). Dass Josephus und Philo rabb. Recht nicht kennen (61ff), liegt nicht an der Sprachbarriere, sondern daran, dass es in der Zeit von Philo und Josephus noch keine rabbinische Halakha gab. E. u. M. nehmen an, dass die westliche Diaspora führungsloser und daher offener für die christliche Mission war als der Osten. Der Zeitansatz dieser Entwicklung in apostolischer Zeit setzt aber voraus, dass die mündliche Tora schon lange vor 70 u. Z. das Judentum spaltete. Die Ausbreitung des Christentums kann mit der Struktur der jüdischen Diaspora in Verbindung gebracht werden – allerdings erst für spätere Epochen (daher die Kritik von E. u. M. an Schwartz, vgl. 107). Zuweilen wären direkte Anmerkungen auch zu technischer Terminologie nützlich gewesen: „Heiligung des Neumonds" (26, *kidusch hachodesch* als juridischer Vorgang, nicht *kidusch levana* als spätere Synagogenliturgie, fehlt auch im Glossar). (CL)

Die Hg. des beeindruckenden Sammelbd.es „**Interaction between Judaism and Christianity** […]"[38] wählen als Oberbegriff des zu beschreibenden Sachverhalts „Interaction". Was zunächst vielleicht wie eine Verlegenheitslösung aussehen könnte, ist angesichts des Stands der Forschung eine bemerkenswert kluge Wahl. Denn gerade die Breite der Begriffsbedeutung von Beeinflussung über Wechselbeziehung bis zu Zusammenspiel ermöglicht es, viele verschiedene Stufen der Beziehungen in ihrer Weitläufigkeit, mithin in positiver, neutraler und negativer Ausformung zu behandeln. Der Satz von Abraham Joshua Heschel „No religion is an island"[39] hat nicht nur religionsphilosophisches, sondern auch religionssoziologisches und religionsgeschichtliches Gewicht. Er benennt eine Wirklichkeit von Religionen, die nicht unbedingt ihrer Selbstwahrnehmung entsprechen muss, aber dennoch zu ihnen hinzugehört, nämlich dass das Vorhandensein einer anderen Religion bereits eine wie auch immer geartete Reaktion hervorrufen muss. Die Intention des Sammelbd.es ist es, um es sehr kurz zu fassen, den Nachweis zu erbringen, dass es keine Periode der Geschichte und keinen Bereich der Kultur gab, in der es nicht zu einer Interaktion zwischen den Religionen gekommen wäre. Man hätte sich eigene Abteilungen zur Musik und zum Film gewünscht – imposant bleibt der Bd. auch in der vorliegenden Form.[40]

[34] Doron Mendels / Arye Edrei: Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2009. 159 S. (Toldot, 8), kt € 24,90 ISBN: 978–3–525–35098–0. Engl. A Split Jewish Diaspora. Its Dramatic Consequences: JSPE 16 (2007), 91–137.

[35] Verweis auf Cohen, Jeremy: Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity. – Berkeley: University of California Press 1999.

[36] Stern, Menahem (ed.): Greek and Latin Authors on Jews and Judaism (Registerbd.). – Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities 1984; ders.: From Herodotus to Plutarch (1974); ders.: From Tacitus to Simplicius (1980).

[37] Leonhard 2006; 87, 201.

[38] Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature, hg. v. Marcel Poorthuis / Joshua Schwartz / Joseph Turner. – Leiden: Brill Academic Press 2009. 562 S. (Jewish and Christian Perspectives Series, 17), geb. € 210,99 ISBN: 978–90041–7150–3.

[39] „No religion is an island" in: Union Seminary Quarterly Review 21 (1966), 117–34.

[40] Alon Goshen-Gottstein, Jewish-Christian relations and rabbinic literature: shifting scholarly and relational paradigms: the case of two powers; Eric Ottenheijm, Learning and practising: uses of an early Jewish discourse in Matthew (7:24–27) and rabbinic literature; Tamar Kadari, Rabbinic and Christian models of interaction on the Song of songs; Gerard P. Luttikhuizen, Monism and dualism in Jewish-mysti-

Im Kontext der Sammelbesprechung sind allerdings zwei Beiträge von zentraler Bedeutung: der von Alon Goshen-Gottstein und der von Daniel Stökl Ben Ezra. Beide Artikel reflektieren sowohl in methodischer wie in hermeneutischer Dimension den Paradigmenwechsel in der Erforschung der christlich-jüdischen Beziehungen in der Spätantike und benennen dessen Voraussetzungen und Konsequenzen. Zunächst sei aber wenigstens kurz auf den Beitrag von *Gerard Rouwhorst, A remarkable case of religious interaction: water baptisms in Judaism and Christianity* (103–127) hingewiesen. Dieser Beitrag ist ein gutes Beispiel dafür, welche Bewegung in die historische Rekonstruktion kommt, wenn es erst einmal gewagt wird, anscheinend gelöste Fragen samt ihren Antworten auf den Prüfstand zu stellen. R. tut, so könnte man meinen, etwas sehr Einfaches: Er vergleicht Texte jüdischer und christlicher Provenienz, die die Taufe als Initiationsritus bezeugen. Durch einen chronologischen Abgleich kommt er zu dem Ergebnis, dass, anders als gängig und von altersher angenommen,[41] die Quellenlage für die Annahme spricht, dass die Proselytentaufe nicht die christliche Taufe beeinflusste, sondern genau umgekehrt. Sie entwickelte sich als Antwort auf die ekklesiale Praxis. Sein Fazit ist zugleich wohl auch ein Programm: „To chart the relationship and interaction between Jewish and Christian rituals, for instance baptism, throughout the centuries, a certain dose of courage is needed. Traditional approaches have to be questioned, sources other than the usual ones have to be taken into consideration, and one will not advance without hypotheses and some speculation. Moreover, one comes across not only dialogues and communities borrowing from each other, but also struggle, rivalry, and interreligious competition. Nonetheless, studying Jewish and Christian rituals with a special eye for their (possible) interrelatedness may open up unexpected perspectives, and the widespread view that the ways of both of the liturgical traditions may have radically parted proves to be very questionable." (123)

Größere Zurückhaltung findet sich bei *Alon Goshen-Gottstein, Jewish-Christian relations and rabbinic literature: shifting scholarly and relational paradigms: the case of two powers* (15–43). Zunächst verortet er das verstärkte Interesse an der Frage nach den theologisch-historischen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum in einem gegenwärtigen Identitätsprozess beider Religionen, der nun aber im Diskurs mit der jeweils anderen Religion geschieht. Nicht gering will er auch den Einfluss der akademischen Mechanismen einschätzen, in denen der Dialog geübt wird und damit Wichtigkeit zugesprochen bekommt. Er perpetuiert sich gleichsam selbst. Weiterhin stellt G.-G. drei Modelle der Rekonstruktion der christlich-jüdischen Beziehungen vor, wobei das älteste, *The Competitive-Polemical Model*, als weitestgehend überwunden gilt. Allerdings weist er zu Recht darauf hin, dass dieses Modell vielfach der Haltung der Vertreter der jeweiligen Religionen entsprochen hat und sie ihre Position in die Anfänge reprojizierten. Doch diese Art der Reprojektion stellt der Autor auch bei denen fest, die sich am neuen, gegenwärtig erfolgreichen Entwurf beteiligen, am *Identity Constructing Model*. G.-G. geht davon aus, dass dieses Modell bereits so etabliert ist, dass es sich in zwei Ausformungen entwickelt hat, wovon die eine durch einen Vergleich möglichst viele Gemeinsamkeiten entdecken will, während die andere auf eine historisch-evolutionäre Fragestellung zentriert ist und, wie im Falle von Daniel Boyarin, gleichsam die Frage der Entstehung und Trennung immer weiter nach vorn verlagert. Bemerkenswerterweise meint er, dass für Boyarins These dessen Sympathie für das Christentum zumindest zu berücksichtigen ist. G.-G. schlägt selbst ein Modell vor: *The Parallel Spiritual Activity Model*. Er sieht den Vorteil dieses Modells darin, dass man durch vergleichende Analysen zweifelsohne Parallelen in beiden Religionen finden könnte, ohne aber eine wie auch immer geartete Beeinflussung suchen und finden zu müssen. Er lässt deutlich erkennen, dass er diesen historischen Ansatz auch im Hinblick auf die gegenwärtige Situation für angemessen hält, da er eine Koexistenz in Selbstständigkeit ermöglichte. Die Frage nun, ob und inwieweit die Rabbinen vom Christentum beeinflusst waren, löst er nicht durch einen Einzelnachweis, sondern durch eine grundsätzliche Überlegung zum religiösen Phänomen des Rabbinentums: „Rather than a group of people who are constantly dealing with outside realities (primarily Christians), combatting them, defining themselves in relation to them, and waging an ongoing war for their own existence and self-definition, the rabbis emerge as a class of scholars whose primary concerns are internal to their own religious life and to the value they hold dearest, the study and interpretation of Scripture. Their existence is to a large extent insular, and in the instances considered here, external reality penetrates their world only through its vague and secondary reflections. For the most part, their hermeneutical activity is divorced from the outside world, and it is that which stands at the heart of their inner world and creativity." (37) Man darf gewiss sein, dass G.-G. hier Widerspruch ernten wird. Sollte dabei allerdings auch sein Plädoyer für die stetige hermeneutische Reflexion nicht wertgeschätzt werden, wäre das zweifelsohne ein Verlust.

Auch *Daniel Stökl Ben Ezra, On trees, waves, and cytokinesis: shifting paradigms in early (and modern) Jewish-Christian relations* (127–139) bearbeitet zunächst die Tragfähigkeit der Modelle, wobei er bei deren Metaphorik ansetzt. Er plädiert dafür, die Bedeutung des Stammbaummodells, also des Wachstums aus einer gemeinsamen Wurzel, beizubehalten; dieses Modell schließt auch die Möglichkeit ein, dass unabhängig voneinander, gleichsam zufällig, aber auf der Grundlage der gemeinsamen biblischen Tradition, ähnliche Prozesse stattfanden. Ein Konkurrenzmodell hierzu ist das Wellenmodell, das in der Lage ist, auch je aktuelle Prozesse zu integrieren (129). Nun kann man wohl nach der Nützlichkeit einer solchen Metaphorik fragen, die bisweilen den Blick auf Realitäten verstellen kann, wie das Familienmodell (Mutter-Schwester-Bruderreligion etc.) gezeigt hat, aber das hält S. B. E. nicht davon ab, noch ein weiteres beizusteuern, das er *cytokinesis* nennt, wobei der Begriff aus der Zellforschung entlehnt ist (132). Das ist ohne jeden Zweifel sehr geistreich, aber ob es hilfreich ist, bleibt zu fragen. Angebrachter ist es wohl, Kriterien für die Analyse zu entwickeln statt neue Namen zu (er-)finden. Er selbst zeigt an zwei Beispielen, dass dies durchaus weiterführend ist: „I would like to bring forward two examples from my own recent research that demonstrate that Judaism and Christianity were already clearly two different entities in the late second century at the latest, long before the Constantinian period. Both examples use data pertinent for Christianity and Judaism as collective entities. Collective data seems more useful in this respect than individual data (especially statements by leaders of what would become the two mainstreams)." (133) Sein erstes Beispiel ist der Jom Kippur. Auch wenn es durchaus Christen gegeben haben mag, die diesen Feiertag hielten, so ist doch unabweislich, dass er in keinen christlichen Festkalender aufgenommen wurde. Diesen Tag zu begehen bzw. nicht zu begehen sagt mithin etwas über die Zugehörigkeit zu einer der beiden religiösen Gruppen aus. Ähnliche Funktion hat der „Lesekanon". Nach S. B. E. gab es typisch jüdische Bücher bzw. christliche Bücher, deren Lektüre wieder etwas über die Zuordnung aussagen kann. So zurückhaltend man angesichts der Quellenlage hier sein muss, so wird man durchaus von einem Differenzkriterium sprechen dürfen. Die Menge der gemeinsamen Literatur war Ende des 2. Jh.s signifikant geringer als die der gruppenspezifischen. Folgt man dem Autor, bedarf es nicht der konstantinischen Zeit, die übrigens in diesem Kontext wohl wieder einmal überbewertet wird, um von einer Trennung auszugehen, da sie sich bereits weitgehend im 2. Jh. etabliert hatte. Hier könnte man wohl auch noch andere Beispiele finden; interessant wäre es, ob Christen jemals den *fiscus Judaicus* zahlten.

Der Sammelbd. belegt zweierlei: Einerseits hat sich tatsächlich ein Paradigmenwechsel innerhalb der Erforschung der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehung vollzogen, andererseits bleiben methodische und hermeneutische Fragen weiterhin zu diskutieren. (RK)

Shlomo Sand hat eine Studie vorgelegt[42], die gleichzeitig historische Daten und Analysen zur Entstehung der Vorstellung des Judentums als

cal and Christian-gnostic ascent texts; Gerard Rouwhorst, A remarkable case of religious interaction: water baptisms in Judaism and Christianity; Daniel Stökl Ben Ezra, On trees, waves, and cytokinesis: shifting paradigms in early (and modern) Jewish-Christian relations; Joshua Schwartz, The deserts of Palestine: wilderness in the thought of the rabbis and the desert fathers: geographic reality and the criscrossing of motifs; Sandra Debenedetti Stow, The modality of interaction between Jewish and Christian thought in the Middle Ages: the problem of free will and divine wisdom in Dante Alighieri and Menahem Recanati as a case study; Daniela Mueller, Die Pariser Verfahren gegen den Talmud von 1240 und 1248 im Kontext von Papsttum und französischem Königtum; Syds Wiersma, The dynamic of religious polemics: the case of Raymond Martin (ca. 1220–ca. 1285); Lily Glasner, The Jewish Pardes metaphor as reflected in the magical garden of a Christian knight; Gert van Klinken, Calvinist resistance and Dutch Jewry: the 'pillarized' background; Staf Hellemans, Religious insulation as a mode of interdependence: relating Catholicism and modernity; Judith Frishman, Good enough for the Goyim? Samuel Hirsch and Samuel Holdheim on Christianity; Gershon Greenberg, Sacred death for orthodox Jewish thought during the Holocaust: with a preliminary inquiry into Christian parallels; Yossef Charvit, From monologues to possible dialogue: Judaism's attitude towards Christianity according to the philosophy of R. Yéhouda Léon Askénazi (Manitou); Alexander Even-Chen, Faith and the courage to be: Heschel and Tillich; Paul Post, 'A symbolic bridge between faiths': holy ground for liquid ritual; Marcel Poorthuis / Frank Bosman, Kabbalah on the internet: transcending denominational boundaries in conflicting ideologies; Simon Schoon, 'An indissoluble bond between the church and the people of Israel': historical fact or theological conviction?; Joseph Turner, The anomaly of Jewish ethnicity as a consideration in contemporary interreligious dialogue; Shulamit Laderman / Yair Furstenberg, Jewish and Christian imaging of the 'house of God': a fourth century reflection of religious and historical polemics; Ilia Rodov, The king of the King of Kings: images of rulership in late medieval and early modern Christian art and synagogue design; Bracha Yaniv, The sun rays on top of the Torah ark: a dialogue with the aureole, the Christian symbol of the Divinity on top of the altarpiece; Mirjam Rajner, The iconography of the holy family in Chagall's 1909–1910 works; Hillel Weiss, Notes on Christians and Christianity in Agnon's writings; Yaffa Wolfman, Gide and Sartre on Jews and Judaism.

[41] Vgl. Bengel, Ernst Gottlieb: Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe: Eine historische Untersuchung. – Tübingen: Osiander 1814.

[42] Sand, Shlomo: Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. – Berlin: Propyläen Verlag 2010. 505 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–35490–7376–6 (engl. 2009, hebr. 2008).

Volk oder Nation zusammenstellt, die großen Mastererzählungen zur Geschichte des Judentums einer scharfen Kritik unterzieht und in der gegenwärtigen Problemlage des Nahostkonflikts eine pointierte Stellungnahme für Demokratie und Freiheit aller Bewohner und Bewohnerinnen von Israel/Palästina abgibt. Das Buch zeigt, dass die Ausläufer der Geschichtsschreibung zur Entstehung und Identität von Judentum und Christentum bis in die Gegenwart reichen.

S. setzt mit autobiographischen Beispielen ein, die die Vorstellung eines jüdischen Volkes als Problem wahrnehmen (21–40). Er umreißt das bezogen auf die heutigen Historiker als „implantiertes Gedächtnis" über die eigene Geschichte (40–52). Teil 1 fasst die Entstehung von Vorstellungen über Nation, Volk, Rasse oder Ethnie zusammen, deren naturalistische und essentialistische Implikationen für die folgenden Untersuchungen wichtig sind. Die Geschichte des Nationsbegriffs zeige z. B., dass der Nationalismus die Nationen hervorbringt und nicht umgekehrt (76). Im 2. Teil identifiziert S. in den großen Entwürfen einer Gesamtgeschichte des Judentums Mythen um eine jüdische Nation. Allein die Beobachtung, an welchen Zeitpunkten der Geschichte (Abraham, der Exodus aus Ägypten, die Rückkehr aus Babylon etc.) unterschiedliche Autoren den Beginn der jüdischen Geschichte ansetzen, ist aufschlussreich. S. sammelt Entwürfe von Historikern, die annahmen, dass „ein Großteil der Juden im römischen Imperium nicht von den Einwohnern Judäas abstammte" (138; schon bei Theodor Mommsen) und dass die großen Gruppen der jüdischen Diaspora nicht durch die bloße Ausbreitung von Auswanderern aus Palästina entstanden sind. Ein Phänomen christlich-jüdischer Interaktion zeigt sich darin, dass im Judentum sehr früh der christliche „Mythos von der Entwurzelung und Vertreibung" des Volkes (201, 206: 4. Jh.) übernommen und umgedeutet wurde. Für die ersten Jahrhunderte u. Z. lassen sich keine großen Vertreibungen von Menschen aus dem Heiligen Land nachweisen. Hätte z. B. die Zerstörung des Tempels eine annähernd vollständige Vertreibung der Juden aus Judäa nach sich gezogen, wäre es erstaunlich, dass schon in den 30er Jahren des 2. Jh.s erneut ein mächtiger Aufstand der Juden in derselben Region losbrach (vgl. 216). S. zeigt auch hier, wie stark sich zeitgeschichtliche Kontexte auf historische Ansätze auswirkten. Schon lange vor dem Konflikt mit Rom im 1. Jh. gab es große Diasporagemeinden. Judäer haben somit aus unterschiedlichen Motiven freiwillig das Land verlassen und sich an anderen Orten – in nicht geringer Zahl auch in Ägypten (schon Flavius Josephus, 221f) – angesiedelt. Darüber hinaus gab es in den Augen der Zeitgenossen unterschiedliche Grade der Mitgliedschaft im Judentum. Menschen aus der Umwelt der Diaspora schlossen sich immer wieder dem Judentum an. Auch in der rabb. Literatur werden unterschiedliche Positionen zu Phänomenen der Konversion überliefert. Im 20. Jh. fallen die widersprüchlichen Stimmen zur Haltung gegenüber den im Heiligen Land lebenden Palästinensern auf. Sie wurden (auch 1967) als die genetischen Nachfahren der zum Islam konvertierten Judäer der Antike verstanden (275–286, 384f, 402f). Diese Position wurde von den Zionisten nur bis 1929 intensiv vertreten, dann aber aufgegeben, als sich zeigte, dass die Araber Palästinas nicht zur erwünschten Form der Kooperation bereit waren. Kap. 4. überblickt die Geschichte der großen Konversionsbewegungen zum Judentum (Himjar/Jemen, Berber – das Reich der Königin Kahina, Chasaren, osteuropäisches und spanisches Judentum). Länder, Völker oder Gruppen, die sich als Juden verstanden, seien auf keinen Fall als biologische Nachfahren von Auswanderern aus Judäa zu deuten. Der Großteil der Juden der Diaspora sei daher von ehemaligen Bewohnern des Heiligen Landes genetisch unabhängig. Das letzte Kap. beschreibt die Instrumentalisierung der Geschichte und ihrer Erforschung, der Naturwissenschaft (397–408 zu den zahlreichen Aporien der Präsentation von sog. Ergebnissen der Humangenetik) und der Archäologie im Staat Israel. Während S. einerseits die Gefahren des Rassismus nennt (417), zeigt doch z. B. das Urteil des obersten Gerichts über die Nicht-Anerkennung von Daniel Rufeisen als Jude (und damit seine Ablehnung als Staatsbürger aufgrund des Rückkehrergesetzes), dass seine Zugehörigkeit zur christlichen Religion das biologistische Argument seiner Herkunft überwand (421f). Die letzten Seiten lenken den Blick auf die Konsequenzen der Untersuchung für die gegenwärtige Politik.

Im Horizont der Geschichte der Berberkönigin und der Chasaren fehlt eine Darstellung der *Beta Israel* (*Falasha*) – ein Fall, der noch brisanter das Problem der Konstruktion eines genealogischen Judentums zwischen Religion und Volk, zwischen Brauchtum und Mythos deutlich macht. Immerhin wurden große Gruppen von *Beta Israel* im Staat Israel als Staatsbürger und Juden aufgenommen. Gleichzeitig haben manche von ihnen noch nicht ins Zentrum der israelischen Gesellschaft gefunden. Nach den Studien von Stephen Kaplan[43] und Kay Kaufman Shelemay[44] könnte die Anm. 342 (483) weniger skeptisch ausfallen.

S.s Buch stellt im Horizont der Geschichte von Juden und Christen teleologische Geschichtsdeutungen in Frage. Christliche, theologische Klischees über einen befreienden Charakter von Gedächtniskulturen müssen sich dieser Kritik stellen: „Das nationale Gedächtnis wurde auf den Nährboden eines verordneten Vergessens gepflanzt, daher sein sensationeller Erfolg." (285) S.s engagierte Innenperspektive zeigt die Ambivalenz biblischer und nationalistischer Inhalte solcher Erinnerung (vgl. 41f, 45, 143–147, 156, 159). Mythen wandern auch zwischen Christentum und Judentum hin und her und blockieren Zugänge zu wichtigen Fragen. So schafft z. B. die Vorstellung der abrahamitischen Ökumene mehr Probleme, als sie löst (vgl. 273, 310). Es kann nicht die Aufgabe der christlichen Theologie sein, kollektive Gedächtnisinhalte zu pflegen, sondern sie sind mit den wissenschaftlichen Mitteln der Zeit kritisch zu prüfen.

Im Kontext des Buchs von Boyarin fällt bei S. der unbefangene Umgang mit dem Begriff der Religion auf (vgl. 122f, 222 „jüdische Gläubige" in der mediterranen Welt, 225–269 u. ö. über Konversion und Mission, 397 Religion und Eugenik, 415–421). Nachdem S. den Nations- und Ethniebegriff allgemein und im Besonderen in seiner Anwendung auf die Geschichte des Judentums dekonstruiert, benötigt er andere Merkmale, die den Gegenstand der Untersuchung, das Judentum, als Gegenstand quer durch die Epochen und Orte zusammenhalten. Die Chasaren und Berber sind zumindest zeitweise in ihrem eigenen Selbstverständnis Juden. Wenn Boyarin bei den späten Rabbinen Re-Ethnisierung entdeckt, so bleiben die Rabbinen damit doch weit entfernt vom genetischen und rassistischen Volksbegriff des 19. und 20. Jh.s. Die Rabbinen schreiben im Gegensatz zu christlichen Autoren ihrer Zeit (und jüdischen Autoren des 19. und 20. Jh.s) keine Geschichte Israels und erschweren so das Projekt aller Historiker, ihre Epoche in Mastererzählungen einzubauen. Wie sich die spätantiken Rabbinen am Projekt der Erfindung des Judentums als Volk beteiligten, muss eingehender hinterfragt werden. Die Debatte um die Identität Israels ist nicht abgeschlossen.

Boyarin und Sand scheinen zunächst Theorien zu de(kon)struieren, die ihre eigene politische Umgebung legitimieren. Der in Amerika und damit in der Diaspora lebende Gelehrte zeigt, wie die Rabbinen das Judentum als Nicht-Religion und damit in größerer Unabhängigkeit vom Christentum entwerfen. Der in Israel lebende Gelehrte denkt Israel ohne Rückgriff auf biologisch-genetische Vorstellungen von Volk und Nation. Beiden Ansätzen ist allerdings das Anliegen einer langfristigen Zukunftsperspektive Israels und des Judentums der Diaspora gemeinsam. Vielleicht darf man den beiden Historikern unterstellen, dass Boyarin dem amerikanischen Judentum empfiehlt, weniger bloß eine Religion (wie das Christentum auch) zu sein, während S. meint, dass das Judentum im Staat Israel vital genug ist, um ohne historisch unbegründete Mastererzählungen als Religion in eine gewiss komplizierte, aber gerechte Zukunft zu gehen. Die Debatte ist für das Verständnis der Geschichte des Christentums und seine historischen wie auch gegenwärtigen Beziehungen zum Judentum von unmittelbarer Relevanz. (CL)

In dieser Sammelbesprechung konnten nicht alle in den Debatten der Gegenwart verhandelten Thesen dargestellt werden. Ihr Anliegen ist es, einen Einblick in zentrale Bereiche der Diskussion zu bieten und die Bewegung, in die die Forschung gekommen ist, nachzuzeichnen. Ein Abschluss der Arbeit an diesen Fragen ist nicht in Sicht. Daher gilt gewiss auch hier: „Im übrigen, mein Sohn, lass dich warnen! Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben [...]" (Koh 12,12).

[43] Kaplan, Stephen: The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century. – New York: New York University Press 1994.

[44] Kaufman Shelemay, Kay: Music, Ritual, and Falasha History. – East Lansing, Michigan: Michigan State University Press 1986.

Exegese / Bibelwissenschaft

Groß, Walter: **Richter**. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 896 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 115,00 ISBN: 978–3–451–26810–6

Im Rahmen der von Erich Zenger hg. Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament" legt Walter Groß den ersten deutschsprachigen, wissenschaftlichen und allgemeinen Kommentar zum gesamten ‚Buch der Regentinnen und Regenten' seit 50 Jahren vor. Ein besonderes Kennzeichen des Kommentars ist u. a. die von der DFG geförderte Zusammenarbeit mit Erasmus Gaß, der aktuelle archäologische Ergebnisse einbringt, deren Relevanz für das ‚Buch der Regentinnen und Regenten' nicht unterschätzt werden darf. Ausgehend von der Feststellung, dass „keinerlei Konsens in der historischen Rekonstruktion der vorstaatlichen Epoche vorhanden ist, von der im Richterbuch erzählt wird" (78) und zudem eine allgemeine textgenetische Rahmenhypothese aussteht, beruft sich G. vornehmlich auf ein vielschichtiges, gleichberechtigtes Nebeneinander archäologischer, historischer und literarkritischer Ergebnisse. Diese werden umfassend und anschaulich dargestellt, sodass den Rezipientinnen und Rezipienten in der Rolle der/des ‚kanonischen Leserin/-s' und der/des ‚Endtextleserin/-s', als sich unterscheidenden, hypothetischen Größen, offen die Gewichtung einzelner Erkenntnisse und deren Abwägung überlassen werden. Die Wahrnehmung der/des ‚Endtextleserin/-s' und der/des ‚kanonischen Leserin/-s' unterscheiden sich hinsichtlich des literarischen Zusammenhangs: Ist dem/der ‚Endtextleser/in' das gesamte ‚Buch der Regentinnen und Regenten' vor Augen, rekurriert der/die ‚kanonische Leser/in' auf umfassendere, gesamtbiblische Zusammenhänge.

G. konstatiert für das ‚Buch der Regentinnen und Regenten' folgende literarische Wachstumsphasen: Für den Kernbereich von Ri 2,6–12,15 aus den Großen Regenten macht er isolierbare, nicht vollständig erhaltene Fragmente aus, „die in ihrem Grundbestand von Spuren der späteren Bearbeitungen noch frei sind" (82). Diese Erzählstoffe der Akteure Ehud, Jael, Gideon und Jiftach, die er überwiegend ins 10.–8. Jh. datiert, wurden durch eine/n oder mehrere vordeuteronomistische Autorinnen und Autoren gesammelt und unverbunden ausgebaut, wobei diese Bearbeitung frühestens aus dem Ende des 7. Jh.s und spätestens aus dem 6. Jh. stammt. Der/die erste deuteronomistische Redaktor/in bringt die bis dato unverbundenen Heldenerzählungen „in zeitliche Abfolge, integriert, die Erzählung von Jiftach rahmend, in zwei Teilen Fragmente der Liste Israel in Sukzession regierender Männer […]" und „läßt so die Heldenkämpfe explizit in der vorstaatlichen Zeit spielen" (85). Diese/r Dtr^R deckt sich entweder mit dem/der Vf./in der Erstausgabe eines Dtr^G oder, was G. bevorzugt annimmt: Der/die Dtr^R ist ein/e jüngere/r Autor/in, der/die „die heilvolle Gründungsgeschichte Israels Ex–Jos mit der von den Königsbüchern nach vorn gewachsenen dtr gestalteten Geschichte von Israels Staatlichkeit Sam–Kön zu einer umfassenden Geschichtserzählung verbindet" (86). Ein/e zweite/r jüngere/r, sekundäre/r Redaktor/in, Dtr^S, fügt die Abschiedsrede Josuas in Jos 23 und weitere Zusätze ein. Den Stoff der Abimelecherzählung datiert G. in die zweite Hälfte des 12. Jh.s, wobei die „vorliegend[e] Form erst in der frühen Königszeit formuliert" wurde. Durch die Hinzufügung der Abimelech-Erzählung „erreicht die königtumsfeindliche Linie des Richterbuches einerseits, die Verherrlichung Gideons andererseits ihre höchste Steigerung" (87). Des Weiteren hat ein/e nachexilische/r Autor/in durch Ri 11,12–28 „die Erzählungen von Israels Auseinandersetzungen der Landnahmezeit mit den Amoritern und den Moabitern" (87f) reinszeniert. Für die Simson-Erzählungen datiert G. den aus volkstümlichen Einzelsagen gebildeten Erzählkranz in Ri 14+15* in das 7. Jh. Aus diesem hat ein/e nachexilische/r Autor/in die letzten Regentenerzählungen in Ri 13–16 gestaltet. Ein/e weitere/r junge/r Autor/in lässt in 2,1–5 den JHWH-Boten aus Ex 23,20–25 sowie in Ri 6,7–10 einen namenlosen Propheten auftreten. Zuletzt hat ein/e nachexilische/r Autor/in, als „letze[r] bedeutende[r]" (91), mit Ri 1+17–21 um das ‚Buch der Regentinnen und Regenten' einen Rahmen arrangiert.

Wie in dieser Reihe üblich, wird der Kommentar durch ein allgemeines, sehr ausführliches Literaturverzeichnis (17–74), dessen Titel abermals an relevanter Stelle erscheinen, eröffnet.

Dem folgt eine viergliedrige Einleitung (77–95), die einen Überblick zum Namen des Buches und dessen Stellung im Kanon (77), zur Konzeption des Kommentars (78–82), zu den literarischen Wachstumsphasen (82–94) und zum Text des ‚Buches der Regentinnen und Regenten' und alten Übersetzungen (94f) bietet. Auffällig bei der Auseinandersetzung mit dem Namen des Buches ist, dass G. weiterhin vom Richterbuch spricht, jedoch feststellt, dass diese „juridische Übersetzung […] weder der Bedeutungsbreite und der Verwendungsweise des hebräischen Verbs *schafat* noch im Richterbuch der Tätigkeit der Männer" (77) entspricht, und aufgrund dessen den Terminus ‚Regenten' wählt. Inkonsequent bleibt so die Bezeichnung des biblischen Buches als Richterbuch, aber die Wahl des Terminus ‚Regenten' für die *schafatim*. Des Weiteren findet die eindeutig als solche bezeichnete Regentin Debora (Ri 4,4) keine explizite Berücksichtigung bei der Namensgebung des Buches, noch bei der Übersetzung des *schafatim*-Titels. Daher wird in dieser Rezension vom ‚Buch der Regentinnen und Regenten' gesprochen.

Das in der Einleitung dargelegte Konzept wird im nahezu 800-seitigen Kommentar konsequent umgesetzt, den G. in üblicher Weise, jedoch unter Ergänzung einer personenzentrierten Gliederung, wie sie dem ‚Buch der Regentinnen und Regenten' gerecht wird, arrangiert: Ein echter Buchanfang – die unvollendete Landnahme (98–154); Der JHWH-Bote klagt an (155–178); Ältere Übergänge von Josua zu den Regenten – Programm der Regentenzeit (179–216); Der Regent Otniel (217–223); Der Retter Ehud (224–248); Der Retter Schamgar (249–252); Die Regentin Debora und Barak – Die Prosaerzählung (253–287); Das Lied der Debora (288–349); Der Held Gideon (350–476), der König Abimelech (477–527); Die Regenten Tola und Jair (528–536); Der Regent Jiftach (537–632); Die Regenten Ibzan, Elon und Abdon (633f); Der Regent Simson (635–746), Die Daniten (747–795); Die Schandtat von Gibea und deren Ahndung durch die Gemeinde Israels (796–886). Dabei nehmen die einzelnen Kap. einen bisweilen sehr unterschiedlichen Umfang ein, dies entspricht jedoch dem aktuellen Umfang und Stand der Forschungen: So umfasst das Lied der Debora (Ri 5,1–31b), dem G. ein eigenständiges Kap. widmet, ca. 60 S., die Simson-Erzählungen (Ri 13–16) hingegen ca. 110 S. Grundsätzlich gliedert sich jedes der 16 Kap. in die Kernbereiche Text, Analyse und Auslegung. Diese werden wiederum, so denn nötig, um Spezifika wie bspw. Erläuterungen zu den Entstehungshintergründen, Intentionen der Autorinnen und Autoren und Aspekten der Rezeptionsgeschichte erweitert. Die Analyse nimmt die Aspekte des Textaufbaus und der Textgenese in Form literarkritischer Untersuchungen auf. Ergänzt wird dies um 14 Karten. Die Auslegung geht in gewohnter Weise in einer Satz-für-Satz-Analyse vor und nimmt den umfangreichsten Teil ein. Die sich bei den textumfangreichen Kap.n anschließende Synthese variiert inhaltlich und umfasst bspw. die Intention der Autor/inn/en, Rollen der Akteure, historische Rückfragen und Aspekte der Rezeptionsgeschichte. Zwar bietet Letzteres nur wenige paradigmatische Beispiele zeitgenössischer und religiös-theologischer Fragestellungen, die aufgrund des Umfangs ausschließlich skizziert werden, dennoch können Rezipientinnen und Rezipienten vergangene Ansätze und aktuelle Fragestellungen, so auch aus Bereichen der feministischen Theologie, partiell verfolgen.

Dieser lang erwartete Kommentar muss sich enormen Herausforderungen und überragenden Erwartungen stellen, welche er zu Recht nicht gänzlich erfüllen kann, gibt es doch an einzelnen Stellen kleine Unklarheiten.

Alles in allem schließt der ‚Regentinnen und Regenten'-Kommentar von Walter Groß dennoch eine unentbehrlich zu füllende, langjährige Lücke in der dt. atl. Wissenschaft.

Neuendettelsau Renate Jost / Tina Binder / Jonas Leipziger

Judge, Edwin Arthur: **The First Christians in the Roman World:** Augustan and New Testament Essays. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XIX) 786 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 229), kt € 149,00 ISBN: 978–3–16–149310–2

Der vorliegende Sammelbd. mit 44 Aufsätzen des australischen Althistorikers Edwin Judge schreitet ein weites Feld ab. Der einführende Aufsatz des Hg.s würdigt nach einem biographischen Abriss des Vf.s ausführlich die folgenden Aufsätze, die in vier Teilen erscheinen.

Teil eins bietet 18 Aufsätze zu verschiedenen Aspekten der Herrschaft des Augustus und seiner Zeit (33–45). Der *zweite Teil*, „Das Römische Reich und die ersten Christen" (347–62), ist den Berührungspunkten der ersten Christen mit der sozialen Welt des Römischen Reichs gewidmet. Nur einige Aufsätze können erwähnt werden: „Ethical Terms in St Paul and the Inscriptions of Ephesus" (368-77); „'We Have No King But Caesar': When Was Caesar First Seen as a King?" (395–403); „Was Christianity a Religion?" (404–15); „'Signs of the Times': The Role of the Portentous in Classical and Apostolic Narrative" (416–23); „The Mark of the Beast, Revelation 13:16" (424–26) sowie drei Studien, wie urchristliche Verkündigung von den Zeitgenossen aufgenommen worden sein dürfte: „The Gentile Response to Judaism in the First Century" (427–30); „Judaism and the Rise of Christianity: A Roman Perspective" (431–41); „The Origin of the Church at Rome: A New Solution?" (442–55) und „The Decrees of Caesar at Thessalonica" (456–62).

Im *dritten Teil* befinden sich unter dem Titel „Soziale Innovation in den urchristlichen Gemeinden" die Beiträge J.'s, die teilweise auch in der deutschen ntl. Wissenschaft rezipiert wurden. Schon früh hatte J. sich der sozialen Herkunft und Zusammensetzung urchristlicher Gemeinden und anderen sozialgeschichtlichen Fragestellungen des Urchristentums zugewandt und diese auf eine für die ntl. Wissenschaft oft herausfordernde und erfrischend andere Weise behandelt. Entgegen den Thesen von Deissmann und Kautsky (das Urchristentum als Bewegung der untersten gesellschaftlichen Schichten, sein Hauptprotagonist ein Handwerker am wirtschaftlichen Rand der Gesellschaft) hatte J. gezeigt, dass das Urchristentum, trotz seines Ursprungs im aramäischsprachigen und weitgehend ländlich geprägten Palästina, in den großen urbanen Zentren des östlichen Mittelmeerraums Anhänger sammelte und aufblühte (die neuere Forschung hat zu einer neuen Sicht auf die wirtschaftliche, soziale, politische und religiöse Situation in Galiläa und Jerusalem geführt, sodass der Weg des Urchristentums in die urbanen Zentren heute weniger erstaunlich erscheint). Der erste Aufsatz ist zugleich der einzige deutsche Beitrag im Bd.: „Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft: Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert" (464–525; unter gleichem Titel als kleine Monographie 1964 erschienen; Wuppertal: R. Brockhaus). Andere Beiträge sind: „The Early Christians as a Scholastic Community" (526–52); „The Roman Base of Paul's Mission" (553–67; „One third of those around St Paul bear Latin names, ten times more than we should expect", 553); „Demythologising the Church: What is the Meaning of 'the Body of Christ'?" (568–85); „Contemporary Political Models for the Interrelations of the New Testament Churches" (586–96; zu den hell.-röm. Modellen gehören die Einheit der Republik, Bündnisse von Republiken, die Vereinigung von Völkern und Rassen sowie die Gemeinschaft der Menschheit); „Did the Churches Compete with Cult-groups?" (597–618) und „'On This Rock I Will Build My *ekklesia*': Counter-cultic Springs of Multiculturalism" (619–68).

Der *vierte Teil*, „Die ersten Christen und die Transformation der Kultur", gilt dem Umgang der ersten Christen mit den Curricula klassischer Bildung: „St Paul and Socrates" (670–83); „The Appeal to Convention in St Paul" (684–92), „The Conflict of Educational Aims in the New Testament" (693–708); „The Reaction Against Classical Education in the New Testament" (709–16) und „The Biblical Shape of Modern Culture" (717–32). Eine Auswahl der Veröffentlichungen J.'s und verschiedene Indizes beenden den anregenden Bd.

Es ist zu begrüßen, dass die Aufsätze J.'s, die teilweise in verschiedenen australischen Publikationen nur mühsam zugänglich waren, nun gesammelt vorliegen. Sie bieten nach wie vor interessante und wichtige Perspektiven auf die Geschichte des Urchristentums, seine Zusammenset-

zung, die ntl. Ekklesiologie und die vielfältige Interaktion der ersten Christen mit ihrem Umfeld. Dem Hg. gebührt besonderer Dank, da er neben guten Zusammenfassungen der Beiträge akribisch schildert, wie die einzelnen Aufsätze von J. bis jetzt rezipiert wurden (in der dt. Diskussion u. a. durch G. Theißen), und die Entwicklungen sowie den gegenwärtigen Forschungsstand zu den untersuchten Fragen umreißt, sodass die Einleitung gleichsam einen Forschungsüberblick zu den ersten Christen und der römischen Welt bietet.

Bergneustadt Christoph Stenschke

Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, hg. v. Thomas Schmeller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. (X) 208 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 69), geb. € 54,90 ISBN: 978–3–525–53968–2

Durch die literaturwissenschaftliche Gattungskritik weht seit einiger Zeit frischer Wind. Der Vorstoß von Thomas G. Rosenmeyer, Gräzist und vergleichender Literaturwissenschaftler in Berkeley, der das gesamte Gattungskonzept für die Antike als anachronistisch kritisiert, hat im englischsprachigen Raum eine fruchtbare Diskussion über Grund und Grenzen von Texttypologien ausgelöst. In der deutschsprachigen Bibelwissenschaft herrscht indes noch allzu oft die Vorstellung, die Gattung bündle objektive Seinsmerkmale, die die Zuordnung in ein formgeschichtliches „Postfach" erlauben. Es ist daher zu begrüßen, dass sich die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler bei ihrer Tagung 2007 in Mödling bei Wien dem Wind ausgesetzt, der Gattungskritik zugewandt und dabei gezielt den Kontakt zur klassischen Philologie geknüpft hat. Naturgemäß stehen die Probleme der narrativen Textsorten Biographie und Historiographie im Vordergrund.

Einleitend versucht *Detlev Dormeyer* (1–33) den Einfluss der griechischen Geschichtsschreibung auf die ntl. Erzählbücher darzustellen und vermehrt zu diesem Zweck die biblische Gattungskritik um weitere kategoriale Unterteilungen. Im Anschluss an E. Blum hebt er eine erste von einer im Griechischen beheimateten zweiten Fiktionalität ab: „Diese Differenzierung zwischen Ereigniserzählung mit theologischen ad-hoc-Deutungen (= Fiktionalität 1. Grades) und kritischer Geschichtsschreibung mit reflektierter Fiktionalität 2. Grades trifft m. E. den Unterschied zwischen AT und NT." (3) Die atl. Literatur also erzählt naiv – die ntl. Literatur schreibt kritische Geschichte. Dies scheint allzu vereinfacht gesehen. „Inzwischen" – so D. näher – „besteht ein Konsens, dass der auctor ad Theophilum mit seinen Prologen seine zwei Bücher der griechischen Historiographie, also der fiktionalen Geschichtsschreibung 2. Grades, zurechnet." (17) Diesen Konsens vermag ich nicht wahrzunehmen. Genauer ordnet Lk – wie D. dem Nomen πράγματα in Lk 1,1 entnimmt – sein Opus „explizit der pragmatischen Geschichtsschreibung zu" (17) – und dies „wissenschaftlich verantwortet" (33) –, freilich ohne den „methodischen Atheismus" zu übernehmen, den D. den „Theoretikern der pragmatischen Geschichtsschreibung" zuschreibt (20). In diesem Grundanliegen sei Lk Josephus vergleichbar, aber auch Plutarch, der „[w]egen des Protestes gegen den theoretischen Atheismus" keine pragmatische Geschichte schreibe, sondern Bioi (20). Hier walten aus meiner Sicht anachronistische Prämissen neuzeitlicher Religionskritik. Weder Thukydides noch Polybios (signifikant Pol. 36,17) präsentieren sich (methodisch oder theoretisch) als Atheisten, wenn sie auch der *religio mythica* distanziert gegenüberstehen (nicht aber der *religio civilis* und gewiss nicht der *religio naturalis*). Und gewiss kann das Vorkommen des Lexems πράγμα nicht schon die kategoriale Zuweisung zur pragmatischen Geschichtsschreibung begründen, nach deren Lebenssitz in einer urchristlichen Gemeinde man vergeblich fragt.

Gleichzeitig weist D. das Johannesevangelium wie die Synoptiker der „pathetischen Geschichtsschreibung" zu (31). So sind die Evangelien als Geschichtsschreibung (D. schließt sich hier E.-M. Beckers Vorstoß an) pragmatisch, pathetisch, also auch tragisch (12), und – mit den Wunderhandlungen – mimetisch (13). In der Altphilologie werden diese Typisierungen nur noch sehr behutsam herangezogen. Da, von der pragmatischen Historiographie abgesehen, die Vertreter der genannten Gattungszweige weithin verschollen sind, hätten wir im NT ihre einzigen überlebenden Repräsentanten. Würde dies akzeptiert (woran ich sehr zweifle), wäre die antike Gattungsgeschichte umzuschreiben. Insgesamt wird mir nicht deutlich, welcher literarische Beschreibungsgewinn durch eine Vielzahl von Kategorisierungen dieser Art erzielt wird. Über das, was einst Eckhard Plümacher prägnanter und deutlicher erarbeitet hat, führt der Beitrag leider nicht hinaus. Die gattungsgeschichtlich wesentlichen Fragen nach Verstehenshorizont, Funktion und Rezeption von Textgruppen bleiben außerhalb seiner Reichweite.[1]

[1] Am Rand notiert der Rez. seine Überraschung, dass er die von Gerd Häfner und ihm in Auseinandersetzung mit dem historischen Konstruktivismus geschriebene Studie „Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese" (Neukirchen-Vluyn ²2009) bei D. seinerseits als „Konstruktivismus" („als Paradigmenwechsel gegenüber Produktionen wie denen von Dan Brown") verbucht sieht (11f, Anm. 41). D. kritisiert meine Wendung „hellenistisch-frühreichsrömische Geschichtsschreibung" und argumentiert nachvollziehbar: „Es gibt eine hellenistische, es gibt eine römische Geschichtsschreibung. Die Vertreter der Altertumswissenschaft haben bisher sorgfältig zwischen beiden Typen unterschieden." (ebd.) Vielleicht ist der Hinweis nicht überflüssig, dass ich mit der Wendung nicht „griechisch-lateinisch" meine, sondern versuche, die – auch von D. selbst benutzte – Wendung „griechisch-römische Geschichtsschreibung" zeitlich präziser einzugrenzen. In der Sache scheint mir der Grundgedanke D.s anfechtbar. Wenn irgendwo, so dürfte im Feld der Historiographie die griechische Literatur die lateinische (später auch umgekehrt) beeinflusst haben. Dass die formale wie sachliche Symbiose mit den griechischen Vorbildern „keine periphere und zusätzliche Erscheinung, sondern ein dauerndes konstituierendes Element der römischen Geschichtsschreibung" darstellt, betont etwa *D. Timpe, Memoria* und Geschichtsschreibung bei den Römern (1996), in: Ders., Antike Geschichtsschreibung. Studien zur Historiographie, hg. v. U. Walter, Darmstadt 2007, 64–85: 79f.

Mit erheblich sensiblerem Blick für die Flexibilität der Textsorten bestimmt *Martin Ebner* (34–61) das Verhältnis zwischen Bios und Historia. Sein klar konturierter und auch textpragmatisch aufschlussreicher Beitrag arbeitet jene Gattungskreuzung heraus, die von dem Oxforder Altphilologen Christopher Pelling – mit breitem Echo in der britischen Forschung – die *bio-structure* der hellenistisch-frühreichsrömischen Geschichtsschreibung genannt worden ist: Ein von einzelnen Handlungsträgern dominierter Geschichtsverlauf fördert die aktantenzentrierte Geschichtsschreibung (oder Herrscherpanegyrik); die (aus ihm resultierende) Privatisierung der Lebenswelten lässt ein individualethisches Interesse am Bios wachsen. Viten sind daher politisch brisant, namentlich in der von senatorischer Seite als repressiv empfundenen Ära Domitians, in der das Interesse an „alternativen" Bioi Freiheit und Leben kosten konnte. Am Beispiel der Bios-Historia des *Agricola* zeigt E. auf, wie Tacitus nicht zuletzt im Modus der Gattungskreuzung das Geschichtsmonopol des Herrschers bestreitet. Wie von selbst ergibt sich daraus die Relevanz für das älteste Evangelium als Kontrastvita und das lukanische Doppelwerk als biosbasierte und -strukturierte Geschichtsschreibung.

Christoph Heil (62–94) fragt nach dem Texttyp Evangelium als solchem und plädiert für die zwei Teilgattungen Erzähl- und Spruchevangelium. Er geht die diskutierten Bestimmungen des Erzählevangeliums (analogielose Kleinliteratur, Aretalogie, Historiographie, fachwissenschaftliches Handbuch, Biographie, Roman) durch und gelangt zu einem triftigen Ergebnis: Biographie mit romanhaften und historiographischen Erzählelementen und in jüdischer Traditionskontinuität. Aufmerksamkeit verdient die Teilgattung Spruchevangelium, der H. das Thomas-Evangelium und die Spruchquelle Q – ein Forschungsschwerpunkt von H. – zurechnet. In der Tat sind die Bedenken gegen die Auffassung von Q als Evangelium, sofern sie theologischer Natur sind, nicht tragfähig: Was ein Evangelium ist, kann sich nicht an seinem kerygmatischen Gehalt (also etwa paulinischer Soteriologie oder der Präsenz eines Passionsberichts markinischer Art) messen. Träfe es zu, dass Q „sich selbst als Evangelium verstand", wie H. auf der Grundlage von Q 7,22 behauptet (74; vgl. 70f), wäre das Problem gelöst. Da aber der Begriff hier nicht zur literarischen Selbstbeschreibung eingesetzt wird, taugt er m. E. nicht als Gattungsqualifikant. H. betont, dass Funktion und Rezeption zur Gattungsbestimmung gehören, aber diese wie jene bleiben für Q allzu undeutlich. Die Parallele zum Thomas-Evangelium, das sich zwar nicht selbst Evangelium nennt (so wenig wie die kanonischen Evangelien), das aber in der frühen Kirche und durch die titularen *subscriptiones* als solches bezeichnet wurde, mag weiterhelfen.

Maßgeblich ist am Ende das definitorische Gewicht, das man der narrativen Grundstruktur und der Kommunikabilität geben will. Aus meiner Sicht sollte das Evangelium als (episodisch-)biographische Erzählung (mit religiös-sinnstiftender – „kerygmatischer" – Wirkabsicht) der Bios-Literatur, Q dagegen als instruktive Spruchsammlung (mit religiös-sinnstiftender – „kerygmatischer" – Wirkabsicht) den Gnomologien zugeordnet werden (vgl. 79f). Der Übergang zum Biographischen, „Kerygmatischen", spezifisch Urchristlichen ließe sich mit dem Beiwort „*evangelische* Spruchsammlung" markieren. Der Vorteil liegt m. E. darin, dass so das Schnittfeld mit anderen Spruchsammlungen (alttestamentlichen, frühjüdischen, paganen) zur Geltung kommt. Für die Teilgattung Spruchevangelium im Sinne H.s haben wir jedenfalls nur einen klaren Kandidaten: das Thomas-Evangelium. Im Verein mit Q daraus eine Gattung zu generieren, ließe weder die antike Lektüre-Erwartung noch die exegetische Beschreibungssprache fassbarer werden. Die von H. angeregte Zuordnung scheint mir daher zwar möglich, aber kaum empfehlenswert.

Dem die Gattungsdiskussion besonders bewegenden lukanischen Doppelwerk wendet sich *Christoph Gregor Müller* (95–126) zu, der sich durch seine wegweisende Habil. über die biographische Synkrisis bei Plutarch und in Lk 1f für diese Aufgabe empfiehlt. Bereits im Proömium Lk 1,1–4 stößt er auf einen historiographischen Geltungsanspruch, der freilich bereits einen Vers weiter deutlich an die biblische Erzähltradition anknüpft. In engem Kontakt zur aktuellen Altphilologie nimmt M. die Verflüssigung hellenistisch-frühreichsrömischer Textsorten wahr: Lk schließt sich nicht an eine bestimmte Richtung der antiken Historiographie an, sondern variiert die Gattungsmöglichkeiten. Aus dem biographischen Erzählen hebt M. besonders die episodische Charakterzeichnung durch Plutarch heraus. Besonders fruchtbar für die Exegese des lukanischen Doppelwerks ist der Hinweis auf die strategische Funktion des exemplarischen Erzählens, das das Evangelium konkret erdet, das Ethos der Leser ausrichtet und deren Identität formt (116–119). Zwischen biblisch-jüdischer Kontinuität und universaler Weitung siedelt Lk im Modus von Bios und Historia und in personaler Fokussierung das Heil an. Eine klare und überzeugende Gesamtinterpretation!

Stefan Schreiber (127–154) ordnet das vierte Evangelium der – insgesamt sehr flexiblen – Bios-Literatur zu und hebt dabei den politisch brisanten Gesichtspunkt einer Königsbiographie im Kontrast zur zeitgenössischen Herrschervita hervor. Er sieht gattungstypisch die Herkunft des Hauptaktanten im Prolog markiert, die leitbildliche Charakterzeichnung und den narrativen Spannungsbogen in der gesamten personenzentrierten Darstellung, die Synkrisis etwa im Vergleich mit dem Täufer Johannes oder mit Mose. Da S. auch in der antiken Vitenliteratur Nachträge findet, plädiert er dafür, die beiden johanneischen Epiloge perspektivisch aufeinander zu beziehen und Kap. 21 als Versuch zu lesen, die eigene Dignität der in Joh 20,30f abgeschlossenen Tradition und die integrative Kraft des petrinischen Urchristentums auszubalancieren. Die einzelnen gattungstypischen Vitenelemente begründet S. im Vergleich durchaus triftig. Jedoch bleibt ein Unbehagen, da es eben nicht mehr als einzelne Elemente sind. Die Lektüre-Erwartung des intendierten Lesers bezieht sich aber gerade im vierten Evangelium weniger auf den nachgezeichneten Bios als auf die Präsenz des Offenbarers. Dieser offenbarungstheologische, höchst präsentische Grundzug wird in der Gattungsbeschreibung nicht erfasst. Insofern Gattungen Schreib- und Lektüremuster darstellen, wirkt diese Leerstelle irritierend.

Mit ernüchternden Einsichten taxiert der Beitrag von *Ingo Broer* (155–178) das Verhältnis zwischen Historiographie und Autobiographie. Der Titel „Autobiographie und Historiographie bei Paulus" führt etwas in die Irre: Von 24 Seiten sind fünf

dem Apostel (bes. Gal 1f) gewidmet. B. skizziert die Entwicklung der Autobiographie von den Anfängen bis in die Moderne. Die Unterscheidung zwischen Bios und Historia scheint mir schwieriger zu sein, als B. im Anschluss an H. Sonnabend annimmt. Dass die Historia nach den Vorstellungen der Antike eine „streng an den Tatsachen orientierte Darstellung" zu sein habe (167), halte ich für einen Anachronismus. Insgesamt wird deutlich, dass die Autobiographie einen hohen Grad von Selbstlegitimation, Selbstidealisierung und Fiktionalität birgt. Für die Deutung des Paulus ergibt sich aus den Ausführungen eine methodologische Reserve gegenüber dessen Selbstdeutungen.

Gerd Häfner (179–207) widmet sich den biographischen Elementen in der Paulus-Rezeption. Sie sind schwach ausgeprägt in den Deuteropaulinen (Eph, Kol, 2 Thess) und den Patres Apostolici (1 Clem, PolPhil, IgnRöm). Hier wird jeweils der Dienst des Apostels samt seinem Leiden hervorgehoben. In den Pastoralbriefen – ein Forschungsschwerpunkt H.s – nimmt der Bios schärfere Konturen an und gewinnt in der Brieffolge auch den eindrücklichen Wert einer linearen Darstellung der letzten Reise des „sterbenden Apostels". Gerade 2 Tim ist als abschiedliches Vermächtnis geeignet, die Abwesenheit des Apostels aus seiner Gemeinde ordnend vorwegzunehmen. Aufschlussreich sind die Beziehungen zwischen dem Apostel und seinen Mitarbeitern und Gegnern: Hier verschafft sich weniger individuelles Vergangenheitswissen als das aktuelle Interesse an theologischen Konstellationen Geltung. Die Rolle des Titus (2 Tim 4,10) deutet H. in einer ungewohnten, aber einleuchtenden Weise negativ: Auch er hat den Apostel verlassen. Insgesamt tritt Paulus weniger als historisches Individuum denn als Exempel vor Augen: der bis in den Tod vorbildlich Glaubende, Lehrende, Handelnde – der bekehrte Sünder – der prototypische Amtswalter im Angesicht der Falschlehre – der Gründervater und Traditionsstifter. Die paradigmatische Funktion des Paulus wird so weit getrieben, dass er als Beispiel für eine von den Vorfahren rührende christliche Frömmigkeit angeführt werden kann (2 Tim 1,3). Kurzum: Paulus ist nicht historisches Individuum, sondern Zeit übergreifender Charakter, der in seiner ganzen Existenz das Evangelium einladend verkörpert. Die biographischen Elemente stehen im Dienst der personalen Inszenierung des Kontinuitätsanspruchs. Hier ergibt sich ein bezeichnender Kontrast zu den Thekla-Akten, die auf die Lebenszeit vor den Pastoralbriefen zurückblenden und ihnen, abermals mittels biographischer Elemente, namentlich personalen Beziehungsspiegeln, eine theologische Alternative entgegensetzen: „Die Biographie gerät in den Sog des *Kampfes um das Paulus-Erbe*" (206).

Die Dokumentation einer thematisch konzentrierten Arbeitstagung vereint mit einer für Sammelbd.e ungewöhnlichen sachlichen Geschlossenheit die spezifischen Zugangsweisen jener Kompetenzträger, die der verhandelten Sache besonders nahestehen. Deshalb hätte sich die Risikobereitschaft gelohnt, den Bd. mit einem kritischen Forschungsfazit zu beschließen. Insgesamt treibt er die exegetische Gattungskritik deutlich voran und belegt mit fast allen Beiträgen, dass sie alles andere als ein ästhetisches Sortierspiel ist. Indem sie den kulturellen Kontext und damit die literarische wie theologische Leistung der ntl. Literatur verortet, legt sie – sehr konkret – den Grund für das Verstehen der christlichen Botschaft.

München Knut Backhaus

Ebner, Martin: **Das Markusevangelium**. Neu übersetzt und kommentiert. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2008. 176 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–4600–32072–7

Das MkEv ist die älteste Jesusgeschichte des frühen Christentums. Der Evangelist war der erste, der eine kohärente Erzählung von Jesus von Nazaret geschaffen hat. Seine Pioniertat wurde durch die Bedeutung, die v. a. das erste Evangelium in der altkirchlichen Literatur und Theologie gewann, bereits früh verdeckt. Vom MtEv, aber auch vom LkEv her betrachtet, wirkte das zweite Evangelium stets „defizitär", schon durch seine geringere Länge und geringere Anzahl an Jesusworten, die es enthält, und durch seinen Schluss, welcher nicht mehr von Erscheinungserzählungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern berichtet. Die textliche Überlieferung des MkEv war von früher Zeit an durch Paralleleinfluss vom Text der Großevangelien her gekennzeichnet. Man suchte im Licht der „vollständigen Evangelien" zu implementieren, was man bei Markus vermisste. Schon früh wurde auch immer wieder das im Vergleich zu den Großevangelien scheinbar schlechtere Griechisch bemängelt. Bis heute ziehen sich entsprechende Urteile durch die Forschungsliteratur.

Doch gilt es die Perspektive umzukehren. Markus stand am Anfang. Und dieser frühchristliche Autor war nicht lediglich ein Sammler und Tradent von Überlieferungen, die er mehr oder minder additiv zusammenfügte, wie die ältere Formkritik meinte. Er war ein begabter Schriftsteller, der planvoll ein literarisch und theologisch äußerst ambitioniertes Ganzes schuf.

Insofern ist es ein wichtiges und spannendes Unterfangen, das zweite Evangelium *als Text in neuer Übersetzung* in der Gestalt eines eigenen Buches aus seiner späteren kanonischen Umklammerung freizusetzen und als solches zu analysieren. Martin Ebner, Neutestamentler an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster, tut dies in äußerst kundiger und umsichtiger Weise auf der Grundlage zahlreicher eigener Forschungsbeiträge, die ihm die Markusforschung verdankt. Wer sich etwas in der Markusforschung auskennt, sieht Seite für Seite, wie E. auf sehr breiten und fundierten Kenntnissen bzgl. einzelner exegetischer Fragenkreise aufbaut (z. B. 34 zu den Zöllnern; 39 zu den Herodianern; 75–77 zur pharisäischen Reinheitstora u. v. a. m.).

Eine kurze Einleitung (5–16) steht am Beginn; sodann folgt das Buch abschnittsweise den episodischen Zusammenhängen des markinischen Textes. Hierbei werden Phasen unterschiedlichen Umfangs und unterschiedlicher Reichweite erkannt. Konstitutiv ist nach E. ein Aufbau in fünf Hauptteilen, die jeweils mit einem geographischen Stichwort in Zusammenhang gestellt werden: Mk 1,1–15 wird mit „in der Wüste" überschrieben; Mk 1,16–8,21 ist dem „Meer von Galiläa" zugeordnet; Mk 8,27–10,52 spielt „auf dem Weg" und wird durch die beiden Blindenheilungen in Mk 8,22–26 sowie 10,46–52 gerahmt. Den Jerusalem-Teil der Erzählung Mk 11,1–15,41 bezieht E. auf die beiden Brennpunkte „Berg" und „Tempel"; der letzte kurze Erzählzusammenhang Mk 15,42–16,8 wird mit „im Grabmal" tituliert. In der episodischen Einzelinterpretation sind Zwischenabschnitte im Kursivdruck eingeblendet, die jeweils Orientierung im Erzählaufriss schaffen.

Konzentriert auf das Wesentliche, fördert das Buch die hohe und vielfältige Kunst der narrativen Dramatik und ihrer Öffnung hin zur Leserschaft zutage. Auf der Ebene der Koordination von Einzelepisoden sind die Mittel der Verschachtelung („sandwich"; z. B. Mk 14,54.55–65.66–72) und des Kontrasts durchgängig beachtet (z. B. bei Mk 6,14–29.35–44). Es gehört zu den ausgesprochenen Stärken der Kommentierung, dass die Techniken der Bildung von Ebenen und Phasen der Erzählung nicht simplifiziert werden. Oft findet sich dagegen in der Literatur der Hinweis auf die einfache Linienführung dieser Jesusgeschichte. Dass es so „einfach" nicht ist, lernt man bei E. und kann es etwa exemplarisch an den mit Boot und Brot befassten Szenen im Galiläa-Teil der Erzählung studieren. Erstaunlich ist, wie vielfältig und multifunktional der Evangelist das Boot als Mittel der Inszenierung von Missionserfolg, der Distanzierung und der Generierung ekklesiologischer Räume und „Übergänge" hin zur heidnischen Leserschaft nutzt (vgl. zu Mk 6,45–52 u. a.; vgl. die „Theologische Landkarte": 176).

Nutzerinnen und Nutzer des Buches werden nicht in Welten ihnen fremder Fachdiskussionen entrückt, sondern stets beim markinischen Text gehalten. Grundentscheidungen der Interpretation sind in durchweg verständlicher, griffiger und plastischer Sprache präsentiert, auch wenn in Anbetracht des begrenzten Raums nicht alle Fragen der Textinterpretation ausgeleuchtet werden können.

Die Übersetzung, die eine Arbeitsübersetzung ist und die Nähe zum griechischen Text wahrt (172), wird nur an wenigen Stellen unnötig sperrig. So hätte vielfach ohne größeren Sinn- und Profilverlust die im Deutschen angemessene Satzstellung gewählt werden können; vgl. z. B. bei Mk 6,52.55; 9,47 u. v. a.; ist „einen Mord machen" in der Übersetzung besser als: „einen Mord begehen" (157)? Etc. Grundsätzlichere Fragen: Soll man sich in der Übersetzung wirklich vom „Gleichnis" verabschieden, und ist „Vergleich" ein besserer Begriff (zu Mk 4 u. a.)? – Dies scheint aus vielerlei Gründen fraglich, zumal in der Überschrift der Kommentierung von Mk 4,26–29 dann doch „Gleichnis" steht (53) und bei Mk 4,1–9.13–20.30–32 – unerklärt im Unterschied – der *terminus* „Parabel" eingeführt ist (47, 50, 53). Die „Jünger" werden durchgängig als „Schüler" wiedergegeben. Dies kommt einerseits sowohl der Etymologie als auch der markinischen Konzeption nahe; andererseits erfasst es nur einen Teil der im zweiten Evangelium sehr weit gefassten und wichtigen Vorstellung und weckt zielsprachlich Missverständnisse. Die Kommentierung selbst stellt immer wieder heraus, dass Jesus bei Markus als „Lehrer" auch Dämonenbanner und Wundertäter ist (26) und sich seine „neue Lehre in Vollmacht" nicht auf Aspekte schulischer Paideia reduzieren lässt.

Trotz des begrenzten Raumes gelingt es der Kommentierung, das Evangelium in seinem besonderen Profil zu erschließen und dem Text, den E. der antiken Vitenliteratur zurechnet, zugleich Aktualität zu verleihen. Dies betrifft zu allererst die *lectio politica*.

Die markinische Erzählung, wie E. sie erschließt, entwirft eine soziale Konzeption, die sich kontrafaktisch zu Verhaltensmustern der zeitgenössischen römischen Mehrheitsgesellschaft verhält. Kreuzesnachfolge wird im zweiten Evangelium „in sozialen Kategorien gedacht […], die im Kontrast zu gesellschaftlichen Wertmaßstäben stehen. Der ‚Dienstweg' besteht im freiwilligen Statusverzicht, wie er am Weg des Menschensohnes abgelesen werden kann." (114) Etabliert wird ein Modell von *communio* bzw. *societas* als Kontrastgesellschaft, das im Unterschied zu bestimmenden Vorstellungen der Mehrheitsgesellschaft nicht hierarchisch bzw. patriarchalisch organisiert sein kann (vgl. u. a. die starke Gewichtung von Mk 10,42–44 am Ende des narrativen Spannungsbogens Mk 8–10).

Die Geschichte der Hauptfigur aber – E. arbeitet die christologische Leitfrage durchgängig als die die Erzählung bestimmende heraus – gewinnt ihre besondere Signatur vor dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen bzw. politischen Gegebenheiten und Entwicklungen des römischen Prinzipats. Nicht nur gilt, dass der Verfasser des zweiten Evangeliums sich auf Vorstellungen und Sprachelemente der griechisch-römischen Kultur einlässt, um seine Jesusgeschichte kommunikabel zu machen. Vielmehr folgt seine Christologie im Kern einer anti-royalen Logik. Diese ergibt sich insbes. aus der postulierten Situation: Verfasser und Adressaten blicken nach E. auf die Verfolgung der stadtrömischen Christen unter Nero und auf die Wirren des Drei-Kaiser-Jahres (68/69 n. Chr.) zurück. Besonders fokussiert sei Vespasian als Beender der Krise.

Vom ersten Vers an kann das zweite Evangelium so als eine Kontrastgeschichte zu römisch-royalen Konzepten und ihren Terminologien gelesen werden (Evangeliums-Begriff in seinem politischen Sinn). V. a. der Jerusalem-Teil der Erzählung stellt die entsprechenden Bezüge sicher. Mk 13,9–13 wird auf dem Hintergrund der Maßnahmen gegen die Christen in der Stadt Rom unter Nero erklärt. Insbes. schließt E. Mk 13,13 mit dem *odium humani generis* bei Tacitus kurz (hier und an anderer Stelle möchte man fragen, ob die Problemstellung nicht zu sehr vom späteren Bild

im Plinius-Brief X 96 her formuliert ist; vgl. auch 155 zu Mk 14,71). Den Passionsbericht interpretiert E. konsequent als eine anti-royale Erzählung: Mk 14,3–9 zeichne das Gegenbild einer Königssalbung, in dem der Christus ein Todgeweihter ist; auch Mk 14,17–21, die Ansage der Auslieferung, spiegelt möglicherweise Erfahrungen während der neronischen Verfolgung (147), die royale Sinnwelt wird auf dem Kopf gestellt, wenn der König von Dienern geschlagen wird (Mk 14,65; 154), die Verspottung Jesu in Mk 15,16–20a parodiere die Königsinvestitur, und der Kreuzweg Jesu konterkariere einen römischen Triumphzug: in einem „surreale[n] Rollentausch" werde der Triumphator selbst gekreuzigt (162). Mk 16,1–8 deute am Ende eine Apotheose an, wie sie nur dem Kaiser zustehe (168f). Insgesamt ergibt sich ein faszinierend geschlossenes Bild, das wesentliche Potentiale der Erzählung entfaltet, und dies selbst dann, wenn man die These einer Lokalisierung des zweiten Evangeliums in Rom nicht so zuversichtlich zu teilen vermag – sie lässt sich unabhängig vom altkirchlichen Zeugnis nicht beweisen – und an mancher Stelle bei der Verknüpfung mit zeitgeschichtlichen Ereignissen und auch philologischer Bewertung von scheinbar politischen Bezügen zurückhaltender urteilen kann (beim Kreuzweg Jesu; bei den möglichen Apotheosebezügen in Mk 16; auch beim Tempelvorhang in Mk 15,38 – vgl. Josephus Bell V 214; das dritte Verb in Mk 10,42b *muss* vom Grundsinn her nicht *eo ipso* auf den *Missbrauch* von Herrschaft zielen [so 9, 113]).

Zuletzt sei eine wichtige Frage hervorgehoben, auf die E.s Interpretation insgesamt zuläuft, die aber im Kommentar in eigenartiger Weise in der Schwebe bleibt: Die Frage nach der markinischen „Kirchen"-Konzeption. Der Kommentar stellt zunächst das kognitiv-pragmatische Scheitern des Petrus und der Zwölf in episodischer Interpretation immer wieder scharf heraus. Die Zwölf übernehmen bei Markus „die ihnen zugedachte Aufgabe" tatsächlich nicht (43). Sie werden, obwohl sie Einsicht in das „Geheimnis der Gottesherrschaft" (Mk 4,11) haben, im Vollzug der Erzählung mehr und mehr zu „Nicht-Verstehenden" (49; vgl. 83f zu Mk 8,14–21; 90–92 zu Mk 8,34–9,1). Mk 13 markiert dann als letzte große Lehrrede Jesu den Verstehenshorizont für das völlige Versagen der Erstjünger angesichts der Passion: In der Rede sagt Jesus den Jüngern, dass sie Verfolgung und Tod erleiden werden und dass sie bis zum Ende standhaft bleiben müssen (Mk 13,9–13). Er ermahnt sie (und die Leser; vgl. Mk 13,37), wachsam zu sein und nicht schlafend angetroffen zu werden (Mk 13,33–36). Die Passionsgeschichte stellt dann im scharfen Kontrast dar: Einer der Jünger liefert Jesus aus, die Jünger bleiben in Getsemani nicht wachsam und verleugnen Jesus „in jener Stunde" (vgl. Mk 13,11), nachdem sie allesamt beteuert haben, genau dies nicht tun zu wollen (Mk 14,30f). Dies geschieht dreimal im Fall des Petrus. In erzählerischer Rahmentechnik wird in Mk 14 geschildert, wie Jesus vor dem Synhedrium furchtlos bekennt – also diejenige Situation, die in Mk 13,9 den Jüngern vorhergesagt wird –, Petrus folgt dagegen bei der Verhaftung Jesu in Mk 14 nur „von weitem" (Mk 14,54), um schließlich am Ende seines Verleugnens einen Fluch auszusprechen und zu schwören, Jesus nicht zu kennen (Mk 14,71). Insofern in diesem Versagen und Verleugnen, welches die Spitze des Unverstehens und Missverstehens der Jünger bedeutet, nach Mk 13,9 das *Christsein* als solches zur Disposition steht (so auch E.: 155), gibt es in der Erzählung eine beträchtliche Widerständigkeit gegenüber einer Interpretation, die eine „positive Zukunftsaussicht" des Petrus und der Zwölf stark betont (zu Mk 14,28). Auch bei Mk 16,7 steht die postulierte neue Chance für die „Versager und Gestrauchelten" (169) in erheblicher Spannung zum von E. so weit herausgearbeiteten Bild von Petrus und den Zwölf. – Beide Impulse sind ja auch nicht mehr in Erzählung umgesetzt. Das kirchliche Konzessionsmodell, das die Interpretation hier etabliert („Weder für Petrus noch für die schwach gewordenen Christen kommt die Reue nach der Tat [...] zu spät"; 155), gerät insgesamt in starke Spannung zur Ernsthaftigkeit der Lage, wie sie sich in E.s Interpretation gerade mit den engen politisch-zeitgeschichtlichen Bezügen darstellt.

Wer sich auf E.s Auslegung einlässt, gewinnt demgegenüber das Bild, dass die markinische Erzählung ihre „Helden" nicht im petrinischen Christentum bzw. bei den Aposteln findet, sondern in den *figurae minores*, bei Gestalten wie dem blinden Bettler Bartimäus, der in die Nachfolge Jesu eintritt, der namenlose Frau von Mk 14, die Jesus salbt und damit die kommende Passion richtig begreift, Simon von Kyrene, der im Unterschied zu den Jüngern das Kreuz trägt – gleiches Verb wie in Mk 8,34 –, dem heidnischen *centurio* unter dem Kreuz, der im Unterschied zum verleugnenden Petrus ein Bekenntnis spricht, das die Leserinnen und Leser als adäquat begreifen können, und Joseph von Arimathäa, der sich als erster nach der Kreuzigung vor dem *praefectus Iudaeae* zu Jesus bekennt (166).

Zusammengefasst: Der „Paukenschlag"-Charakter (168), den der Kommentar dem Schluss des MkEv attestiert, wird vorrangig christologisch begriffen, dagegen – in einer deutlichen Spannung zur Kommentierung des Gesamttextes – kaum auf das „Kirchen"-Verständnis bezogen. Wird so aber nicht ein „Happy-End", das E. zu Recht als der markinischen Christologie nicht angemessen begreift (171), ekklesiologisch interferiert? Müsste nicht auch hier stärker historisch gefragt werden, inwieweit die markinische Erzählung in der dritten frühchristlichen Generation ggf. als ein bewusster Alternativentwurf zu einer an Petrus und den Aposteln (sowie am Bruder Jesu; vgl. Mk 3,31–34) orientierten Kirche interpretiert werden muss?

Bochum Reinhard von Bendemann

Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, hg. v. Jörg Frey / Clare K. Rothschild / Jens Schröter. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2009. (X) 703 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 162), ln € 149,95 ISBN: 978–3–11–021631–8

Dieser Sammelbd. ist ein Ereignis. Von den 25 Beiträgen sind die meisten hochkarätig. Einige besitzen das Potential, die Lukas-Forschung nachhaltig zu verändern. Den Lesern wird am meisten genützt sein, wenn der Rez. den Inhalt als solchen sprechen lässt.

Hinführung: Jörg Frey (Zürich) gibt einen problemsensiblen Überblick über den forschungsgeschichtlichen Hintergrund der derzeit meistdiskutierten Fragen: das Verhältnis zwischen dem dokumentarischen Abbildungs- und dem intentionalen Deutungsanspruch der antiken Geschichtsschreibung – die theologische Valenz des lukanischen Programms (dem Bultmann zwei Seiten seiner „Theologie des NT" gewidmet hat!) – die lebhafte Gattungsdiskussion – die Rehabilitation der Heilsgeschichte als notwendiges Ineins von Anfangsmemoria und sinnstiftendem Ordnungswissen. *Jens Schröter* (Berlin) rekontextualisiert die Apg in der hellenistisch-reichsrömischen Historiographie und arbeitet auf diese Weise ihre synthetische Gesamtleistung heraus: In den Formen zeitgenössischer Geschichtswahrnehmung und -darstellung (die nicht mit den Triftigkeiten des 19. Jh.s zu verwechseln sind) meißelt Lukas ein Geschichtsbild, das die biblische Kontinuität wahrt, einen heilsgeschichtlichen Richtungssinn von Israel auf Christus und von dort auf die Welt gewinnt, ein kulturelles Programm, das sich nicht zuletzt in der lukanischen Gattungswahl ausspricht.

I. Israelitische und frühjüdische Kontexte: Thomas Römer (Paris/Lausanne) wagt sich – den Fährnissen atl. Quellenkritik die trotzige Stirn bietend – an das deuteronomistische Geschichtswerk, dessen Verschriftlichung er an das Ende der babylonischen oder den Anfang der persischen Zeit stellt. Es dient als erste Geschichte Israels und Judas: epochal gegliedert, intentional kohärent, auf ein normatives Vergangenheitsbild hin entworfen, zur Krisenbewältigung (nach 587 v. Chr.) eingesetzt, mit einer Strategie des offenen Endes. Es ist anregend, Einblick in ein theologisches Geschichtswerk zu nehmen, das Lukas zweifellos selbst gekannt hat – freilich in einer Septuaginta-Fassung. Deren historiographischen Tendenzen widmet sich der behutsam abwägende Beitrag von *Martin Meiser* (Erlangen). Vor dem Hintergrund der frühjüdischen Literatur (chronistisches Geschichtswerk, Demetrios der Exeget) und der Homer-Philologie wird das Bemühen deutlich, das Geschichtsbild der biblischen Vorgabe zu klären und zu ordnen, es dem gegenwärtigen Wissensrahmen und (v. a.) Deutungsstand anzupassen und die Sinndynamik theologisch aufzuhellen, namentlich die Gottesvorstellung und das Ideal- oder Kontrastmuster bedeutsamer Handlungsträger. Der heuristische Ertrag für die Apg ist, wie Meiser selbst sieht, mager, nicht zuletzt wohl deshalb, weil die Apg anders als die LXX keinen Vergleich mit Vorgaben zulässt. Immerhin lernen wir, welche Freiheiten sich frühjüdische Theologen im Umgang mit Quellen nehmen konnten – aber durchaus nicht immer nehmen mussten, denn eine stringente Gesamtlinie wird nicht wahrnehmbar. *Gregory E. Sterling* (Notre Dame, Ind.) zeigt erhellend am Beispiel der Rede des Paulus im pisidischen Antiochien (13,16–41) und im Vergleich mit der LXX (bes. ψ 77) und dem *Liber Antiquitatum Biblicarum*, wie die *re-narratio* von Geschichte in einem kurzen Abriss das Vergangenheits- und Herkunftswissen auszudrücken und zu prägen vermag. *Daniel R. Schwartz* (Jerusalem) dehnt den Vergleich auf einen vielversprechenden Bereich frühjüdischer Historiographie aus: die beiden ersten Makkabäerbücher. Wie die Apg bieten sie ein teleologisches Konzept der Vergangenheit und ein Verortungsangebot für die Gegenwart an: Lukas respektiert den Eigenraum des reichsrömischen Staates wie 2 Makk, aber wie 1 Makk möchte er die Realität transformieren; dabei denkt er – wie abermals 2 Makk – deutlich theozentrisch und universalistisch. Dieses Dreieck jüdisch inspirierter Geschichtsoptionen eröffnet manche weiterführende Vergleichsperspektive auf den Historiographen Lukas, dessen Erzählwerk allerdings auch mit Blick auf das Judentum facettenreicher ist, als dies Schwartz' Leitwort „undermining" (123f) nahelegt. Der erste Teil, in dem jedes betrachtete Werk heuristisch relevanter für die Acta-Forschung wurde, schließt folgerichtig mit Josephus, dem *Manuel Vogel* (Jena) einen kundigen Vergleich zum Thema der Traumoffenbarung bzw. Vision widmet. Bekanntlich kommt der Divination und Offenbarungsträumen auf vielen Ebenen der griechisch-römischen Geschichtsschreibung besondere Bedeutung zu. Die atl. Tradition tut das Ihre, um die erzählerische Neigung des Josephus zu Traumbotschaften zu verstärken. Lukas dagegen geht zurückhaltend, ethisch behutsam und theoretisch desinteressiert mit Träumen um: Sie sind meist eine Nuance seines Gottesbildes und Auswirkung der pneumatischen Wirklichkeit der Anfangszeit (vgl. Apg 2,15–21).

II. Griechisch-römische Kontexte: Auch der zweite Teil nähert sich dem Doppelwerk in konzentrischen Kreisen. Es ist v. a. das Geschichtsbild, das *Joachim Molthagen* (Hamburg) bei Herodot, Thukydides und Polybios einerseits und bei Lukas andererseits interessiert. Eine Hauptparallele findet er darin, dass die drei Klassiker ebenso wie Lukas ein (aus ihrer Sicht) großes Thema wählen. Der wesentliche Unterschied ist darin zu sehen, dass Lukas – statt auf politische und humane Kausalfaktoren und Aktanten – in biblischer Tradition auf die göttliche Handlungsführung in der Geschichte setzt. Es ist bemerkenswert, mit welcher Selbstverständlichkeit hier ein Althistoriker Lukas „auf gleicher Augenhöhe" mit den drei Großen der antiken Historiographie behandelt. Hier bringen sich jüngere Einsichten zur Geltung: die Intentionalität *aller* Geschichtsschreibung und der je eigene Anspruch schichtenspezifischen Erinnerns. Stärkere Relevanz für die gattungsgeschichtliche Verortung des lukanischen Werks besitzt die späthellenistisch-frühreichsrömische Historiographie. Sie leidet allerdings unter dem Nachteil, dass wir sie kaum kennen: 600 Werke weiß man zu nennen, die Dunkelziffer wird höher liegen, doch nur drei griechische Autoren liegen vor, und auch das nur unvollständig. *Martin Hose* (München) begeht diese Ruinenlandschaft und ringt den Fragmenten Erkenntnisse ab, die sowohl für die gattungsgeschichtliche Verortung als auch für die Auslegung der Apg außerordentlich bedeutsam sind. „Exzentrisch" sind die von ihm behandelten Historiographen nur, wenn man sie am Maßstab dessen misst, was seit dem 19. Jh. als Idealfall gilt, ohne je der antike Normalfall gewesen zu sein (Thukydides galt allein um seines Stils willen als vorbildlich, Polybios wurde als öde Lektüre empfunden). Was Hose über die Bios-Struktur, die topographische Anordnung, die *historia continua* mit je offenem Ende, den universalhistorischen Anspruch, die Teleologie, die Binnenkonkurrenz von literarischem und dokumentarischem Anspruch und die perspektivische Einheit griechischer und römischer Geschichtsschreibung sowie die „Beglaubigungsapparate" ausführt, lässt sich unmittelbar und mit Gewinn für die Acta- (wie übrigens auch für die Josephus-)Forschung umsetzen. Mit Blick auf die generische Varianz und Dynamik erinnert er an den aktuellen Forschungsstand. Nimmt man diese Erinnerung wahr und ernst, so sind Beiträge wie die von Detlev Dormeyer im gleichen Bd. kaum anders denn als ortlos einzustufen. Nicht zuletzt ist zu beherzigen, mit welcher Entschlossenheit Hose sich von den Vorlieben des 19. Jh.s löst. Auch die Acta-Forschung neigt ja gelegentlich der Ansicht zu, Lu-

kas müsse eine Art „getaufter Thukydides" sein oder doch zumindest „kritische Pragmatik" bieten. *Stefan Krauter* (Tübingen) tadelt die Zurückhaltung der Exegese, das lukanische Doppelwerk mit dem antiken Epos zu korrelieren, prüft die Bezüge zur Aeneis und gelangt zu dem Urteil, einer Korrelation sei mit Zurückhaltung zu begegnen. In Auseinandersetzung mit dem produktionsorientierten Erklärungsansatz von M. Palmer Bonz zeigt Krauter methodologisch umsichtig auf, dass Lukas die Aeneis wahrscheinlich nicht kennt, kein Prosa-Epos schreibt und die Septuaginta anders „imitiert" als Vergil Homer. Insofern intentionale Geschichtsschreibung allerdings nicht gattungsgebunden ist, lohnt sich der textorientierte Vergleich, und er stößt im Feld der religiös konnotierten Gründungs- und Herkunftsmemoria auf heuristisch wertvolle Analogien. Auch im folgenden Beitrag wird die lateinische Literatur intertextuell herangezogen, und zwar der *Agricola* des Tacitus, der wie kein anderes zeitgenössisches Opus die offenen Seiten des Bios zu Ethnographie, historischer Monographie, *laudatio funebris*, Kommentarliteratur und politischem Traktat dokumentiert. *Manfred Lang* (Halle) beschreibt triftig, wie in diesem Gattungsamalgam die einzelnen generischen Züge dem – nicht zuletzt psychagogischen – Kommunikat des Gesamtwerks dienen, und wendet seine Erkenntnisse auf das lukanische Paulusbild an. *Clare K. Rothschild* (Romeoville, Ill.) geht von der überraschenden Vermutung aus, die beteiligten Forscher neigten dazu, die einzig überkommene historiographie-theoretische Monographie der Antike, *Quomodo historia scribenda sit* des Lukian von Samosata, zu zitieren, um die Geschichtsschreiber selbst nicht lesen zu müssen (282f). Die Autorin selbst hat Lukian gelesen und gelangt zu dem Schluss, er meine, was er schreibe, gar nicht wirklich, sondern ironisiere. Diese Vermutung ist nicht minder überraschend: Ungeachtet der kaustischen Scherze über die zeitgenössischen Hobby-Historiker, die eher satirisch als ironisch sind, liest sich der normative Teil der Theorie ausgewogen, nüchtern und nuanciert. Auch will sich mir nicht erschließen, welchen Zweck eine solche Ironie – genauer wohl: Parodie – haben mag, die immerhin fast zwei Jahrtausende unbemerkt blieb. Wo Lukian nicht meint, was er schreibt – wie in den *Verae historiae* –, lässt er daran keinen Zweifel, sondern erklärt sich überdeutlich (vgl. ver. hist. 4). So lässt die Lektüre des eher merk- als denkwürdigen Aufsatzes den Leser ratlos zurück.

III. Frühchristliche Kontexte: Heike Omerzu (Kopenhagen) untersucht methodisch sorgsam kontrolliert die kontroverse Frage nach der ephesischen Haft des Apostels Paulus, wertet dabei neben der Korrespondenz auch die Apg aus und verstärkt auf diese Weise die Wahrscheinlichkeit einer solchen Haft. *Roland Kany* (München) geht in einem originellen und vergnüglich zu lesenden Möglichkeitsspiel in elf Thesen dem Problem nach, warum die Apg keine antike Fortsetzung gefunden hat. So rechtfertigt sich die Titelangabe des Sammelbd.es „im Kontext […] frühchristlicher Historiographie" zumindest insofern, als wir erfahren, warum dieser Kontext gänzlich fehlt. Zwar ist die Apg durchaus auf eine *historia perpetua* angelegt, aber das Erzählprogramm hat ein (zumindest epochales) Ende gefunden, die kanonische Selbststilisierung ermutigte nicht zur Fortsetzung; es gab kein Gattungsmuster (von allen Argumenten das anfechtbarste) und Gedächtniszentrum; es fand sich weder geeignetes Quellengut noch geeignetes Publikum. Nicht zuletzt befand sich die Geschichtsschreibung an einem (vorerst kulturell entmutigten) Wendepunkt; es fiel Lukas als Gedächtnisspezialisten einer Minderheit in deren Schwellenzeit leichter, diesen zu überwinden. Ein sehr inspirierender Beitrag! *François Bovon* (Harvard, Mass.) vergleicht, ein wenig pointenlos, die Apg mit den apokryphen Apostelakten. *Christopher Mount* (Chicago, Ill.) vertritt umso pointierter die These, Lukas transformiere als Theologe des 2. Jh.s in der auktorialen *persona* des Historikers die frühe Jesus-Überlieferung zu einem auch politisch versierten christlichen Geschichtskonzept und lege damit den Grund zum apostolischen Erinnerungsgemälde seit Irenäus. Rezeptionsgeschichtlich aufschlussreich verfolgt *Andreas Müller* (Bethel) die Beziehungen der *Vita Constantini* des Euseb zur Apg, die sich v. a. in der Übertragung von Motiven lukanischer Heilsgeschichte auf die panegyrische Darstellung des apostelgleichen Kaisers zeigen. *Paul A. Holloway* (Sewanee, Tenn.) demonstriert am Beispiel von 1–2 Chr, 2 Makk sowie den Kirchengeschichten von Euseb und Theodoret von Kyrrhos, dass das Ende der *story* bisweilen den Fortgang der *history* verschämt bemäntelt – eine plausible Stütze für eine gängige Erklärung des Abbruchs der Apg, die allerdings wohl noch zu ungeprüft voraussetzt, dass ein abruptes Ende in der antiken Historiographie überhaupt erklärungsbedürftig ist.

IV. Zu Gattung und Konzeption der Apostelgeschichte: Einleitend nimmt *Detlev Dormeyer* (Dortmund) zur Gattung der Apg Stellung[1]. Die reife Frucht eines großen Kommentars bietet *Michael Wolter* (Bonn), der die wechselseitige Beziehung der beiden Proömien des Doppelwerks untersucht, Lk 24,52f als Öffnung auf den folgenden Teil und Vorbereitung des Protagonistenwechsels deutet und mit luziden Beobachtungen Lk 1,1–4 als perspektivische Eröffnung des Gesamtwerks liest. Wolter wendet sich gegen das Urteil, das Proömium sei nach der Abfassung des Werkes – dieses bereits als Ganzes in den Blick nehmend – geschrieben worden. Er hält dies für eine Reprojektion moderner Publikationsgepflogenheiten (484f). Diodorus Siculus freilich dokumentiert das „moderne" Vorgehen wünschbar deutlich (Diod. 1,4,6; vgl. auch Ios. bell. Iud. 1,30). Gleichwohl wirken Wolters Argumente stichhaltig. Mit Blick auf die narrative und theologische Einheit der beiden Logoi dürfte hier Bleibendes gesagt sein. Eine (im tieferen Sinn) anstößige These präsentiert *A. J. Droge* (Toronto): Das Doppelwerk ist als implizite Pseudepigraphie zu lesen. Es gehört in die hadrianische Zeit und datiert sich, Autopsie suggerierend, künstlich vor. Es sprengt die ohnehin undefinierbaren Kategorien von „hellenistischer Historiographie" und „Roman" und erhebt einen Identitätsanspruch, der sich selbstbewusst in die Entdeckung des kulturell Anderen im 2. und 3. Jh. fügt. Der kraftvolle Aufsatz weckt Lust am Streit, der aber für die Verteidiger der herkömmlichen Forschungsposition – zu denen sich der Rez. zählt – schwerer auszufechten sein dürfte, als es zunächst scheinen mag: Der Sieg ist ungewiss. Erfreulicherweise lässt sich *Hubert Cancik* (Tübingen) durch die theologisch besorgte Kritik von Mark Reasoner an seinem institutionengeschichtlichen Ansatz nicht beirren und vertieft diesen sehr instruktiv, auch unter wissenssoziologischem Aspekt und mit vergleichendem Blick auf die Geschichte der pythagoreischen Bewegung bei Diodorus Siculus und Aristoxenos. Angesichts der Tatsache, dass Jesus Christus in der Apg nur in Gestalt der Himmelfahrt „auftritt", scheint es kühn, wenn *Friedrich Avemarie* (Marburg) Jesu Wirken im zweiten Logos beschreibt. Dies gelingt aber überzeugend, indem er in aufmerksamer Textbeobachtung die *absentee christology* (C. F. D. Moule) am Beispiel der Wundertaten als Acta Jesu Christi erläutert. Unverbesserlich scheint freilich die sich ihrer konfessionellen Engführung gar nicht bewusste Herabsetzung von „Magie" und deren Beschreibung mit der sakramentenchristologischen Wendung *ex opere operato* (556). In einer gründlichen Untersuchung widmet sich *Bettina Rost* (Leipzig) dem Aposteldekret und setzt neue, wichtige Akzente: Zur Erklärung der vier Auflagen genügt der Rekurs auf den biblischen Glauben an den einen Schöpfer, sei es mit noachitischem Bezug oder als Abgrenzung von paganem Lebensstil; die Konzentration auf Lev 17f ist demgegenüber irreführend. Die Nichtjuden formen einen gleichberechtigten λαός mit eigener Erwählungswürde; das Dekret regelt nicht das Verhältnis zu Israel, sondern zum heiligen Gott. Zuletzt: Der eigentlich offene Schluss der Apg liegt weniger in 28,30f als in 28,25–28. *Enno Edzard Popkes* (Jena) analysiert diese *crux interpretum* und vergleicht das Verstockungsmotiv in seiner jeweiligen Einbettung im lukanischen Opus und in der Paulus-Korrespondenz. Mit Jes 6,9f^{LXX} mündet die Apg an einem mehrdeutigen Wendepunkt, während Paulus die Verstockung theozentrisch begründet (vgl. Jes 6,9f^{MT}) und heilsuniversalistisch aufhebt (vgl. Röm 11,7–10.25–27.32). Während dieser Biographie zu verarbeiten hat, ordnet jener Herkunftswissen.

Der klar strukturierte und durchdachte Bd. stellt mustergültig die interdisziplinäre Vernetzung historischer Exegese vor Augen. Mit fast allen Beiträgen trägt er – teils abwägend, teils verwegen – zum Fortschritt der Acta-Forschung wesentlich bei. Sein komparativer Schwung hindert nicht an der wachen Wahrnehmung des Einzeltextes, sondern eröffnet Sinnbezüge, die dessen Fragehorizont, Antwortstruktur und Handlungsimpulse wahrnehmen lassen. Der Text ist auch für den Exegeten nicht Selbstzweck, sondern Teil eines Echoraums.

München Knut Backhaus

[1] Der Beitrag entspricht in manchen Grundzügen und Einzelheiten dem breiter gefächerten Aufsatz von D. Dormeyer, Pragmatische und pathetische Geschichtsschreibung in der griechischen Historiographie, im Frühjudentum und im Neuen Testament, in: Th. Schmeller (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, Göttingen 2009 (NTOA/StUNT 69), 1–33, auf den ich bereits in dieser Zeitschrift (Sp. 289) eingegangen bin.

Holloway, Paul A.: **Coping with Prejudice**. 1 Peter in Social-Psychological Perspective. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XV) 310 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 244), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–149961–6

Der Autor der vorliegenden Monographie, Paul A. Holloway, ist seit 2009 Associate Professor of New Testament an der School of Theology, Univ. of the South, Sewanee (Tennessee). Sein Doktorat hat er 1998 an der Univ. in Chicago absolviert. Die folgenden Stationen waren Birmingham (Alabama) und Glasgow.

Mit der vorliegenden Studie widmet er sich einem neuen hermeneutischen Zugang zum 1. Petrusbrief, der eine sozial-psychologische Perspektive auf den Brief wirft. Seine These lautet: 1 Petr ist einer der frühesten Versuche (evtl. der früheste) eines christlichen Autors, der eine mehr oder weniger umfassende Antwort auf antichristliche Vorurteile und ihre Folgen bietet. Im Unterschied zu den Apologeten will 1 Petr nicht die feindseligen Gedanken und Handlungen der christlichen Gegner direkt beeinflussen, sondern richtet sein Schreiben stattdessen an die bedrängten Christen, indem er sie in ihrem Leiden tröstet und ihnen rät, wie sie mit den populären Vorurteilen und der erzeugten Verfolgung zurechtkommen können. Die empfohlenen Bewältigungsstrategien haben auffallende Ähnlichkeit mit denen der modernen Vorurteilsforschung der sozialen Psychologie.

Die Monographie gliedert sich in zwei Hauptteile: Teil 1 handelt von Anlass und Hintergründen des 1 Petr, Teil 2 von Bewältigungsstrategien im Umgang mit Vorurteilen. Der in 1 Petr zu erkennende grundlegende Konflikt wurde in der Exegese im Wesentlichen durch zwei Modelle erklärt: 1. durch eine von der Regierung veranlasste Verfolgung oder 2. durch eine populäre Feindseligkeit. H. unterscheidet nicht zwischen diesen beiden Möglichkeiten; er benutzt stattdessen den Terminus „social prejudice", um beide Aspekte miteinander zu verbinden.

Teil 1 der Untersuchung besteht aus drei Kap.n: Kap. 1 klärt die Einleitungsfragen zum 1 Petr. Der Vf. schließt sich dem Forschungskonsens an, dass 1 Petr eine Antwort auf einen Konflikt zwischen den Lesern des Briefes und ihren nichtchristlichen Nachbarn ist. Ergänzend nimmt er an, dass die Adressaten Ziel von sozialen Vorurteilen sind. Er geht mit der Mehrheit der Exegeten von der Einheitlichkeit des Briefes aus. Als Verfasser des 1 Petr postuliert er Pseudepigraphie durch einen Heidenchristen aus dem östlichen römischen Imperium, dem Petrus als römischer Märtyrer ein guter Gewährsmann für den Inhalt seines Schreibens gewesen zu sein scheint – seine Wahl hätte aber genauso gut auf Paulus fallen können. Eine sichere Identifikation des Autors lässt sich nicht vornehmen. Als Abfassungsdatum nimmt der Vf. das Ende des 1. Jh.s oder das frühe 2. Jh. an. Die Adressaten von 1 Petr sind Christen, die als Erwachsene konvertiert sind und getauft wurden. Die Gemeinde kannte bereits Leitungsgremien und blickte auf Streit zwischen den Generationen zurück, was auf eine längere Gemeindegeschichte hindeutet.

Kap. 2 fragt nach der Natur sozialer Vorurteile und nach ihren Effekten. Der Vf. geht von der Definition aus, dass Vorurteile eine negative soziale Haltung gegenüber einem Mitglied einer sozialen Gruppe sind, die sich aus der einfachen Mitgliedschaft heraus begründet. Zu ihr gehören kognitive (Stereotypisierung) und affektive Elemente (voreingenommene Gefühle) sowie Verhaltensweisen (Tendenz zu negativer Handlung). Die extremste Form des Vorurteils ist es, jemanden zum Sündenbock zu machen.

Kap. 3 überträgt den Begriff sozialer Vorurteile und Verfolgung auf den Inhalt des 1 Petr. Das Christentum wurde im 2. Jh. als Verbrechen angesehen (Plinius); den-

noch wurden Christen nicht systematisch vor Gericht gestellt (don't-ask-don't-tell-policy). Dadurch kam es zu populären Verfolgungen noch vor Einsetzen der ersten offiziellen Christenverfolgung (250 n. Chr.). Die klassischen Gründe für Vorurteile sind dabei auszumachen (realistic threat, symbolic threat, social threat, scapegoating). Den Christen war bewusst, dass Vorurteile die tiefste Ursache ihrer Probleme waren (Apologeten, Martyrologien). Sie haben vielfältige Bewältigungsstrategien entwickelt, um mit der Situation umzugehen (apokalyptische Flucht, gegenseitige Ermutigung, materielle Unterstützung inklusive Bestechungen). 1 Petr belegt, dass die Leser eine auffallende religiöse Minderheit sind, sozial stigmatisiert durch ihre religiöse Identität. Negative Stereotypisierung und verbale Beschimpfung waren die häufigsten Erfahrungen antichristlicher Vorurteile.

Teil 2 stellt den Hauptteil der Überlegungen dar, bestehend aus sieben Kap.n. Kap. 4 nimmt antike Theorien und Praktiken des Trostes in den Blick. Dazu werden griechisch-römische sowie jüdische Troststrategien untersucht. Unterschiedliche literarische Gattungen wie philosophische Schriften, weisheitliche, prophetische und apokalyptische Traditionen werden dazu in den Blick genommen. Für die Frage nach den Bewältigungsstrategien von sozialen Vorurteilen kann der Vf. in Kap. 5 nicht mehr auf antike Quellen zurückgreifen, sondern bedient sich der Ergebnisse der modernen Sozialpsychologie. Die Vorurteilsforschung lässt drei zentrale Ergebnisse erkennen: 1. Bewältigung ist eine freiwillige Reaktion. Zu den unfreiwilligen Reaktionen auf Vorurteile gehören: Gefühlslähmung (emotional numbing), bedrängende Gedanken (intrusive thoughts), verschiedene physiologische Reaktionen (various physiological reactions), verschiedene Formen emotionaler Beunruhigung (different forms of emotional arousal). 2. Es werden immer mehrere Bewältigungsstrategien angewandt und zur gleichen Zeit miteinander kombiniert. 3. Bewältigungsstrategien sind dynamisch, facettenreich und voneinander abhängig.

Die Bewältigungsstrategien systematisiert der Vf. in problemorientierte und gefühlsorientierte Strategien: Zu den problemorientierten Strategien gehören solche, die auf die eigene Person ausgerichtet sind (concentrate on the self), wie z. B. Reduktion und Kompensation. Weiters sind Strategien zu nennen, die auf andere Personen ausgerichtet sind (concentrate on others), zu denen Erziehung, legale und politische Aktionen gehören. Schließlich sind solche Strategien zu nennen, die auf die Situation ausgerichtet sind (concentrate on the situation) und durch die Vermeidung von Orten und „support groups" funktionieren. Zu den gefühlsorientierten Strategien gehören solche, die soziale Vergleiche betreffen (personal identity, social identity) sowie Strategien, die die Zuordnung angehen. Schließlich sind Strategien zu nennen, die eine Neuorganisation des Selbstverständnisses beinhalten.

Angesichts dieser vielfältigen Bewältigungsstrategien stellt sich die Frage, wie die jeweilige Strategie gewählt wird. Diese ist jeweils abhängig von einigen Faktoren: 1. von der Dauer des Stigmas; 2. der Gruppenidentität; 3. der Verborgenheit des Stigmas; 4. der Fähigkeit zur Kontrolle über Folgen des Stigmas; 5. den verfügbaren kulturellen Ressourcen.

Die weiteren Kap. 6–10 wenden die Ergebnisse der modernen Sozialpsychologie auf den Text des 1 Petr an. Kap. 6 versteht 1 Petr 1,1–12 als Eingangstrost. Kap. 7 nimmt 1 Petr 1,13–2,10 aus der Perspektive apokalyptischer Disidentifikation wahr. Kap. 8 untersucht 1 Petr 2,11–3,12 unter dem Aspekt der Gegenleistung (behavioral compensation). Kap. 9 wendet die Bewältigungsstrategie der zugeordneten Zweideutigkeit (attributional ambiguity) auf 1 Petr 3,13–4,11 an. Schließlich wird in Kap. 10 der Schlussteil 1 Petr 4,12–5,14 als Abschlusstrost verstanden.

Die zentralen Ergebnisse dieser Studien sollen nun noch einmal konzentriert vorgestellt werden:

Das Christentum ist zu Beginn des 2. Jh.s zu einer verachteten Religion geworden. Feindselige Gefühle und weit verbreitete schädliche Stereotypen lassen sich in Äußerungen antiker Schriftsteller finden (z. B. Tacitus, Plinius). In Folge dessen ist es zu lokalen und sporadischen Verfolgungen gekommen. 1 Petr ist eine Antwort auf diese sich verschlechternde Situation der Christen. Der Verfasser, im römischen Anatolien lebend, stellt sich als ein Apostel vor, der in Kürze den Märtyrertod erleiden wird und der von Rom aus den bedrängten Christen schreibt. Er kennt sich nachweislich gut in den griechischen Schriften des Judentums und des Christentums aus, wie die Anspielungen und Zitate in seinem Brief zeigen. Er interpretiert diese mit Bezug auf zeitgenössische apokalyptische Spekulationen und mischt heidnische Motive und Metaphern zur Unterstützung seiner Argumentation bei. Der Brief beginnt mit dem Trost seiner Adressaten. Er versichert ihnen himmlische Belohnung gemäß jüdisch-apokalyptischer Vorstellung. Das Hauptaugenmerk des 1 Petr liegt auf der Bewältigung der Notlage. Dazu bietet er drei Strategien an, die deutlich denen ähneln, die auch heute von stigmatisierten Gruppen angewandt werden:

Die erste kann als Meta-Strategie bezeichnet werden, die die Vorstellung einer Neugeburt der Christen in eine apokalyptische Familie Gottes einschließt. Die Eigenidentität der Adressaten wird so gestärkt und stellt erneut ihre Hoffnungen und Werte in den Mittelpunkt. Die moderne Psychologie beschreibt diesen Vorgang der Neuorientierung von Werten und die Ablehnung von weltlichen Gütern zugunsten einer himmlischen Entlohnung als Disidentifikation. Damit ist eine grundlegende Antwort der Christen auf die harte Realität von Vorurteilen gegeben. Die beiden weiteren Strategien sind nicht so weitreichend wie die erste, sondern haben zwei bestimmte Situationen im Blick.

Die zweite Strategie richtet sich auf die Vermeidung von Gewaltsituationen aus. Moderne Psychologen bezeichnen diese Strategie als Kompensation, in der Ziele der Vorurteile genutzt werden, um die soziale Distanzierung, die durch ein Stigma ausgelöst worden ist, zu kompensieren.

Die dritte Strategie stellt sich genau der gegenteiligen Situation, in der Versöhnungsversuche gescheitert sind und es zu physischer Verfolgung gekommen ist. Da nichts die Situation verbessern kann, müssen die Leser mit den negativen Konsequenzen innerlich und emotional leben. Angesichts dessen ermutigt der Verfasser von 1 Petr dazu, ein gutes Gewissen zu haben, indem er die Verantwortlichkeit für die Verfolgung den Verfolgern zuweist. Dies ermöglicht es den Adressaten, sich ihr Leiden als Ausdruck von Rechtschaffenheit – wie das Vorbild Christus – selbst zu erklären. In der modernen Psychologie wird dieses Modell, mit dem persönliche Verantwortung und Schuld abgewiesen werden, als „attributional ambiguity" bezeichnet.

1 Petr endet, wie er begonnen hat: mit Trost. Dazu dient dem Verfasser am Ende ein populärphilosophisches Argument. Schließlich wendet er sich an die Ältesten der Gemeinde, die als Vorbild der leidenden Gemeinde dienen sollen; er versichert ihnen Gottes Unterstützung und Lohn.

Das zentrale Anliegen H.s ist es, das Leiden der Christen aufgrund von antichristlichen Vorurteilen – und nicht nur aufgrund von Verfolgungen – ernst zu nehmen. Dazu bedient er sich sowohl antiker Texte, die vom Trost handeln, als auch der modernen Verhaltenspsychologie. Wenn auch die Klassifizierung und Kategorisierung von Verhaltensweisen Teil moderner Erkenntnisse sind, so sind die untersuchten, zugrundeliegenden Bewältigungsstrategien bereits in antiken Texten nachweisbar – so in 1 Petr. Die Untersuchung eines biblischen Textes mit Hilfe moderner psychologischer Theorien ist daher ein Gewinn für die Erforschung des 1 Petr und stellt keinen Anachronismus dar. Die Ergebnisse ergänzen bisherige Studien, führen diese weiter und eröffnen zudem Horizonte für eine differenzierte Analyse der gegenwärtigen Lage des weltweiten Christentums.

Dortmund Beate Kowalski

Wiemer, Axel: **Lernkarten Bibelkunde.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 102 Karten (UTB, 3207), € 24,90 ISBN: 978–3–8252–3207–8

Sie gehören auch in Zeiten komplexer, computerbasierter Lernprogramme nach wie vor zum Studierendenalltag: kleine Lernkarten, manchmal liebevoll in Handarbeit hergestellt, auf denen Studierende Wissensbestände aller Fachrichtungen in komprimierter Form aufbereiten und die dann weidlich zur Prüfungsvorbereitung genutzt werden. Einen handlichen Satz solcher Lernkarten zum Themenfeld *Bibelkunde* hat nun Axel Wiemer, Akad. Rat für Ev. Theol./Religionspädagogik an der PH Schwäbisch Gmünd, vorgelegt. Mit seinem Kartenwerk verfolgt W. ein doppeltes Ziel. Er will durch die bewusst fokussierte Informationsdarbietung auf den Karten zur Lektüre des Primärtextes, der zweigeteilten christlichen Bibel, „verführen". Und er möchte Studierende animieren, die freien Rückseiten der Karten mit weiteren, für sie wichtigen Informationen zu komplettieren und den Kartensatz entsprechend zu ergänzen. Dass die Karten über diese hehren Ziele hinaus auch als Lerninstrument gedacht sind, versteht sich von selbst.

Die Karten 6–54 widmen sich dem AT und bieten, der Gattung Lernkarte entsprechend, sehr knappe Informationen zur Geschichte Israels, zum Gottesbild des AT, zu den verschiedenen Kanonformen sowie zu den einzelnen literarischen Werken. Hier finden sich dann wesentliche Informationen zum Aufbau des jeweiligen Buches, zur Gattung, zeitgeschichtlichen Situierung und Intention sowie im Blick auf die übrigen klassischen Einleitungsfragen. Dieses Muster setzt sich auf den Karten 55–90 zum NT mehr oder weniger fort, wobei im Anschluss an die v. a. auf die Gliederung fokussierte Darstellung der Synoptiker zunächst ein Querschnitt durch wichtige Themen innerhalb der ersten drei Evangelien geboten wird (von der Reich-Gottes-Botschaft bis zur Frage nach den christologischen Titeln dieser Evangelien). Die Karten 91–102 verlassen schließlich den Bereich der klassischen Bibelkunde und bilden gleichsam als Surplus eine exegetische Methodenlehre *in nuce*: Vorgestellt werden die Textkritik, die synchronen Methoden der syntaktischen, semantischen und pragmatischen Analyse, die Formgeschichte, Zeit- und Traditionsgeschichte, Synoptischer Vergleich, Literarkritik, Redaktions- und Überlieferungsgeschichte sowie die wirkungsgeschichtliche Analyse eines Textes. Auch wenn es sich nur um einen kurzen Abriss dieser exegetischen Methoden handelt, so fällt er doch instruktiv aus und gibt hilfreiche Hinweise zur praktischen Anwendung der Methoden.

Dass man darüber hinaus im Blick auf Einleitungsfragen oder Gliederungsvorschläge zu biblischen Schriften, also die eigentlich bibelkundlichen Anteile des Werkes, immer unterschiedlicher Meinung sein kann, versteht sich von selbst. Die Lernkarten spiegeln dabei die einleitungswissenschaftlichen Positionen des Autors wider (als Gewährsleute im Hintergrund stehen ausweislich der Karte 2: C. Westermann, H. Merkel, M. Albani/M. Rösel und J. Roloff), ja sie bilden gleichsam ein „Einleitungswerk" in Miniatur. Das ist völlig in Ordnung, auch wenn, dem Umfang der Karten geschuldet, auf Begründungszusammenhänge für die eigenen Positionierungen weitgehend verzichtet worden ist. Insofern befreien die „Lernkarten Bibelkunde" in keiner Weise von der genaueren Lektüre einleitungswissenschaftlicher Literatur, der Überprüfung der jeweiligen auf Textbeobachtungen beruhenden Argumentation und der kritischen Korrelation der begründeten Thesen über die biblischen Texte mit ebendiesen. Dass man im Anschluss zu anderen Gliederungen und Einordnungen der biblischen Texte kommen kann als der Vf., erscheint mir

fraglos möglich. Ein gewisser Nachteil im Blick auf den atl. Teil des Werkes besteht darin, dass der Vf. den Kanon Martin Luthers zur Grundlage gewählt hat und entsprechend die sog. apokryphen Schriften nicht behandelt werden, was für all diejenigen „Lücken" mit sich bringt, deren Bibelausgaben aus einer anderen Kanontradition stammen. Im Blick auf den didaktischen Nutzen der Karten sollte schließlich nicht übersehen werden, dass ein möglicher Lernerfolg beim Einsatz von Lernkarten wohl v. a. darauf beruht, dass der Lernende selbst die komplexen Wissensbestände im Wortsinne handlich auf Kartengröße zusammenfasst und diese Informationen den eigenen kognitiven Bahnen entsprechend strukturiert. Diese Arbeit wurde indes – auch unter Verwendung anschaulicher Graphiken – bei diesen Lernkarten bereits erledigt, was zugleich Vor- und Nachteil sein kann. Insgesamt erscheinen die „Lernkarten Bibelkunde" daher für alle hilfreich, die sich einen ganz schnellen Überblick zur Bibel verschaffen wollen und denen diese Form der Informationsaufbereitung entgegenkommt. Wer (hoffentlich) mehr wissen will, wird um weitere Lektüre nicht herumkommen.

Fribourg Markus Lau

Kirchengeschichte

Barth, Hans-Martin: **Die Theologie Martin Luthers**. Eine kritische Würdigung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2009. 568 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–579–08045–1

Der emeritierte Marburger Systematiker Hans-Martin Barth hat eine umfangreiche Darstellung der Theologie Martin Luthers vorgelegt, die dezidiert nach einem Luther sucht, der nicht einfach als Autorität gilt, sondern kritisch beurteilt und ins Gespräch gezogen wird. Er nimmt damit teil an der wichtigen Debatte darüber, welche Rolle in der „Lutherdekade" auf dem Weg nach 2017 L. im Protestantismus zukommen kann, und setzt einen begrüßenswerten Akzent zur Befreiung von falscher Autoritätshörigkeit.

Dem Anliegen entspricht der Aufbau im Großen wie im Detail: Die Einleitungspassagen enthalten nicht nur den in vielen Büchern zu findenden Abschnitt „Zugänge", sondern, hermeneutisch naheliegend, auch „Zugangsschwierigkeiten", worunter B. dann L.s Stellung zum Judentum, Islam, Bauernkrieg und Hexenwesen sowie zur Dämonologie rechnet. In ökumenischem Horizont hätte man hier wohl auch L.s Identifikation von Papsttum und Antichrist erwartet, aber hierüber stolpert B. offenbar kaum, sei diese doch „nicht ein böswilliger Akt, sondern Ausdruck einer tiefen Sorge um die Botschaft des Evangeliums" (417). Damit nutzt B. an dieser Stelle historische Einordnungen zur Exkulpierung L.s – was erklären mag, warum er dazu neigt, historische Erklärungen von L.s Judenschriften ebenfalls rasch unter Exkulpationsverdacht zu stellen (57–60), statt sensibel historisches Argument und systematisch-theologisches Urteil zu unterscheiden. Dass Letzteres L.s Haltung zu den Juden nur verurteilen kann, hält er zu Recht fest, wobei die Rede von „Bedauern und [...] Klage" (60) freilich eher dazu angetan ist, die theologische Auseinandersetzung zu umgehen, als sie mit aller nötigen Klarheit zu führen.

Das Problem einer methodisch unzureichenden Unterscheidung zwischen historisch rekonstruierbarem L. und systematischem Urteil durchzieht das Buch, das die Theologie L.s anhand von Begriffspaaren aufzuschlüsseln sucht, deren Verhältnis wiederum jeweils auf spezifische Weise bestimmt wird: B. setzt mit dem „Konflikt" zwischen Theologie und Philosophie ein. Es folgt die „Rivalität" zwischen Hl. Schrift und menschlicher Tradition – wobei nicht deutlich wird, welche Differenz in der Verhältnisbestimmung „Konflikt" und „Rivalität" eigentlich ausgedrückt sein soll. Das gilt grosso modo auch für die weiteren Bestimmungen: die Alternative zwischen Kreuz und Selbstbestimmung, der „Durchbruch" vom verborgenen zum offenbaren Gott, die „Spannung" zwischen Gesetz und Evangelium, die „Identität" des *Simul iustus et peccator*, die „Dialektik" von Freiheit und Gebundenheit, die „Komplementarität" von Wort und Sakrament, die die klare Zuordnung des Sakraments zum Wort bei L. verwischt, den „Kampf" zwischen „wahrer" und „falscher" Kirche, die (etwas flapsige) „Arbeitsteilung" zwischen Gottes linker und rechter Hand, die „christliche Existenz" im Blick auf säkulares und spirituelles Leben und die „Verschränkung" von Zeit und ewigem Leben.

Alle diese Abschnitte sind auf ähnliche Weise binnengegliedert: B. setzt jeweils mit „gegenwartsbezogenen Fragestellungen" ein, rekonstruiert dann, was L. zum jeweiligen Thema sagte, um schließlich in eine „kritische Würdigung" überzugehen. Die hierbei leitende Grundidee ist einleuchtend und könnte zur Klärung des Gesprächs dienen: Hermeneutisch von der Gegenwart kommend, soll L. von ihr aus kritisch befragt, gerade darin gewürdigt und zum Gesprächspartner gegenwärtiger Theologie gemacht werden. Gegenüber so manchem L.-Heroismus ist das im Ansatz begrüßenswert.

Aber die Durchführung, die B. bietet, leidet darunter, dass der hermeneutische Zirkel, den er so nachzeichnen will, ihn nicht dazu bringt, L. tatsächlich in angemessener Distanz als Gegenüber zu rekonstruieren. Der L., den er bietet, ist in aller beeindruckenden Materialfülle eben einer, der auch zwischen „gegenwartsbezogenen Fragestellungen" und „kritischer Würdigung" den Dolmetscher B. in einer Intensität in Anspruch nimmt, die ihn verfremdet. Wer Sätze von „einer Erfahrung, die ohne und gegen Erfahrung lebendig wird, [...] einer Erfahrung höherer Ordnung" (145) liest, hört den Ton, wie er seit Ebeling in der deutschen L.-Deutung üblich ist, eine existentialisierende Deutung, die den Quellen mehr nahegebracht als aus diesen erhoben wird. Und wer dann auf derselben Seite und öfter „Schwärmer" ohne Anführungszeichen liest, dafür aber von der Auseinandersetzung mit diesen ganz glatt zurück in die Römerbriefvorlesung von 1515 geleitet wird, muss sich notgedrungen fragen, welcher L. hier eigentlich behandelt wird, wenn so wenig unterschieden wird, aus welcher Zeit oder welchem Kontext Aussagen eigentlich stammen. Es gibt nicht wenige Deuter, die den L. von 1515 noch für „vorreformatorisch" halten. Das wäre zumindest zu reflektieren.

Auch an anderen Stellen werden die Forschungsstandards der Debatte über L.s Entwicklung massiv unterlaufen: Nach hundert Jahren des Hin- und Herwälzens von L.s Rückschau auf seine „reformatorische Entdeckung" aus der Vorrede zu den lateinischen Werken zu erklären, hier habe „der Reformator präzise Auskunft darüber" gegeben, „wie seine Theologie zustande kam" (518), mag naiv oder voller Chuzpe sein – auf dem Forschungsstand ist es jedenfalls nicht. Auch wo der „Durchbruch" in der oben genannten Überschrift spielerisch aufgegriffen wird, wird er verfehlt: B. selbst fragt hier immerhin einmal nach Hintergründen von L.s Denken in vorherigen Traditionen, konkret nach mystischen Einflüssen, und weist solche für die Unterscheidung von offenbarem und verborgenem Gott ab. Das mag für den hier benannten Nikolaus von Kues angehen, aber dass B. immer noch im Zusammenhang dieser Unterscheidung die Prädestinationsanfechtung ausführlich beschreibt, der Leser aber nicht erfährt, dass L. eben den hier erfahrenen Ratschlag von Staupitz mit der Unterscheidung von *Deus absconditus* und *revelatus* erklärt (WA 43,460ff), verwirrt doch sehr. So hat manches in diesem Buch etwas Zufälliges: Bleibt man im Kontext der Frage nach Mystik, so scheint nicht recht verständlich, warum der Schutz der Mystik vor dem Vorwurf der Nabelschau mit dem Verweis auf „ostasiatische Meditation" (135), die genau dies nicht sei, gekontert wird. Was ist der Erkenntnisgewinn im Blick auf L.? V. a. aber: gewinnt man so L.? Man würde ihn wohl über Quellenlektüre gewinnen, und die Fülle der Belege lässt keinen Zweifel daran, dass wir es mit einem umfassenden Kenner der Werke L.s zu tun haben. Nur würde man doch gerade bei einem solchen erwarten, dass dort, wo es zu Forschungskontroversen kommt, nicht nur behauptet, sondern am Text argumentiert würde. So ist es mangels Belegen ganz unklar, auf Grundlage welcher Äußerungen L.s B. z. B. die Bedeutung von Apokalyptik für L., an die Forscher wie Oberman und Seebaß so nachhaltig erinnert haben, herunterspielt (508). Wenigstens eine Andeutung, wie B. meint, etwa die seinem Verständnis völlig entgegenstehende Deutung der synoptischen Apokalypse in L.s Wartburgpostille einordnen zu können, wäre hilfreich gewesen.

Dies ist nur ein Beispiel für eine Fülle methodischer Schwächen und sachlicher Unklarheiten. An einer anderen Stelle vermerkt B. über L.: „Dem berühmt gewordenen Satz des Angelus Silesius, dass es nicht allein auf die Geburt Jesu in Bethlehem, sondern ‚in dir' ankomme, schickt er schon anderthalb Jahrhunderte früher seine Kritik voraus: ‚Wenn Christus hunderttausendmal gestorben wäre', es hätte nichts genutzt, wenn er nicht gepredigt würde!" (363) Im Blick auf die lange Tradition der Gottesgeburt der Seele ist es wohl nicht nötig, L. in dieser quasiprophetischen Weise zu zeichnen. Ein Blick in die L. ja von früh an bekannten Tauler-Predigten hätte gereicht. Erst recht aber kann man sich fragen, ob L.s Aussage wirklich gegen Tauler und Angelus Silesius steht – und stellt mit Erstaunen fest, dass B. in einer Fußnote vermerkt: „Vielleicht aber haben Luther und Johann Scheffler letztlich doch etwas ganz Ähnliches gemeint!" (ebd. Anm. 205). Vielleicht! Vielleicht auch nicht? Es wäre Aufgabe der Interpretation, Gemeinsamkeit und Unterschied herauszupräparieren, und hier bleibt das vorliegende Buch merkwürdig vage.

Wie hier im Detail, so gilt auch im Großen: B.s Deutungen greifen zu kurz, gerade dort, wo er L.s Position rekonstruieren will: B. arbeitet sich mit seiner L.-Kritik an einem L. ab, der ein Konstrukt von ihm selbst bzw. v. a. der L.-Forschung im Schatten Holls und Ebelings ist. Von ihr und ihrer L.-Huldigung will er sich befreien – und bleibt doch hermeneutisch ganz in ihr gefangen. Ja, die Grenzen zwischen Rekonstruktion und Applikation werden bei ihm noch fließender, und dies gelegentlich in gefährlicher Weise. Das zeigt sich eklatant in dem Kap. über „wahre" und „falsche" Kirche, in dem B. zu Recht ausführt, dass die wahre Kirche die verborgene ist, dann aber im Folgenden unter der bleibenden Überschrift so durchgängig die konfessionellen Differenzen behandelt, dass eine gewisse Suggestionskraft hin zu einer Engführung von „wahrer" und „lutherischer" Kirche entsteht. Für einen Autor, der bewusst einen Gegenwartshorizont aufspannt, ist dies, um das mindeste zu sagen, ökumenisch unsensibel. Man könnte auch sagen, es ist unterkomplex.

Das gilt erst recht für bestimmte Passagen der Kritik. Wenn etwa L. vorgeworfen wird, er habe sich die notwendige Zuordnung von Philoso-

phie und Bibellektüre „nicht genügend klargemacht" (129), gerät die theologische Auseinandersetzung ins Oberlehrerhafte, zumal wenn es auf derselben Seite mit dem Verdikt, L. habe hier „unzureichend reflektiert" versehen wird. Was eigentlich sind die Kriterien dieser Kritik? Es gibt gute Gründe, L., gemessen an dem theologischen Stand seiner Zeit, eine unangemessene Komplexitätsreduktion vorzuwerfen, und die Arbeit von Theo Dieter über seine Aristotelesdeutung, die B. zitiert, böte hierzu reichlich Material. Freilich müsste dann nicht nur geurteilt, sondern auch argumentiert werden, und das ist bei B. nicht immer ausreichend der Fall.

So ist am Ende an diesem „Markstein auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017" (Klappentext) der Impetus des kritischen Umgangs mit dem Reformator zu begrüßen, die Durchführung aber ist in hermeneutischer, historischer und ökumenischer Perspektive unzureichend. Man erfährt viel Interessantes und Nachdenkenswertes über den Denkweg von B. in Auseinandersetzung mit L. Wer nach gründlichen, methodisch klar herausgearbeiteten Informationen über die Theologie L.s sucht, sollte – neben der neueren Darstellung von Oswald Bayer – nach wie vor bei Bernhard Lohse oder gleich bei Paul Althaus nachschauen, dessen Theologie L.s B., wie wir erfahren, in seinem vierten Semester gehört hat (27).

Jena Volker Leppin

Ludwig, Ulrike: **Philippismus und orthodoxes Luthertum an der Universität Wittenberg:** Die Rolle Jakob Andreäs im lutherischen Konfessionalisierungsprozeß Kursachsens (1576–1580). – Münster: Aschendorff 2009. 582 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 153), kt € 69,00 ISBN: 978–3–402–11578–7

Der lutherische Konfessionalisierungsprozess in Kursachsen gehört wohl zu den spannendsten Feldern im Jahrhundert der Reformation, besonders wenn man den Blick auf die 1570er Jahre lenkt, und noch mehr, wenn dabei die Univ. Wittenberg (Leucorea) deutlicher fokussiert wird.

Für die Leucorea sind in den zurückliegenden Jahren Arbeiten erschienen, die nicht *horizontal* eine allgemeine Universitätsgeschichte darstellen, sondern sich vielmehr *vertikal* einem Aspekt widmen, unter dem alle Ereignisse und Entwicklungen dieser Zeit betrachtet werden. Zu nennen sind hier die Monografien von Andreas Gößner über die Wittenberger Stipendiaten[1] und von Thomas Töpfer über die Leucorea nach dem Schmalkaldischen Krieg[2]. In dieser Reihe steht nun auch die Arbeit von Ulrike Ludwig, die im Wintersemester 2006/2007 an der Univ. Leipzig als Promotion eingereicht wurde und schließlich 2009 in der Münsteraner Reihe *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* erschienen ist.

Mit dem Wirken des Württemberger Theologen Jakob Andreä in Kursachsen in der Zeit zwischen 1576 und 1580 nimmt L. eine Phase in den Blick, in der sich der innerprotestantische Konflikt auf Landesherrschaft und Bildungselite innerhalb eines Territoriums verlagert hatte.

In der Einleitung widmet sich die Vf.in zunächst der wichtigen Frage, wie die zu untersuchenden Prozesse, besonders im Blick auf die einzelnen theologischen Lager, terminologisch zu erfassen sind (12–17). Dem Ansatz Ernst Kochs[3] folgend, verwendet L. die Begriffe „Philippismus"/„Philippisten" für den späten Schülerkreis Melanchthons und lehnt die Bezeichnungen „Kryptocalvinismus"/„Kryptocalvinisten" als eher zeitgenössisch polemische Begriffe ab. Im Blick auf den Tradentenkreis lutherischer Theologie entwickelt die Vf.in die Bezeichnungen „orthodoxes Luthertum"/„orthodoxe Lutheraner". Damit präzisiert sie begrifflich die streng lutherischen Theologen im Untersuchungszeitraum und grenzt diese von den Gnesiolutheranern der 1550/1560er Jahre einerseits und den Theologen der lutherischen Orthodoxie nach 1580 andererseits ab. Die Differenzierung erscheint für dieses Thema sinnvoll und wird in der Arbeit auch konsequent durchgehalten. Dennoch ist die Bezeichnung „orthodoxes Luthertum" zu unscharf, um in den Begriffskanon für künftige Untersuchungen aufgenommen zu werden. Denn als „orthodoxe Lutheraner" werden mitunter auch die Theologen der lutherischen Orthodoxie, zuweilen auch die Gnesiolutheraner bezeichnet. Zudem steht der Terminus seit dem 19. Jh. auch für den theologisch konservativen Flügel im Luthertum.

Dem Einleitungskap. folgt ein Abriss der Wittenberger Universitätsgeschichte von der Gründung 1502 bis 1571, dem Jahr, als Personalentscheidungen an der Leucorea einen gewissen „Nährboden" für die religionspolitische Krise 1574 bildeten. Dem Thema entsprechend liegt der Akzent in diesem Kap. auf der Zeit nach dem Schmalkaldischen Krieg, in der sich das philippistische Lager an der Leucorea allmählich formierte. In den Mittelpunkt stellt die Vf.in den Wittenberger Universitätsgelehrten und Schwiegersohn Melanchthons, Caspar Peucer (Exkurs, 60–70). Die Vf.in zeichnet im Exkurs nach, wie Peucer unter den genannten Voraussetzungen versuchte, die Wittenberger Lehrstühle mit Philippisten zu besetzen. Kurfürst August stützte Peucers Personalpolitik, um so den Rückgang der Studentenzahlen nach dem Tod Melanchthons aufzuhalten.

Nach der Klärung dieser vorausgehenden Situation kann sich die Vf.in im 3. Kap. den Auseinandersetzungen zu Beginn der 1570er Jahre in Kursachsen widmen. Die Veröffentlichung des Wittenberger Katechismus im Jahr 1571 führte in Kursachsen zu einer Krise des Philippismus. In Anlehnung an Ernst Koch[4] analysiert die Vf.in von diesem Punkt ausgehend sehr tiefgreifend die sich zuspitzende Entwicklung bis zum Krisenjahr 1574. Fest steht, dass sich mit der Diskussion um den Wittenberger Katechismus der innerprotestantische Streit zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten nach Kursachsen verlagert hatte. Nicht zuletzt führte diese Verschiebung dazu, dass Kurfürst August gegen die Philippisten vorging, um nicht die konfessionelle Stabilität im Land und das protestantische Einigungswerk im Reich zu gefährden. L. kommt zu dem Schluss, dass mit dem Sturz des Philippismus besonders an der Wittenberger Universität eine weitreichende Verunsicherung entstand, die durch Visitation und Torgauer Artikel nicht vollends beseitigt werden konnte und sich u. a. in den Wittenberger Studentenunruhen nach 1574 widerspiegelte (125).

Das 4. Kap. ist der Hauptteil der Arbeit. Hier steht das Wirken Andreäs in Kursachsen im Mittelpunkt. Besonders herausgestellt wird seine Stellung zwischen Landesherrn und Universität. Bevor die Vf.in einige biographische Stationen Andreäs vor seiner Tätigkeit in Kursachsen beleuchtet, bindet sie den Tübinger Theologen in den Kontext des „lutherischen Musterlandes Württemberg" ein (149–154). Damit stützt sie sich auf die These von Manfred Rudersdorf, der in der zweiten Hälfte des 16. Jh.s unter der Landesherrschaft Herzog Christophs in Württemberg eine Entwicklung zum lutherischen Musterland feststellte.[5] L. weist darauf hin, dass Andreäs Zeit als Landesstipendiat und die Unterstützung durch Erhard Schnepf seine Person und Theologie prägten. Allerdings lässt die Vf.in eine ausführliche Darstellung des Theologen Andreä vermissen. Hinweise, dass ihm Schnepf und Johannes Brenz als „Orientierung und Identifikation" in theologischer Lehre und kirchlicher Praxis dienten, sind an dieser Stelle sowie im Blick auf seine Wirksamkeit in Kursachsen zu wenig. Hier wäre ein detailliertes theologisches Profil des Tübingers für die gesamte Untersuchung nötig und hilfreich gewesen.

Sehr deutlich veranschaulicht die Vf.in dagegen das schwierige kirchen- und religionspolitische Terrain, in das Andreä mit dem Ruf nach Kursachsen gesetzt wird. Das Interesse des Kurfürsten an der Tätigkeit des Tübingers liegt einerseits im Abschluss des Konkordienwerkes, andererseits in der Umsetzung des „Württemberger Modells" in Kursachsen. Damit steht Andreä in der Spannung zwischen den kursächsischen Landesuniversitäten, besonders der Leucorea, und der landesherrlichen Kirchenpolitik. L. strukturiert das Wirken Andreäs in drei Phasen: die Jahre der Anfeindungen des „landfremden" Reformers durch Universitätsvertreter und des eher distanzierten Verhältnisses zum Kurfürsten (1576/1577); die Zeit der „vorbehaltlosen Akzeptanz der Person und der von ihm vorgeschlagenen Reformmaßnahmen" durch den Kurfürsten (1577–1579); und schließlich die allmähliche Distanzierung des Landesherrn von Andreä (1579/1580). Diese Einteilung ist hilfreich, um die Facetten seiner Arbeit im Verhältnis zu Universität und Landesherrschaft zu erfassen.

Die Vf.in verwendet u. a. Andreäs Predigten, die er 1579 in Dresden, Leipzig und Wittenberg hielt, um seine Reformtätigkeit in Kursachsen darzustellen (262–291). Die kritische Analyse der überlieferten Predigttexte bzw. -mitschriften einschließlich eines Berichtes über Tumulte in Wittenberg während der Predigt vermittelt ein sehr anschauliches Bild seines Reformprogramms sowie der konfessionellen Situation im Land. Aus dieser Analyse schlussfolgert die Vf.in, dass die Predigten dazu dienten, sowohl die Basis vom Konkordien- und Reformwerk zu überzeugen, als auch den „Prozeß der lutherischen Konfessionalisierung […] im Sinne von Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung" voranzubringen. Die Feststellung, die Kirchenzucht hätte in der lutherischen Kirche nur noch in Predigt, Katechese, Beichte und Seelsorge einen Platz gehabt, hätte allerdings genauer überprüft werden müssen. Denn nachweislich kamen in der frühen Neuzeit auch im Luthertum Formen der Kirchenzucht, wie Ausschluss vom Abendmahl oder Verweigerung der christlichen Bestattung, zur Anwendung.

Zugleich wurde in Andreäs Predigten auch der Vorwurf deutlich, in Kursachsen seien noch immer Kryptocalvinisten in entscheidenden Positionen. L. sieht darin erste Anzeichen einer Verbitterung Andreäs über mangelnde Akzeptanz und mäßigen Erfolg seines Reformwerkes. Schließlich sieht die Vf.in Ende 1579 die Phase erreicht, in der sich Kurfürst August zunehmend von Andreä distanzierte und zugleich die kursächsischen Räte wieder mehr Einfluss auf ihren Landesherrn gewannen. Evident wird das besonders am Streit um die Berufung des Universitätskanzlers in Leipzig und Wittenberg (292–301). Die Veröffentlichung der von Andreä erarbeiteten Kirchen- und Schulordnung im Frühjahr 1580 fiel somit mit seiner Abwendung von Kursachsen zusammen.

Im 5. Kap. untersucht die Vf.in ausführlich diese Ordnung im Blick auf den universitären Bereich. Ein Vergleich mit dem Württemberger Vorbild, der Kirchenordnung von 1559, zeigt deutlich die „Handschrift" Andreäs in der kursächsischen Ordnung. Abschließend lenkt die Vf.in in diesem Kap. den Blick auf die praktische Umsetzung der Ordnung. Dabei wird deutlich, wie Andreä ungeachtet der Einwände durch die kursächsischen Räte die Kirchenordnung veröffentlichte. Die scharfe Kritik der Räte ist sicherlich auch Ausdruck ihrer gefestigten Position, v. a. aber war mit diesem Vorgehen ein Punkt erreicht, an dem sie begannen, Andreä massiv aus dem Amt zu drängen.

In einem abschließenden Kap. lenkt L. den Blick auf die Regierungszeit unter Kurfürst Christian I., in der Kursachsen auf das reformierte Bekenntnis ausgerichtet werden sollte. Diese Perspektive ist für die Untersuchung wichtig, denn hier bewies das von Andreä durchgeführte kursächsische Reformwerk seine „Reißfestigkeit".

[1] Andreas Gößner: Die Studenten an der Universität Wittenberg: Studien zur Kulturgeschichte des studentischen Alltags und zum Stipendienwesen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Leipzig 2003. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 9).

[2] Thomas Töpfer: Die Leucorea am Scheideweg. Der Übergang der Universität Wittenberg an das albertinische Kursachsen 1547/48. Eine Studie zur Entstehung der mitteldeutschen Bildungslandschaft am Beginn der Neuzeit, Leipzig 2004 (= Beiträge zur Leipziger Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Reihe B, Bd. 3).

[3] Ernst Koch: Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren. In: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation", hg. v. Heinz Schilling, Gütersloh 1986.

[4] Ernst Koch: Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577. In: Lutherjahrbuch 59 (1992), 128–159.

[5] Manfred Rudersdorf: Tübingen als Modell? Die Bedeutung Württembergs für die Vorgeschichte der kursächsischen Universitätsreform von 1580. In: Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte (FS f. Eike Wolgast zum 65. Geb.), hg. v. Armin Kohnle und Frank Engehausen, Stuttgart 2001.

Mit 17 Thesen fasst die Vf.in schließlich ihre Untersuchungen zusammen. Im Anhang befinden sich ergänzende Quellenbeilagen, Abbildungen sowie Personen- und Ortsregister.

Neben den bereits genannten Kritikpunkten muss generell gefragt werden, ob Kurfürst August mit Jakob Andreäs Universitätsreform wirklich die „althergebrachte Autonomie" der Leucorea aufheben oder zumindest einschränken wollte, wie die Vf.in an vielen Stellen als Begründung anführt. Gerade an der 1502 durch Kurfürst Friedrich den Weisen gegründeten Wittenberger Universität hat es doch nie eine solche Unabhängigkeit gegeben. War es nicht vielmehr die Sorge Kurfürst Augusts, v. a. nach dem Sturz des Philippismus, die Leucorea konfessionell so zu profilieren, dass künftige Pfarrer und Landesbeamte mit der lutherischen Religions- und Kirchenpolitik des Kurfürsten weitgehend übereinstimmten? Diese Begründung wird von der Vf.in zwar am Ende der Arbeit formuliert (409, 443f), hätte aber insgesamt als Motiv der Reformmaßnahmen viel stärker ins Spiel gebracht werden können. Leitendes Interesse des Kurfürsten war in diesem Zusammenhang jedenfalls nicht der nach 1574 durch Entlassungen eingetretene Pfarrermangel. Ein Blick in die Protokolle der Kirchenvisitationen (1574, 1577–1585) zeigt nämlich, dass es außerhalb des kursächsischen Hofes und der Universitäten keine „Entlassungswellen" in den Gemeinden gegeben hatte. So setzte Kurfürst August mit seiner Universitätsrefom auf eine nach vorn gerichtete konfessionelle Stabilität mit Langzeitwirkung, die ihm im Blick auf das ausgehende 16. und beginnende 17. Jh. ja offensichtlich auch gelungen war.

Die insgesamt gut lesbare und umfangreiche Arbeit erhellt eine der schwierigsten Phasen der lutherischen Konfessionalisierung in Kursachsen. Besonders im Blick auf die Wittenberger Universitätsgeschichte ist die Untersuchung ein wichtiger Baustein für die Zeit der zweiten und dritten lutherischen Generation an der Leucorea.

Leipzig Heiko Jadatz

Liebmann, Maximilian: **„Heil Hitler" – Pastoral bedingt**. Vom Politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2009. 179 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–205–78412–8

Ein Altmeister der kirchlichen Zeitgeschichte Österreichs hat sich zu seinem 75. Geburtstag gleichsam selbst ein Geschenk gemacht und ein Buch herausgebracht, das ein kleines Summarium wichtiger Themen und Thesen seines Schaffens darstellt. Laut Vorwort stellt sich Liebmann zwei schwergewichtige Aufgaben. Er sucht nach der „durchgehenden Spiritualität" bzw. dem „roten Faden" des umstrittenen Verhaltens kirchlicher Amtsträger in Österreich während der turbulenten 1930er bis 1950er Jahre. Zum anderen will er nach dem großen Vorbild Johannes Paul II. einen Beitrag zur Aufarbeitung „kirchlicher Fehler und Schuld" leisten.

Die beiden Formen des Katholizismus werden von L. recht ungleichgewichtig abgehandelt: Der „Politische Katholizismus" wird auf zehn einleitenden Seiten sehr knapp gewürdigt; auf weiteren 140 Seiten erläutert er in drei Zeitschritten die „Doktrin" und praktischen Folgen des „Pastoralkatholizismus" (im „Austrofaschismus", „Unter dem Nationalsozialismus", „Im wiedererstandenen demokratischen Österreich"). Innerhalb dieser drei Zeitfelder werden exemplarische Ereignisse und programmatische Dokumente dargelegt (und ausführlich zitiert!), die mosaikartig der Hauptthese der Studie zuarbeiten: Die im „Politischen Katholizismus" entwickelten demokratischen Einrichtungen der katholischen Vereine wurden durch den heimischen Episkopat im Lichte der „Pastoraldoktrin" führender Theologen bzw. durch das „autoritär-klerikale" Modell der Katholischen Aktion im „Austrofaschismus" entmündigt, im Nationalsozialismus einvernehmlich liquidiert und nach 1945 am Wiedererstehen gehindert. Der Buchtitel ist somit ein Vorwurf: Die „Pastoraldoktrin" machte die Kirche zur NS-Zeit allzu willfährig. L. knüpft daran eine Forderung: Die Fehlentwicklung möge durch ein neues „Wiener Pastoralkonzil" korrigiert werden, das eine „zeitgemäße, konzilskonforme Pastoraldoktrin" formulieren soll, die dem veränderten Laienbild des Zweiten Vatikanums Rechnung trage. Entspricht dieser konturierte Befund den historischen Gegebenheiten bzw. dem Stand der historiographischen Diskussion?

L. ist in wesentlichen Punkten Recht zu geben. Das betrifft zunächst die eingeforderte „Mentalitätsgeschichte": Ohne Blick auf die Denkwelten der Akteure drohen (und geschehen) grobe Fehlinterpretationen der Geschehnisse. Der Autor legte seinen Finger auch zu Recht in die Wunde einer im Rückblick tragischen Entwicklung: dass die Kirche sich fatalerweise zur Konzentration auf eine „unpolitische" Seelsorge durchrang, als gerade die schlimmsten Regime heraufdräuten, deren Opfer eine „politische" Parteinahme am allerdringlichsten gebraucht hätten. Richtig liegt L. auch mit dem Befund, dass das Modell einer „Katholischen Aktion" anderen Vorgaben folgte als dem bürgerlich-freiheitlichen Ideal einer sich selbst organisierenden Zivilgesellschaft.

Die Auswahl und Interpretation der Fakten ist nicht neu; L. hat sie bereits mehrmals ausführlicher (und ausgewogener) präsentiert. Es zeigen sich wiederum gewohnte Stärken, etwa die penible Rekonstruktion der Genese einer „Feierlichen Erklärung" der Bischöfe 1938. Vertraut sind auch Engführungen wie das idealisierte und auf die Kulturkampfthemen „Ehe, Schule, Kirchenfinanzierung" reduzierte Bild des Politischen Katholizismus – die großen Studien John Boyers zur christlich-sozialen Bewegung (zuletzt eine Biographie Luegers samt ausführlichem Nachspann bis 1933) sind in Österreich leider immer noch wenig rezipiert. Neu und irritierend sind jedoch die Zuspitzung der Thesen und eine polemisch überhöhte Terminologie. Einige kämpferische Fußnoten (60, 65, 184) lassen vermuten, dass hier ein Nachzugsgefecht der selbst schon historischen Kontroverse „Kath. Verbände" – „Kath. Aktion" ausgetragen wird. Da der Rez. die „Gnade der späten Geburt" besitzt und keiner der beiden „Streitparteien" angehört, kann er sich einige Fragen zu zentralen Bereichen der Argumentation erlauben, ohne der Parteinahme verdächtig zu sein:

1. Entspricht die Dichotomie von „authentisch-" bzw. „identisch-katholischen" Vereinen (genannt stets der CV) und den „kirchlich-klerikalen Formationen" der KA den komplexen gesellschaftlichen und kirchlichen Realitäten vor und nach 1945? Suggeriert die Überhöhung einer Klerusversammlung zum „Pastoralkonzil" und des federführend in Wien entwickelten Pfarr- und Seelsorge-Ideals zur „Pastoraldoktrin" nicht eine geradezu dogmatische Verbindlichkeit der Positionen, die weder gegeben noch intendiert war? Ein solches „Konzil" fand jedes Jahr statt: Es war die internationale Jahrestagung des 1931 gegründeten Wiener Seelsorgeinstituts. Die 1935 gehaltenen Vorträge waren bemerkenswert ausgewogen und ohne doktrinären Impetus. Es fielen dort auch anerkennende Worte über die Wirksamkeit der Vereine (Dompredigter Leopold Engelhart) und Warnungen vor der allzu engen Liaison mit dem Ständestaat (Prälat Josef Weingartner).

2. Spielt die vom Autor betonte Verknüpfung des „autoritären KA-Modells" mit dem „Austrofaschismus" (bislang ein linker Kampfbegriff!) nicht die Tatsache herunter, dass die Kurie bereits seit 1922 und weltweit auf eine direkt den Bischöfen zugeordnete „Katholische Aktion" drang? Übersieht das Lamento über den bischöflichen Rückruf der Priester aus der Politik nicht die erheblichen pastoralen Kollateralschäden der engen Verquickung von Kirche und Christlichsozialer Partei bzw. Kirche und Ständestaat, die in mehreren schmerzhaften Austrittswellen kulminierten (zuletzt zwischen 1933 und 1937 knapp 30.000 Übertritte zur Evangelischen Kirche)? Und hat Rom einen solchen Rückzug der Priester aus der Politik nicht auch im Reichskonkordat festschreiben lassen? Waren es nicht eher Exponenten des „Politischen Katholizismus" (v. a. aus dem CV) unter Einschluss des Priesterpolitikers Ignaz Seipel, die gegen Ende der Ersten Republik zunehmend auf autoritäre Lösungen setzten und schließlich zu Architekten und Trägern der „Kanzlerdiktatur" Ständestaat wurden? Und umgekehrt: Hat die (von ihrer Genese her nicht zwingende) Bindung der Partei an kirchliche Positionen ihr in der Ersten Republik nicht fast jeden politischen Spielraum geraubt?

3. Wird man den Wiener Theoretikern der „Pfarrseelsorge" (Karl Rudolf, Michael Pfliegler, Otto Mauer) gerecht, wenn man sie gleichsam zu „Komplizen" des NS-Verbots der Vereine stempelt? „Prüfungen" wie die NS-Schikanen auch als Chance und Auftrag zu interpretieren, war (und ist) schließlich ein gängiger Topos religiös-kirchlicher Rede. Ist die wenig heldenhafte Haltung der Bischöfe nach dem sog. Anschluss der „Pastoraldoktrin" anzulasten? Und kann von der römischen Missbilligung dieses Verhaltens auf eine Ablehnung dieser „Doktrin" durch die Kurie geschlossen werden, wiewohl sie seit Jahren zur KA drängte? Hat nicht gerade die spektakuläre Wiener Jugendandacht im Oktober 1938 das implizit „politische Potenzial" einer formell „seelsorglichen" Veranstaltung demonstriert? Dabei gilt es auch ein Missverständnis des Buches aufzuklären: Die zitierte „Rechtfertigung" Innitzers nach der Stürmung seines Palais (92) bezog sich, neu zugänglichen Vatikanischen Quellen zufolge, nicht auf Österreich, sondern konterte Vorwürfe der Deutschen Presseagentur, dass er sich durch seine Reaktion auf den Einmarsch ins Sudetenland („meine Heimat") in Gegensatz zu „Volk und Führer" gesetzt und einen „Volkszorn" in Wien provoziert habe. Das „Heil Hitler" in Innitzers Brief wie die anfängliche „beispiellose Akkomodation" (Ernst Hanisch) überhaupt waren nicht „pastoral bedingt" im Sinne einer zwingenden Folgerung aus neuen Seelsorgekonzepten; sie waren vielmehr „politisch naiv" und „pastoral kontraproduktiv", was ihm selbst bald schmerzlich zu Bewusstsein kam.

4. Stand die KA nach 1945 in direkter Nachfolge zu jener vor 1938? Man wird wohl sagen müssen: ja und nein. Die offiziellen KA-Errichtungen in den österreichischen Diözesen (z. B. Innsbruck 1925, Salzburg 1926, St. Pölten und Wien 1927, Seckau 1928, Linz 1929) folgten unübersehbar dem Wunsch, die vorhandenen Vereinsstrukturen an die kurialen Vorgaben anzupassen. Man begnügte sich vorerst mit der Adaptierung alter und neuer „Dachverbandslösungen". Die „autoritäre" Umformung der Strukturen nach 1933 hatte einen äußeren und zwei innere Gründe. In den neuen Diktaturen konnten allein „rein kirchliche" Einrichtungen dem staatlichen Zugriff entkommen – sogar der Ständestaat lieferte sich bzgl. „Jugend" und „Frauen" seine Scharmützel mit kirchlichen Stellen. Dazu wurde die KA verstärkt als „Teilnahme und Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat" definiert, was die Kompetenzstrukturen klar-

stellte. Natürlich entsprachen diese Strukturen auch eher den Mentalitäten vieler Wortführer, denen keine neue Vereinsmeierei, sondern eine engagierte kirchliche „Erneuerung" vorschwebte. Ganz im Sinne des langen „ideologischen Jahrhunderts" von 1848 bis 1968 wollte man „Bewegung" sein und über politische und soziale Grenzen hinweg die „Verchristlichung der Gesellschaft" betreiben, ja einen im Sinne kirchlicher Ideale handelnden „neuen Menschen" hervorbringen. Das erklärt auch das Paradoxon, dass Vordenker und Wortführer der kirchlichen und gesellschaftlichen Erneuerung vor und nach dem Konzil sehr viel mehr in der „autoritär-klerikal" strukturierten KA als in der „authentisch-katholischen" demokratischen Vereinswelt verankert waren.

Alle inhaltlichen, strukturellen und rechtlichen Elemente der KA lagen somit schon vor 1938 vor. Die politischen Verhältnisse in Österreich waren aber wenig dazu angetan, das hehre Vorhaben erfolgreich umzusetzen. Den aufmerksamen Beobachtern dämmerte jedoch bereits die Erkenntnis, dass die engen Verstrickungen ins politische Alltagsgeschäft (ob in Republik oder Diktatur) eine pastorale Sackgasse waren. Aus der Not des erzwungenen Rückzugs in die Sakristei im NS-Staat wurde die neue pastorale Tugend der „Pfarr-" und „Standesseelsorge" einer ersten Nagelprobe unterzogen. Nach übereinstimmendem Zeugnis vieler Zeitgenossen hat sie diese Probe bestanden. Nach dem Krieg und weiteren kurialen Ermunterungen wurde die KA schließlich bis 1949/50 gleichsam „in Reinform" und flächendeckend etabliert. Man erreichte damit für mehr als zwei Jahrzehnte ein höheres Maß an gesellschaftlicher Akzeptanz und Präsenz als jemals zuvor in der Geschichte des österreichischen Katholizismus. Aus diesem Grund blieb es seither auch stets eine klare innerkirchliche Minderheitenposition, ein Zurück zu den Verhältnissen vor 1938 oder 1933 (inklusive Priesterpolitikern) anzustreben.

Die KA in Österreich war zweifellos zu keinem Zeitpunkt eine demokratische „Selbstorganisation der kirchlichen Basis". Aber wer hinderte damals wie heute alle Willigen, sich aus eigener Verantwortung zu freien Organisationen jedweder Art zusammenzuschließen (die ja das Markenzeichen „katholisch" nicht brauchen)? Bedeutet(e) es nicht ebenso eine autoritätsgläubige Fixierung auf die kirchliche Obrigkeit, solche Initiativen von der Erlaubnis oder gar Aufforderung der Bischöfe oder eines neuen „Pastoralkonzils" abhängig zu machen?

Maximilian Liebmann will und wird mit seinem Buch die Diskussion über die kirchliche Zeitgeschichte Österreichs befeuern. Seine Stellung als anerkannter *elder historian* erlaubt es ihm, scharf konturierte Thesen in die Arena zu werfen. Uns Jüngeren kommt die Aufgabe zu, sich ihnen redlich zu stellen. Einschlägige Ausführungen anderer Altmeister der Zunft (z. B. Zinnhobler, Frankl) bieten dazu wertvolle Handreichungen.

Wien Rupert Klieber

Schirrmacher, Thomas: **Hitlers Kriegsreligion.** Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild. Bd. I: Textband / Bd. II: Zitatband. – Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 2007. 582+625 S., kt € 99,00 ISBN: 978–3–938116–31–9

Grabner-Haider, Anton: **Hitlers mythische Religion**. Theologische Denklinien und NS-Ideologie. – Wien: Böhlau 2007. 281 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–205–77703–8

Bucher, Rainer: **Hitlers Theologie**. – Würzburg: Echter 2008. 232 S., geb. € 16,80 ISBN 978–3–429–02985–2

In der Erforschung der Weltanschauung Adolf Hitlers scheint eine gewisse Wende eingetreten zu sein. Galt H. lange Zeit im Gefolge Werner Masers (1922–2007) als „Nihilist", dessen Macht- und Zerstörungswille sich gerade gegen alle Religionen und Werte gewandt habe, so sind in letzter Zeit zahlreiche Studien erschienen, die H. und H.s Verbrechen aus H.s Religion bzw. H.s Theologie erklären wollen. Der Führer sei ein Theologe, ein explizit religiöser Mensch gewesen.

Einen ersten zentralen Bezugspunkt bildet dabei *Eric Voegelins* (1901–1985) Konzept der „politischen Religion", das dieser bereits 1938 entwickelt hat. Vorausgesetzt war bei ihm ein weiter Religionsbegriff, wobei er dann aber zwischen transzendenten und innerweltlichen Religionen unterschied, je nachdem, woran man als „Realissimum" sein Herz wirklich hänge. Konstituierten und legitimierten Religionen und ihre Symbole politische Herrschaft, so sprach er von politischen Religionen. Charakteristisch für Voegelin war nun eine Sicht, nach der die modernen totalitären politischen Religionen auf der Aufklärung und Säkularisierung Europas basierten. In diesem Prozess habe man das Heil nicht mehr im Transzendenten, sondern in einem innerweltlichen verabsolutierten (Teil-)Wert gesehen. Der Nationalsozialismus als politische Religion mit seiner Brutalität ist in dieser Sicht also gerade ein Produkt der neuzeitlichen Säkularisierung. Dabei sei ein erstmals bei Joachim von Fiore expliziertes Geschichtsschema wirksam geworden, nach welchem ein künftiges Drittes Reich innerweltliche Erlösung bringe, eine existentielle Denkfigur, die Voegelin als „gnostisch" bezeichnete. So wollte er in späterer Zeit den Begriff „politische Religion" nicht mehr verwenden und die Moderne als gnostische Selbsterlösung deuten. – Sein Schüler *Claus Ekkehard Bärsch* will hingegen am Begriff der politischen Religion festhalten. Mit dessen Hilfe konnte er nicht nur die Weltanschauung des jungen Joseph Goebbels rekonstruieren[1], er deutet auch den gesamten Nationalsozialismus als politische Religion[2]. Anhand der Verwendung von Begriffen wie Drittes Reich, Sieg und Heil, Führer, Volk und Rasse bei Dietrich Eckhart, Alfred Rosenberg, Goebbels und H. will er zeigen, dass der Nationalsozialismus eine Religion gewesen sei, die mit dem Christentum bei aller Modifizierung strukturell nahe verwandt war. Fanatismus und Wirkung auf das Volk ließen sich ohne das religiöse Moment nicht erklären. Die apokalyptische Weltwahrnehmung und die Dämonisierung der Juden habe schließlich den Willen zur „Endlösung" motiviert, wobei Bärsch den Mord an den Juden als Opfer bzw. Ritualmord deutet. – Freilich wird man hier – ebenso wie gegen zahlreiche Arbeiten *Michael Leys* – zunächst konstatieren müssen, dass dem Judenmord von den führenden Nationalsozialisten ein Opfercharakter nicht zugesprochen wurde. Hinzu kommt, dass Bärsch die Ideologen des Nationalsozialismus zu sehr als Einheit nimmt und H. deren Theoreme zum Teil mit unterschiebt. – Stärker auf H. selbst konzentriert sich deshalb die Studie von *Michael Hesemann*[3], zu der Bärsch ein Vorwort beisteuerte. Erst der Religionscharakter der Weltanschauung H.s gebe seinen Handlungen ein durchaus logisches und konsequentes legitimatorisches Fundament und Motiv. Dabei betont er aber, anders als Bärsch, der Nationalsozialismus sei kein Abkömmling des Christentums, sondern speise sich aus esoterischen und außerchristlichen Traditionen und gnostischen Denkschemata. Er sei eine Religion, aber gegenüber dem Christentum eine „Gegenreligion", eben kein Derivat. Trotz intensiver Quellenarbeit kommt hier und in der Deutung des Verhaltens der kath. Kirche zwischen 1933 und 1945 ein apologetisches Grundmotiv zum Tragen. Nicht immer ist die Quellenbasis für seine Rekonstruktionen zuverlässig. – Die Deutung von H.s Religion als gnostisch und esoterisch lehnt *Michael Rißmann*[4] konsequent ab. Doch meint auch er, dass man H.s religiösen Glauben als Fundament und Legitimation seines Handelns ernst nehmen müsse. Er konzentriert sich auf H.s Gottesbild und seinen Vorsehungsglauben und kommt zu dem Schluss, H.s Gott sei kein christlicher gewesen, sondern legitimiere das Recht des Stärkeren; sein Glaube unterschied sich deshalb deutlich von demjenigen der christlichen Mehrheit der Deutschen, weshalb man nicht von einer politischen Religion sprechen sollte. Eine Verknüpfung des Gottesbegriffs mit den übrigen Elementen von H.s Weltanschauung wird nur angedeutet.

Dies weiterführend will nun *Thomas Schirrmacher* in einer materialreichen und quellenintensiven religionswissenschaftlichen Arbeit gerade H.s gesamte Weltanschauung rekonstruieren und zeigen, wie diese in seiner Religion und seinem Gottesbild verankert und legitimiert war. S. geht dabei von einer Definition von Religion aus, die er von seinem Lehrer Karl Hoheisel übernimmt, nach dem es dabei um eine Beziehung zu transzendenten Werten oder Mächten gehe, die als letzte Wirklichkeiten für Denken und Handeln Orientierungspunkte sind (I, 53). Diese Definition halte die Mitte zwischen traditionell-inhaltlichen und modern-funktionalen Bestimmungsversuchen. Die Ergebnisse seiner minutiös belegten und mit einem ausführlichen und übersichtlichen Quellen- und Forschungsüberblick versehenen Studie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

H. habe einen harten, im Wesentlichen konstanten und einheitlichen Kern grundlegender weltanschaulicher Theoreme gehabt, die für ihn durch seinen Gottesbegriff legitimiert und integriert wurden. Definitionsgemäß handele es sich bei H. also um eine Religion, da er tatsächlich an diesen Gott glaubte und immer wieder auch im privaten Rahmen auf ihn zu sprechen kam. H. vertrat einen Monotheismus, nach dem Gott der Schöpfer aller Völker sei, zugleich aber ein Kriegsgott, ein Gott des Rechts des Stärkeren. H.s Gott helfe nur dem, der es verdient habe. Positive Werte waren für ihn solche des Kampfes und des Krieges, Unwerte dagegen Pazifismus, Nächstenliebe, Feigheit, Humanität u. ä. Er selbst verstand sich als spezielles Werkzeug dieses Gottes und seiner Vorsehung. Bei H. war also das politische Agieren durch eine explizit auch als religiös zu interpretierende Programmatik bestimmt. Trotz aller synkretistischen Übernahmen (H. habe immer die kämpferischste Variante einer Weltanschauung gewählt) sei H. in seiner Religion dabei durchaus originell, indem er ein monotheistisches Gottesbild mit einer sozialdarwinistisch-heilsgeschichtlichen Geschichtsdeutung, einem rassistischen Antisemitismus sowie mit seinem Theorem vom Kampf um Lebensraum verband.

Ausgeprägt sei in H.s Religion ein Szientismus, der sowohl völkische Religionen wie auch modifizierte Formen des Christentums – beide Strömungen wurden in der NSDAP ebenfalls vertreten – als wissenschaftlich veraltet ablehnt. Erkenntnisquelle seiner Religion war für H. allein die – wie er glaubte – wissenschaftliche Erkenntnis, keine übernatürliche Offenbarung. Das alte Christentum sei mit den Erkenntnissen seit der Aufklärung nicht mehr haltbar. Unter dem „positiven Christentum" des Artikels 24 des Parteiprogramms der NSDAP sei jenes Christentum zu verstehen, das für H. ethisch gut, also dem deutschen nationalsozialistischen Empfinden gemäß und deshalb jedenfalls überkonfessionell sei. Auf der Systemebene wurde das originäre Christentum so abgelehnt, im besonderen Maße die christliche Ethik der Nächstenliebe, und doch konnten viele materielle Elemente übernommen und neu integriert werden. Der Nationalsozialismus war für H. weder Politik noch Kirche, sondern beiden übergeordnet, also weltanschaulich allzuständig. Langfristig sollten so Staat und Kirche in ihrer traditionellen Form überwunden werden; alles sollte dem einen gottgegebenen Zweck, der Förderung des Lebenskampfes des Volkes, dienen. So kannte H. auch keine persönliche Eschatologie, nur eine Art Weiterleben im Schicksal seiner Rasse.

Die materiellen Ergebnisse S.s sind gut belegt und im Allgemeinen schlüssig begründet. Man wird vielleicht mit der inneren Schlüssigkeit und Kompatibilität der einzelnen Elemente von H.s Weltanschauung, die er selber nicht Religion nennt, etwas vorsichtiger sein, da doch bspw. niemals völlig klar wird, inwiefern deutsche nationale Zielsetzung und das Ideal der reinen arischen Rasse (also nicht nur die Deutschen) für H. völlig identisch sein können. Schwerer muss eine andere Frage wiegen: Da

[1] Erlösung und Vernichtung, München 1987.
[2] Die politische Religion des Nationalsozialismus, München 1998.
[3] Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus, München 2004.
[4] Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewusstsein des deutschen Diktators, Zürich 2001.

der Naturverlauf konsequent sozialdarwinistisch und naturalistisch interpretiert wird, kommt dem Gottesbegriff H.s, auch wenn H. wohl selbst an einen allmächtigen Schöpfer glaubte, doch keine eigentliche Funktion zu. Faktisch ändert sich doch nichts, ob nun Gottes Vorsehung den schicksalhaften Naturlauf oder die immanente Gesetzmäßigkeit der Natur selbst H.s Handeln legitimiert. So war H. ja auch tolerant gegenüber anderen Gottesvorstellungen in seiner Umgebung, solange die totalitären naturalistischen Grundannahmen (Rassismus, Antisemitismus, Kampf um Lebensraum) des Nationalsozialismus nicht tangiert wurden. Eine darüber hinausgehende integrierend-legitimierende Funktion des Gottesbegriffs ist hier schwer erkennbar.

Gegen die These, H.s Religion sei ein Produkt der Aufklärung, wendet sich nunmehr vehement *Anton Grabner-Haider*. Trotz einer technischen Modernisierung sei der Nationalsozialismus eindeutig eine antimoderne Bewegung.

Grundlegend ist für ihn Karl Poppers Unterscheidung zwischen einer modernen, offenen und einer geschlossenen Gesellschaft im Gefolge Platons und Hegels, dazu zwischen einer philosophischen Strömung der rationalen und universalen Aufklärung gegen einen philosophischen Irrationalismus und des anthropologischen Pessimismus. H.s mythische Religion sei das Erbe der geschlossenen Systeme sowie des antiaufklärerischen Pessimismus und Irrationalismus. Beides sei durch mittelalterliche und konservative Spielarten der christlichen Religion, besonders durch die intolerante Reichskirche seit der Konstantinischen Wende und durch Augustinus mit seiner Erbsündenlehre, vorbereitet gewesen. Ein Umdenkprozess der Hierarchie habe im Christentum erst seit 1945 (bzw. erst seit dem II. Vatikanischen Konzil) eingesetzt, wobei christliche Laien, die von der Hierarchie als heterodox verketzert worden seien, nach G.-H. längst Vorreiter waren.

Kulturgeschichtlich sei, so G.-H., der Nationalsozialismus das verschärfte Erbe der Aristokraten und konservativen Kleriker mit ihren Feindbildern. So will er „bisher kaum beachtete Zusammenhänge" (14) aufzeigen, besonders zwischen irrationalen und antiaufklärerischen Philosophien sowie geschlossenen und konservativen Theologien und der NS-Ideologie. Hier muss aber erwähnt werden, dass viele philosophie- und theologiegeschichtliche Einordnungen viel zu selektiv und holzschnittartig erfolgen; der Vf. stützt sich dabei häufig auch nicht auf die Originalwerke, sondern auf knappe Überblicksdarstellungen in der Sekundärliteratur. Auch wird nicht ganz deutlich, warum – in Rezeption und Fortbildung der Assmann-These – das alttestamentarische Judentum eine geschlossene Religion mit einem „Kriegsgott" Jahwe hervorgebracht haben soll, das frühe vorkonstantinische Christentum dann aber eine offene Religion gewesen sei. So einfach scheinen die Zuordnungen hier und anderswo dann doch nicht zu sein.

Die NS-Ideologie charakterisiert G.-H. v. a. durch ein radikales Freund-Feind-Denken, durch die Theoreme vom Rassenkampf und der erwählten Nation und durch den Mythos vom Herrenmenschen. Sie sei explizit eine neue Religion, die radikal antiaufklärerisch sei und alle Lernprozesse der Moderne als Dekadenz der Kultur diffamiere (145). H. habe eine mythische, verschärfte Religion vertreten und unbedingten Glauben gefordert. Sein endzeitlicher Kampf gegen die Juden habe die Intoleranz der „Allein-Jahwe-Bewegung" und der mittelalterlichen Reichskirche beerbt und verschärft. Es handele sich nicht um ein säkularisiertes, sondern um ein radikalisiertes Christentum, jedenfalls wenn man nicht dessen offene, sondern dessen geschlossene Gestalt vor Augen habe (163). Aber auch dunkle Mythen der Gnosis und des philosophischen Irrationalismus seien eingeflossen. Jedenfalls erkläre sich die Verankerung des Nationalsozialismus in der Bevölkerung nur dadurch, dass H. Ideen bündelte und radikalisierte, die lange vorher vertreten worden sind und weit verbreitet waren. So suchten auch theologische Brückenbauer wie Karl Adam, Michael Schmaus und Joseph Lortz explizit die Verwandtschaft zwischen Nationalsozialismus und katholischem Christentum zu erweisen.

Die Aufklärung ist für G.-H. durch Toleranz, Humanität, Rationalität, durch den Primat der universalistischen Ethik und der Menschenrechte, aber auch durch unaufhebbaren Pluralismus gekennzeichnet. Scharf wendet er sich gegen die Frankfurter Schule und die Theorie von der „Dialektik der Aufklärung" Adornos und Horkheimers, mit der diese die nationalsozialistischen Verbrechen erklären wollten (15, 169, 213–216). Man wird aber dagegen doch fragen müssen, ob man die moderne Rationalität bei allem kritischen Potential ohne die umfassende Ökonomisierung aller Lebensbereiche und die fortschreitende Unterordnung des Einzelnen, der Natur und aller traditionalen Bestände unter eine vereinheitlichende „instrumentelle" Vernunft hinreichend beschreiben kann. Auch wird man in H.s Weltanschauung die „modernen Elemente" wohl kaum derart marginalisieren können. Zu Recht wendet sich G.-H. gegen apologetische Versuche, die strukturellen Parallelen zwischen bestimmten Formen eines konservativen Christentums und den faschistischen Bewegungen nicht oder unzureichend sehen zu wollen. Die genetische Herleitung des Nationalsozialismus daraus ist dann aber doch zu einseitig, ein Vorwurf, den man bei aller Bedeutung bereits dem Werk von *Friedrich Heer* (1916–1983, Der Glaube Adolf Hitlers. Anatomie einer politischen Religiosität, München-Esslingen 1968) machen muss.

Wie S. und G.-H. hat es sich auch *Rainer Bucher* zum Ziel gesetzt, H.s Rede von Gott ernst zu nehmen. H. habe in Reden und Schriften religiös von Gott gesprochen. Wie Eric Voegelin zu Recht einen weiten Religionsbegriff zur Beschreibung des Nationalsozialismus verwendet habe, so könne man auch einen weiten Theologiebegriff, verstanden nicht als akademische Disziplin, sondern als „Rede von Gott" (34), zur Anwendung bringen. Dabei interpretiert B. den Nationalsozialismus ausdrücklich als modernisierende Bewegung, freilich näherhin als eine solche, die Modernisierung ohne Pluralismus und Relativierung der eigenen Geltungsansprüche zum Ziel hatte. Der Nationalsozialismus sei somit v. a. modernisierter und verschärfter rassischer Anti-Universalismus.

Im Einzelnen zeigt B., dass H. die Kirchen sowohl imitiert und umworben wie auch bekämpft hat. Totaler Anspruch, dogmatische Fixierungen und straff-hierarchische Organisation der kath. Kirche seien von H. wohl geradezu übernommen worden. Sieht B. dies genauso wie Anton Grabner-Haider, so betont er stärker als dieser H.s szientistische Kritik an den Kirchen, aufgrund derer H. glaubte, fortschreitende Aufklärung werde diese allmählich von alleine zum Verschwinden bringen. Nun war H. entschiedener Anti-Universalist, nahm also gegen den ethischen Universalismus eine dezidierte partikularistische Position der eigenen Rasse ein. Während aber die veralteten Kirchen mit ihrer eigenen partikularen Geltung als Konfessionen ihren eigenen universalistischen Anspruch nicht einlösen konnten, bekannte sich H. zur eigenen rassischen Partikularität, die er szientistisch-sozialdarwinistisch und damit seiner Meinung nach universal-gültig interpretierte und legitimierte. Aus diesem Grund, der mangelnden wissenschaftlichen Modernität, lehnte er auch alle Konzepte einer mythisch-völkischen Religiosität ab.

H.s szientistisches und naturalistisch-partikularistisches Weltbild sei aber zugleich Theologie: Sich und seine Bewegung sieht er geleitet und legitimiert von der göttlichen Vorsehung. Gott selbst sei also deren letzte Legitimationsinstanz. In seinem Gottesglauben verankere H. seinen völkisch-rassistischen Anti-Universalismus, die partikuläre Größe des deutschen Volkes herzustellen werde ihm so zur Restauration der universalen Schöpfungsordnung (98f). Gleichzeitig werde der absolute Glaube der Individuen legitimiert. Sei ohne diese theologischen Diskurse die nationalsozialistische Ideologie nicht vollständig zu begreifen, so erst recht nicht der Massenmord am europäischen Judentum, der durch H.s Theologie seine Motivation und subjektive Rechtfertigung erfahre (111). Während das Judentum religiös universalistisch, politisch aber partikularistisch sei, liege die Begründungsfolge im Nationalsozialismus gerade umgekehrt, sodass sich daraus dessen antisemitische Todfeindschaft ergebe. Der Nationalsozialismus sei somit kein antimodernes Projekt schlechthin, sondern die andere, dunkle Seite der Moderne (147). Während die Moderne durch eine eigenständige Sphäre der Politik konstituiert sei, die Herrschaft trotz inhaltlichen Dissenses mittels formaler Mechanismen legitimiere, nähmen H. und die modernen Totalitarismen die politische Eröffnung von Dissens durch identitäre szientistische Einheitsmythen zurück. Kann es so nur noch einen Willen, den des Volkes, wie er im Führer zum Ausdruck kommt, geben, so müssen sich alle dynamischen Entwicklungen auf diesen reduzieren. Ähnlich wie G.-H. macht dabei auch B. auf strukturelle Parallelen zur kath. Kirche der Zeit und besonders zu den sog. „theologischen Brückenbauern" aufmerksam. Letztlich stehen dahinter „Sehnsüchte" nach Gemeinschaft, nach Milderung der Kränkung durch die Moderne, nach heroischem Leben und nach „theologischem Totalitarismus", die durch die Gottesrede bei H. in Aufträge umgedeutet wurden, die aber grundsätzliche anthropologische Versuchungen, auch für die Kirche, seien.

Als Kirchenhistoriker wird man, auch wenn man natürlich kein begriffliches Deutungsmonopol hat, zur Betitelung dieser konzis geschriebenen Studie zunächst sagen müssen, dass ein derart weiter Begriff von „Theologie" wohl noch viel fragwürdiger ist als ein abstrakter Religionsbegriff. Der Begriff „Theologie" im spezifischen Sinn wurde im Christentum seit dem 12. Jh. breit verwendet, trotz des Rekurses auf antike Quellen. Die Wortbedeutung ist dabei durch das rational-vernünftige Durchdenken und Begründen der überlieferten Offenbarung wesentlich spezifischer als eine bloße wörtliche Übersetzung der beiden Wortbestandteile. Hierfür scheinen philosophische und methodische Rationalitätsstandards ebenso spezifisch zu sein wie die Rückbindung an die in der Glaubensgemeinschaft überlieferte Offenbarung.

Grundsätzlich stimmen alle drei Studien darin überein, bei der Beschreibung der Weltanschauung H.s die religiöse Komponente nicht auszuklammern; diese habe gerade eine bedeutsame integrierend-systematisierende und legitimierende Funktion für H. gehabt. Auch wenn man den Nationalsozialismus nicht intentionalistisch als Hitlerismus verkürzen darf, ist dem uneingeschränkt zuzustimmen. Dennoch gilt: Da H. als Autorität nur die „wissenschaftliche Einsicht" gelten lässt, ist seine Weltanschauung genauso naturalistisch begründet. Natürlich, das betont etwa Thomas Schirrmacher zu Recht, war H. kein Pantheist. Sein kriegerischer Gottesbegriff und sein naturalistisch-szientistisches und sozialdarwinistisches Wirklichkeitsverständnis laufen aber als Erklärungs- und Legitimationsinstanz letztlich auf dasselbe hinaus: *Deus sive natura*. Damit wird auf eine gewisse Weise die religiöse Komponente doch wiederum ersetzbar.

Regensburg Klaus Unterburger

Philosophie

Müller, Tobias: **Gott – Welt – Kreativität**. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads. – Paderborn: Schöningh 2008. 320 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–76570–3

Tobias Müller setzt sich in seiner Diss. durch die Frage nach dem Gottesbegriff Whiteheads mit einem aktuellen Thema der Metaphysikdebatte auseinander und zeigt die Bedeutung der whiteheadschen Prozessphilosophie für die Religionsphilosophie auf. Die Arbeit beginnt mit einer deutlichen Kirchenkritik: Die offiziellen Kirchen haben laut M. bzgl. der Bedeutung der Glaubenserfahrung die *Zeichen der Zeit* noch immer nicht ausreichend wahrgenommen; konsequenterweise stünden vermittelte

Dogmen in keinem Bezug zur menschlichen religiösen Erfahrung. Die Dringlichkeit der Aufgabe der Religionsphilosophie, ihrer Bedeutung einer systematisch-philosophischen Vermittlung, die „das Verhältnis von Gott und Welt unter heutigen Bedingungen denken muss" (17), nachzukommen, scheint geradezu offenkundig. Die attestierte Realitätsferne äußert sich in zwei Punkten. Zum einen mangelt es an einer Zusammenführung von Natur(-wissenschaft) und Theologie, denn eine systematisch-philosophische Vermittlung von Glaubenssätzen zur Erschaffung und zum Fortschritt der Welt bleibt weitgehend aus; stattdessen überlässt die Theologie die Natur den Naturwissenschaften. Zum anderen bleibt die Kirche den Brückenbau über die Kluft zwischen der Erfahrung von Leid und Übel und dem Glauben hinsichtlich eines allmächtigen, liebenden Gottes noch immer schuldig. Die Kirche ist aufgefordert, sich nicht zu verschließen, sondern die Rationalität des Glaubens zu vermitteln. Vor diesem Hintergrund erarbeitet M. die Bedeutung des W.schen Gottesbegriffs, der sich radikal von einem starren und leidenschaftslosen hin zu einem weltzugewandten, liebenden, prozessfähigen Gott wandelt und somit konkrete Wege aufzeigt, wie den genannten Schwierigkeiten begegnet werden kann.

Die Bedeutung des Dialogs der Theologie mit der modernen Philosophie und Naturwissenschaft steht im Zentrum der Einleitung. Ziel ist hierbei, dem Menschen ein Gottesbild zu vermitteln, das hinsichtlich der Pluralität und Divergenz menschlicher Erfahrungen stringent denkbar und zu verantworten ist. Es werden grundlegende Bemerkungen zu W.s Prozessphilosophie dargelegt sowie die bereits erwähnten Problemkontexte näher aufgezeigt. Des Weiteren verdeutlicht M. die Unerlässlichkeit einer modernen Metaphysik. Die Frage nach der Sinnhaftigkeit metaphysischer Behauptungen scheint angesichts ihrer mangelnden Verifizier- und Falsifizierbarkeit berechtigt. Wäre es nicht vielmehr eine Errungenschaft der Moderne, die Metaphysik endgültig zu eliminieren? M. führt diese Überlegung, durch das Aufzeigen der Notwendigkeit metaphysischer Gedanken und Aussagen für das menschliche Handeln, ad absurdum. „Wir sind aus theoretisch-praktischen Gründen immer gezwungen, metaphysische Annahmen zu machen, die den empirischen Theorien, Messungen und Resultaten immer schon vorausliegen." (31) Menschliche Handlungen sind massiv von metaphysischen Annahmen bestimmt. Die Relevanz wird folglich durch die praktischen Konsequenzen theoretisch-philosophischer Annahmen begründet. Nachdem M. die Bedeutung der Metaphysik im allgemeinen Kontext aufzeigt, widmet er sich im zweiten Kap. den Grundzügen der Metaphysik W.s.

Da sich Neologismen und Begriffsmodifikationen durch die gesamte W.sche Philosophie ziehen, gilt es zunächst, sich einer gründlichen Studie des neunten Kap.s zu widmen, in welchem M. ein „Glossar zur whiteheadschen Metaphysik" erarbeitet hat, welches sich für mit W.schen Termini eher unvertraute Leser als Einstiegslektüre eignet und sich auch beim weiteren Lesen als überaus hilfreich erweist.

Im zweiten Kap. wird eine Basis gelegt, die für das Verständnis der weiteren Kap. unerlässlich ist. Als Methode der Metaphysik W.s konstatiert M. deskriptive Verallgemeinerungen, welche sich bereits in W.s mathematischen Werken erkennen lassen. Als einer der Schlüsselbegriffe der Metaphysik W.s erweist sich *Konkreszenz*. Hierunter ist der Werdeprozess aller aktualen Entitäten zu verstehen (305). Essenz der W.schen Metaphysik ist ein Ideen-/Kategorienschema, welches metaphysische Prinzipien und Kategorien enthält und „jede Art von Erfahrung deuten und die innere Verbundenheit verschiedener Erfahrungsbereiche darstellen soll" (39, 108). Als bedeutsamste Prinzipien dieses Ideenschemas gelten *Prozessualität* und *Kreativität* sowie W.s *actual entities* (letzte Wirklichkeiten), die er in Abgrenzung zum cartesianischen Konzept von *res vera, res extensa* und *res cogitans* entwickelt. Im cartesianischen Konzept bleibt die Frage nach dem Einfluss der *res extensa* auf die *res cogitans* offen. Eine Antwort hierauf wäre nach W. indessen nur in einem metaphysischen Monismus zu finden, welchen Descartes ausschließt. Auch W. steht einem solchen kritisch gegenüber, da die menschliche Alltagserfahrung einer pluralistischen Wirklichkeit diesen nicht aufrechterhalten lässt. Die Lösung sieht W. in der prozessphilosophischen Kategorie der *Relation*, welche den verschiedenen Bezügen der Realitäten untereinander Rechnung trägt. Als weiteres Charakteristikum der W.schen bzw. der prozessphilosophischen Wirklichkeitskonzeption erweist sich der Gedanke einer *bipolaren* Wirklichkeit. Durch die Annahme einer fundamentalen Entität, die aus zwei Polen, einem physischen und einem mentalen, besteht, wird dem cartesianischen Substanzdualismus eine Absage erteilt.

Das dritte Kap. ist klärenden und kritischen Bemerkungen zu W.s Metaphysik gewidmet. Die Notwendigkeit dieses Abschnitts basiert auf M.'s These, dass eine Ablehnung der W.schen Prozessphilosophie und Prozessmetaphysik auf Missverständnissen basiere (111, 261). So stützen sich Pannenbergs Einwände gegen diese Theorie auf ein Verständnis des Atomismus im demokritschen Sinn, während sich W.s Konzept auf den Werdeprozess von Ereignissen bezieht, welcher atomar – demnach als ein Ereignisatomismus, der als „Werden von Kontinuität" (106), d. h. nicht zeitlich – zu verstehen ist. M. gelingt es, W.-Kritiker zu widerlegen, indem er Vorurteile und gängige Thesen sowie mögliche Kritik aufgreift, grundlegend analysiert und in ihrer Unangemessenheit entlarvt. M.s eigene Kritik bezieht sich auf Lücken der W.schen Philosophie: „Hält man Whiteheads Position [...] im Ansatz für überzeugend, so muss dennoch zugestanden werden, dass viele Teile seines Systems besser begründet und differenzierter betrachtet werden können." (111) M. stellt in diesem Kap. die allgemeine Relevanz der W.schen Metaphysik heraus, indem er Bezüge zu aktuellen Debatten herstellt und den Beitrag W.s zu diesen herausarbeitet. Hierbei sei besonders auf W.s Kritik an einer Substanzmetaphysik hingewiesen.

Im vierten Kap., welches als eine Standortbestimmung des W.schen Gottesbegriffs verstanden werden soll, unterteilt M. seine Analyse desselben in *vor* (d. h. besonders in „Wie entsteht Religion?"), *in* und *nach* dessen Werk „Prozess und Realität" und wird so dem Wandel des Gottesbegriffs im W.schen Denken gerecht. Zunächst wird Gott als nicht-zeitliche Aktualität, als Prinzip der Limitation eingeführt, welches durch religiöse Erfahrungen ergänzbar ist, diese unterliegen allerdings bestimmten Bedingungen. Gott garantiert hierbei die Einheit des Kosmos, indem er aus allem Möglichen das Reale bestimmt und somit die Werte der Welt in eine Ordnung bringt. In seinem Werk „Prozess und Realität" widmet sich W. besonders dem Einfluss der Wirklichkeit auf die Wertung der Möglichkeit bei Gott. Gott wird als die „wichtigste Exemplifikation" (126) aller metaphysischen Prinzipien verstanden. Zentral für den späten Gottesbegriff bei W. ist die Unterscheidung einer *Ur- und Folgenatur* Gottes. Als vereinigendes Prinzip von Gott und zeitlich aktualen Entitäten fungiert die *Bipolarität* Gottes. Anhand der Ausführungen lassen sich drei Konzepte eines Gottesbegriffs bestimmen, welche es M. ermöglichen, die Veränderungen dieses Begriffs detailliert aufzuzeigen. Chronologisch-systematisch sind dies folgende drei Konzepte: „Gott als nicht-zeitlich und nicht-konkreszent"; „Gott als nicht-zeitlich und konkreszent"; „Gott als zeitlich und konkreszent" (142). Der sich im Prozess befindende Gott ist hierbei allerdings nicht so zu verstehen, dass er erst zu Gott werden müsste. An dieser Stelle erweist sich M.s Differenzierung der Termini „Werden" und „veränderlich" als besonders konstruktiv (153, 261). Das Werden, der Prozess, in dem sich nicht nur der Mensch, sondern auch Gott fortwährend befindet, wird entscheidend durch eine metaphysische Aktivität geprägt, die als *Kreativität* bezeichnet wird. Jene führt die Vielheit der Entitäten zu einer neuen Einheit zusammen, sie „ist die Kraft, die jeder Entität innewohnt" (157). Gott ist hierbei aber nicht mit Kreativität *gleichzusetzen*, sondern wird selbst als ihr Geschöpf begriffen, womit sich W. stringent gegen einen göttlichen Determinismus positioniert. Zum Gottesbegriff des späten W., *nach* „Prozess und Realität" lässt sich sagen, dass W. sich dem Gottesbegriff nicht mehr in der gleichen Intensität widmet, dennoch hat er „an seiner metaphysischen Konzeption Gottes bis zum Schluss festgehalten" (194).

Im folgenden Kap. (5) stellt M. Modifikationen des W.schen Gottesbegriffs vor, wobei sich ein Konflikt zwischen Prehendierbarkeit Gottes und/trotz Konkreszenz herausstellt. Hiermit greift M. einen langen Konflikt innerhalb der prozessphilosophischen und prozesstheologischen Forschung auf und versucht diesen durch die Vereinbarkeit der beiden Attribute zu lösen, indem er mittels des Grenzbegriffs aufzeigt, dass die göttliche Konkreszenz nicht mit der weltlichen Konkreszenz aktualer Entitäten gleichzusetzen ist.

Im sechsten Kap. erreicht M.s Werk seinen vorläufigen Höhepunkt. M. legt hier sein Verständnis des W.schen Gottesbegriffs als *Grenzbegriff* dar. Hierzu bedient er sich der Metaphysik der Grenzbegriffe, dargelegt von Clayton und Schrödter, und unterzieht W.s Gottesbegriff anhand dieser einer Relecture, die die Annahme, es handle sich beim W.schen Gottesbegriff um einen Grenzbegriff, untersucht. M. kommt zu dem Ergebnis, dass auch in W.s „Prozess und Realität" auf systematischer Ebene von einem Gottesbegriff als Grenzbegriff gesprochen werden kann: „Die genetische Entwicklung des Gottesbegriffs, die inhaltlich-systematischen Besonderheiten der inhaltlichen Charakterisierungen Gottes und der Kontext der Einführung des Gottesgedankens belegen den Status des Gottesbegriffs als Grenzbegriff. [...] Ich glaube, dass Whitehead dies gespürt hat, wenn er es in ‚Prozess und Realität' auch nie explizit ausgedrückt hat, obwohl er den Gottesbegriff von der Sache her grenzbegrifflich eingeführt und entwickelt hat. Es war Whiteheads großes Anliegen, seine systematischen Einsichten so kohärent wie möglich zu gestalten. Die Modifikationen des Gottesbegriffs sind hierauf zurückzuführen." (257f)

Das siebte Kap. bietet einen brillanten Rückblick auf die Erörterungen des gesamten Buches, integriert sie in die zeitgenössische theologische Debatte und bietet einen gut durchdachten und wohlstrukturierten Ausblick. Anhand dreier ausgewählter Themenfelder (Theodizee; Schöpfergott; Eschatologie) zeigt M. die Relevanz der Prozessphilosophie W.s für die Theologie exemplarisch auf. Er schließt sein Werk mit einer ausführlichen Zusammenfassung, die ein Brückenschlag zum Anfang des Werkes ist und nochmals explizit die Bedeutung der Prozessphilosophie für die Theologie fokussiert.

So schließt das anfänglich weitestgehend philosophische Werk mit einer konkreten Integration des W.schen Denkens in die moderne Theologie. Hiermit möchte M. die Prozessphilosophie als Instrumentarium der Theologie verstanden wissen, die es, als bei Weitem nicht ausgeschöpfte Ressource, „der Theologie ermöglicht, sich angesichts der Postmoderne neu zu positionieren, ohne ihren Wahrheitsanspruch aufgeben zu müssen" (297). Weiterhin ist anzumerken, dass M.s religionsphilosophisches Werk nur für geschulte Philosophen und Kenner der prozessphilosophischen Thematik geeignet ist, setzt es doch für allgemein religionsphilosophische Kontexte, gerade im ersten Drittel, ein detailliertes philosophisches Wissen voraus. Trotz des bereits erwähnten und als hilfreich empfundenen Glossars eignet es sich daher nicht als Einführung in die (W.sche) Prozessphilosophie. Weiterhin ziehen sich zahlreiche Exkurse durch die Arbeit, welche, wie besonders in „Zur Begründung der Teleologie in der Natur" deutlich wird, sehr physikspezifisch und einem auf diesem Gebiet wenig versierten Leser schwer zugänglich sind. In diesen Exkursen deckt M. allerdings eine Fülle an Fragestellungen und offenen Themen ab und schafft somit eine immense Bandbreite an behandelten Aspekten. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass M. in seiner Diss. ein Konnex von Philosophie und Theologie gelingt, welcher sich angesichts der – auch in sprachlicher Hinsicht – hochkomplexen Philosophie W.s besonderer Beachtung würdig macht. Außerdem betritt M. mit seiner Grenzbegrifftheorie Neuland und leistet somit einen bedeutenden Beitrag für die W.-Forschung.

Münster Julia Enxing

Pöggeler, Otto: **Philosophie und hermeneutische Theologie**. Heidegger, Bultmann und die Folgen. – München: Wilhelm Fink 2009. 313 S., kt € 39,90 ISBN: 978-3-7705-4403-5

Das Gespräch zwischen Martin Heidegger und Rudolf Bultmann war weit mehr als die Auseinandersetzung eines bedeutenden Philosophen des

20. Jh.s mit einem nicht weniger über seine Fachgrenzen hinaus einflussreichen und theoriebildenden evangelischen Theologen. Dieser Diskurs, der – zumindest in der Marburger Zeit – phasenweise eine gemeinsame Denkarbeit war, ist bis in die Gegenwart prägend für weite Teile der philosophischen und der theologischen Arbeit und weit darüber hinaus wirksam in Soziologie, Rechts- und Geschichtswissenschaften, aber auch in der Welt der Literatur und der Lyrik. Otto Pöggeler, selbst aktiver Teilnehmer an der Diskussion im Umfeld von H. und B., gewährt einen tiefen Einblick nicht nur in bedeutende Stationen der Entwicklung hermeneutischer Theologie und Philosophie, sondern auch in deren geistesgeschichtliche Wurzeln und Wirkungen, wodurch ein solcher Diskurs allererst verstehbar wird. Dieses für die Wahrnehmung hermeneutisch orientierter Philosophie und Theologie bedeutende Buch beinhaltet darüber hinaus hochinteressante Einordnungen der Entwicklung des hier zur Sprache gebrachten Denkens in die Zeitgeschichte (so bereits in der Einleitung 14–16). Das Gespräch H.s mit B. bildet gewissermaßen den Ausgangspunkt für eine sich keinesfalls einlinig entwickelnde, sondern sich immer weiter ausdifferenzierende Denkbewegung, die längst noch nicht an ein Ende gekommen zu sein scheint.

In drei Teilen wendet sich P. seinem Thema zu. Zunächst stellt er das Verhältnis zwischen den beiden Gelehrten unter dem Titel *Das Bündnis Bultmann-Heidegger* dar (31–136), sodann wendet er sich den Wirkungen dieses Gesprächs unter dem Thema *Offenbarung als Geschichte?* zu (137–281), um zuletzt in die jüngere Vergangenheit und auf die Gegenwart unter der Überschrift *Philosophie und hermeneutische Theologie* zu blicken (283–297). In einem Nachwort legt P. Rechenschaft darüber ab, in welcher Perspektive er selbst das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Blick genommen hat (299–313).

Es ist schon eine kräftige Akzentuierung, wenn P. den ersten Hauptteil seines Buches mit dem Titel *Das Bündnis Bultmann-Heidegger* überschreibt. Ein ausdrückliches Bündnis war die Zusammenarbeit zwischen B. und H. allenfalls im persönlichen Bereich in der gemeinsamen Marburger Zeit bis zu H.s Weggang nach Freiburg im Jahr 1928. Wie der im vergangenen Jahr edierte Briefwechsel zwischen B. und H. erkennen lässt[1] (vgl. 30, Anm. 31), gab es zwischen beiden Gelehrten einen regen Austausch über universitätspolitische Fragen, der noch nicht notwendig eine große inhaltliche Nähe bedeutete. Man diskutierte akademische Personalfragen, echauffierte sich über arrogante Kollegen und distanzierte sich gemeinsam von unliebsamen Entwicklungen an der Universität. Ein solches ‚Bündnis' wäre geistesgeschichtlich unspektakulär und allenfalls eine historische Reminiszenz.

P.s Blick geht freilich wesentlich tiefer. Dies gelingt ihm, weil er nicht nur die Regionen des gemeinsamen Denkens B.s und des frühen H. beschreibt, sondern deren ganz unterschiedliche Denkwege in ihrer Entwicklung in den Blick nimmt, wodurch tiefe Einsichten in die Ausdifferenzierung von gedanklichen Vorstellungswelten möglich werden. Was B. und H. in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre in Marburg und dann brieflich im Kontext einer an der Existenz orientierten Phänomenologie bzw. als existentiale Interpretation des NT diskutierten, war – wohlgemerkt bei beiden – das Resultat früher und intensiver Studien der philosophischen und der theologischen Tradition, wodurch gemeinsame Fragestellungen und Lösungsversuche nahegelegt wurden.

P. verortet zunächst das Forschen des jungen B. in der sich bereits im 19. Jh. entwickelnden historisch-kritischen Auslegung des NT. Mit knappen Skizzen vermag er den Zusammenhang zwischen moderner Bibelwissenschaft und deren philosophischen Voraussetzungen anzudeuten. Für die frühe Zeit B.s lässt sich so sehr schön zeigen, wie dieser von Beginn an die Auslegung des NT nicht als eine bloß historische, sondern als eine „zentrale theologische Aufgabe" begreift (40). Vermittelt über Wilhelm Herrmann bezieht sich B. in seiner frühen Arbeit ausdrücklich auf Schleiermachers *Reden über die Religion*, denen er die Frage nach dem Stellenwert und der Bedeutung der Religion für eine moderne Welt entnahm. Diese Fragestellung sollte B. ein Leben lang begleiten. Mit Schleiermacher unterscheidet B. Religion und Kultur und ordnet erstere – wie die Phänomene des Vertrauens, der Freundschaft und der Liebe – primär dem Individuum zu. Wenn es in der später von B. entwickelten existentialen Interpretation um das religiöse Selbstverständnis des Daseins geht, dann ist dies – anders als etwa bei Karl Barth als einem anderen Protagonisten der dialektischen Theologie – eben keine Denunziation der Religion, sondern eine Präzisierung des Religionsverständnisses. Freilich wendet sich B. auch ausdrücklich gegen ein seiner Einschätzung nach falsches Religionsverständnis, wie er es in der liberalen Theologie zu erkennen meint, die Religion auf Ethik reduziere. B., der selbst in allen seinen Schaffensperioden ein konsequenter Historiker war, wendet sich früh gegen eine Engführung der religionsgeschichtlichen Forschung, wenn er 1921 in einem Brief an Hans von Soden bestreitet, dass der Begriff der Religion aus einem Religionsvergleich gewonnen werden könne (47). Mit Schleiermacher geht es B. vielmehr um das religiöse Bewusstsein. Etwa an dieser Ausrichtung am religiösen Individuum oder an der religiösen Existenz lässt sich deutlich machen, dass mit Blick auf die Entwicklung des Denkens B.s nicht von einer Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie gesprochen werden sollte. Diese wesentliche Einsicht teilt P. mit der jüngeren B.-Forschung (Evang, Hammann, Landmesser). Die Verbindung zwischen dem frühen Denken B.s und seinen späteren Überlegungen findet ein ausdrückliches Kontinuum in der Frage nach der Geschichtlichkeit des Daseins (56).

Die sachliche Verbindung der Theologie B.s mit der Philosophie H.s nimmt P. dort wahr, wo B. mit seiner Auslegung des NT die Motive und die Phänomene des Lebens aufgreifen wollte (56). H. ging es wohl mit seiner Phänomenologie nicht um die Stellung der Wissenschaft ausschließlich zur christlichen Theologie, sondern zur Religion überhaupt (56f). Insofern B. sich selbstverständlich dezidiert als christlicher Theologe verstand, sind bereits in der gewählten Aufgabenstellung H.s zugleich Nähe und Distanz zwischen beiden angelegt, die sich später immer deutlicher zeigen sollten. An den Phänomenen des Lebens freilich waren beide gleichermaßen interessiert.

Die zunächst ausgesprochen glückliche Verknüpfung der wissenschaftlichen Arbeit B.s und H.s wurde mit der Entwicklung H.s fabelhaft vorbereitet. H., sozialisiert in katholischer Tradition, interessiert sich bald ausdrücklich für Augustin und für Luther (75). Im Zuge der Entwicklung seiner Phänomenologie dienen ihm die religiösen Fragen dem Aufweis der dort zu entdeckenden Grundprobleme überhaupt (79). Mit Augustin und mit Luther liest H. das NT und insbes. die Briefe des Paulus. Auf dem Weg zu seiner eigenen Ausformulierung der Seinsfrage begleiten ihn auch Kierkegaard und natürlich Husserl. Auf solche Weise philosophisch und theologisch gebildet, war die Zusammenarbeit mit B. in Marburg vorzüglich vorbereitet.

Im Wintersemester 1923/24 nahm H. an B.s Seminar *Die Ethik des Paulus* teil. Er hielt dort ein Referat zu dem Thema *Das Problem der Sünde bei Luther*[2]. In diesem Text weist H. der Theologie die Aufgabe zu, nach der Stellung des Menschen vor Gott zu fragen. Damit klingt bereits in der frühen Begegnung zwischen H. und B. das Thema an, über das sie sich immer wieder und kontinuierlich auseinandersetzen sollten: die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie. P. trifft den Nerv der Diskussion zwischen B. und H., wenn er auf zwei Texte hinweist, in denen beide dieses Thema bearbeiteten. Mit seinem Aufsatz *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (1928) knüpft B. insofern an H. an, als er das im NT laut werdende Evangelium nicht als Lehre, sondern als Anrede auffasst (105). Die Offenbarung sei keine Belehrung, sondern versetze in eine neue Lage und erschließe dem Menschen Verborgenes. Mit der so verstandenen Offenbarung ist der Gegenstand der christlichen Theologie im Blick. Eine solche Bemühung unternimmt H. bereits ein Jahr zuvor in seinem allerdings erst spät veröffentlichten Vortrag *Phänomenologie und Theologie*. Hier fasst er die Theologie als eine positive, ontische Wissenschaft auf, von der die Philosophie als ontologische Wissenschaft, als Wissenschaft vom Sein ‚absolut' zu unterscheiden sei. B.s Versuchen, beide Aufsätze in der von ihm hg.en *Theologischen Rundschau* zu publizieren, verweigerte sich H. An dieser Diskussion kann P. sehr deutlich die Auseinanderentwicklung zwischen H. und B. aufzeigen. Er stellt mit präzisem Blick dar, wie die Trennung der Wege in die Wirrnisse der frühen 1930er Jahre eingebettet war. Den Weg H.s zur Hölderlininterpretation und so zu einem veränderten Blick auf die Theologie wird B. nicht mitmachen, sein Programm der Entmythologisierung war die konsequente Durchführung der im Gespräch mit H. in den 1920er Jahren entwickelten existentialen Interpretation.

Die Untersuchung P.s zum Verhältnis von Philosophie und hermeneutischer Theologie hat in der Darstellung des Gesprächs von B. und H. in deren Entwicklung eine besondere Stärke. Überaus kenntnisreich werden dann in Teil B unter dem Titel *Offenbarung als Geschichte?* die an B. und H. anschließenden Diskussionen entfaltet. In einem ersten Teil sucht P. die wesentlichen Auswirkungen der hermeneutischen Theologie im Raum der Bibelwissenschaft nachzuzeichnen. So unterschiedliche Exegeten wie Heinrich Schlier, Hans Hübner und Ernst Käsemann kommen zu Wort. Mit Hans Jonas stellt P. dann den Denkweg des Gelehrten vor, der, gleichermaßen als Philosoph und Religionsgeschichtler von B. wie von H. geprägt, seine Sicht der Gnosis wirkungsvoll zur Diskussion stellt. Gerade in diesem Kap. werden auch die persönlichen gemeinsamen Wege, die sich trennen und doch auch wieder irgendwie finden sollten, nachgezeichnet. Die Grundlinien von B.s spätem Denken (168–194) lassen feine Nuancen erkennen. Nach wie vor bewegt B. die Frage, wie Theologie zu bestimmen sei. Er bleibt seinem frühen Denken insofern treu, als er Theologie weiterhin als eine Art Geschichtswissenschaft versteht (180). Nach H. in seiner späten Phase darf – so P. – die Theologie vermutlich gar nicht Wissenschaft sein wollen. Die Wege bleiben getrennt.

In einem Teil II. untersucht P. die Folgen des Gesprächs zwischen B. und H. unter dem Titel *Religion und Geschichte* (198–281). Besonders hervorzuheben ist hier das Kap. *Das Erbe Carl Schmitts* (213–235) und der anschließende Exkurs zu *Hans Blumenberg und Carl Schmitt*. H. war mit seinen problematischen Denkwegen in der Zeit des Nationalsozialismus ja nicht alleine. Die Querverbindungen des Denkens sind aber nicht einfach verrechenbar. P. zeigt solche komplexen Querverbindungen in der deutschen Geistesgeschichte der Nachkriegszeit auf und überschreitet dabei die Grenzen nach Europa (247–267) bis hin nach Ostasien (267–272). Zuletzt erscheint auch – in der Gestalt von Hans Erich Nossack – die Literatur als vom Strom des von B. und H. geprägten Denkens erfasst (272–281). Abschließend kommen unter dem Titel *Philosophie und hermeneutische Theologie* kurz Max Müller, Hans-Georg Gadamer und Jaques Derrida zu Wort.

Der kurze Blick auf die nun freilich auch nicht mehr jüngsten Entwicklungen der *Theologie als Hermeneutik* (294–297) führt P. vor seinem Nachwort zu der Feststellung, dass „das Wechselspiel zwischen der Philosophie und einer hermeneutischen Theologie immer wieder neu auszutragen" bleibe (297). Im neuen Jahrtausend ist aber die Sprache noch nicht gefunden, in der dieses Wechselspiel weitergeführt werden könnte.

Tübingen Christof Landmesser

[1] Rudolf Bultmann, Martin Heidegger, Briefwechsel 1925–1975, hg. v. Andreas Großmann und Christof Landmesser. Mit einem Geleitwort von Eberhard Jüngel, Frankfurt a. M. / Tübingen 2009.

Puntel, Lorenz B.: **Sein und Gott**. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 444 S. (Philosophische Untersuchungen, 26), geb. € 100,00 ISBN: 978–3–16–150146–3

Schon seit Längerem ist in der Religionsphilosophie und in Teilen der Systematischen Theologie so etwas wie ein „panentheistic turn" im Gange. Auf den kürzesten Nenner gebracht ist damit gemeint: Das Verhältnis von Absolutem und Endlichem bzw. theologisch von Gott und Schöpfung wird nicht gemäß der Logik eines Primats der Differenz gedacht (weil dieser Ansatz durch ein Gegenüber von Absolutem und Endlichem im Sinn eines „außerhalb" zu Inkonsistenzen führt), sondern der-

[2] Abgedruckt in: Bultmann, Heidegger, Briefwechsel (s. Anm. 1), 263–271.

gestalt, dass alles Endliche bzw. Geschaffene aus einer Selbstdifferenzierung des Absoluten hervorgehend unbeschadet seiner Autonomie in dieses einbegriffen bleibt und auf es in einer Feedback-Schleife zurückwirkt. Viel spricht dafür, dass diese – grob gesprochen von Heraklit über Herder bis Whitehead und Teilhard de Chardin reichende – Denkform überhaupt erst das Instrumentar zur Verfügung stellt, in die geläufigen monotheistischen Diskurse Paradigmen wie etwa dasjenige der Geschichtlichkeit und das der Evolution adäquat einzuschreiben. Im deutschsprachigen Bereich ist diese Bemühung trotz ihrer langen, wenngleich meist subkutan gebliebenen oder unter Heterodoxieverdacht gestellten Tradition bislang wenig beachtet, geschweige denn mit eigenen Beiträgen bereichert worden.

Einigermaßen überraschend ist nun, dass Lorenz B. Puntel, seit Langem wohlbekannt für streng systematisches Philosophieren in Deutschland, jüngst im Rahmen der Fortschreibung und Ausdifferenzierung seines schon länger verfolgten Projekts einer (vom *linguistic turn* her kommenden) struktural-systematischen Metaphysik ein vehementes Plädoyer für die panentheistische Option vorgelegt hat. Im Horizont seines vorausgehenden Werkes *Stuktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*[1] arbeitet er „[d]ie Explikation des Verhältnisses von absolutnotwendigem Sein und kontingenter Dimension des Seienden als Schlüssel zu einer Konzeption über das absolutnotwendige Sein als geistiges (personales) absolutnotwendiges Sein" (237) aus. Den entscheidenden Punkt, durch den allein auch das biblisch-christliche „Singularetantum" (253) des Schöpfungsgedankens *gedacht* werden kann, bringt P. auf den Nenner der These, dass es aus dem bereits genannten logischen Grund bzgl. des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem keine absolute, sondern nur eine relative Transzendenz Gottes geben kann: „Transzendenz Gottes hinsichtlich der kontingenten Seienden ereignet sich *in Gott selbst*, als sein eigenes aus seiner eigenen Freiheit heraus sich ereignendes ‚Geschehen'. Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein setzt, schafft er in sich selbst jenen Unter-Schied zu sich, den wir Transzendenz nennen. […] Das Umfassendsein, das alles-in-sich-Einbehalten durch Gott schließt eine Transzendenz Gottes in Bezug auf die kontingente Seinsdimension nicht aus, im Gegenteil: sie ist dadurch allererst möglich und – unter Voraussetzung der Schöpfung – notwendig, dass sie von Gott selbst ‚getragen' oder ‚bewirkt' wird" (270–271) – was natürlich auch bedeutet, dass Transzendenz und Immanenz Gottes nicht in einem Verhältnis umgekehrter, sondern direkter Proportionalität stehen (vgl. 272).

Diesen Kernbereich seines Werkes hat P. nicht kontextfrei entfaltet, sondern kontrastierend mit zwei vorausgehenden und einem nachfolgenden Kap. ausgesprochen kritischer Analysen anderer Positionen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Sein und Gott gerahmt. In Kap. 1 (9–65) werden unter dem Titel „Inadäquate Ansätze" (9) B. Pascal, H. Küng, A. Plantinga, aber auch als „halbsystematische indirekte Ansätze" (ebd.) Thomas v. Aquin zusammen mit R. Spaemann und R. Swinburne sowie als Beispiele gänzlich antisystematischen Denkens L. Wittgenstein und Th. Nagel in Skizzen behandelt. Ungleich ausführlicher geht P. in Kap. 2 (67–143) auf Heidegger ein, weil dieser natürlich dem P.schen Anliegen durch die Neustellung der Seinsfrage nahekommt, es aber durch deren spezifische Fassung unter dem Vorzeichen der These von der okzidentalen Seinsvergessenheit und erst recht durch sein spätes nahezu esoterisches Räsonieren über das adventlich-eschatologische Kommen des Gottes bzw. der Götter [besonders im zweiten Hauptwerk *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*][2] gründlich verfehle, sofern er sich durch die radikale Dissoziation von Gott und Sein in einen defizienten Modus des Denkens verstricke (vgl. 137).

Wird bereits diese Heidegger-Kritik mit dem scharfen Florett der Argumentations- und Sprachanalyse geführt, so gilt das a fortiori für das dem systematischen Kernteil des Buches folgende Kritik-Kap., in dem sich P. mit den Gegenpositionen von É. Lévinas (Kap. 4.1: 294–313) und v. a. von J.-L. Marion (Kap. 4.2: 313–426) auseinandersetzt. Beiden Autoren, die er als Vertreter einer jüdisch-biblischen bzw. christlichen Postmoderne apostrophiert, wirft er vor, durch die von ihnen vorgenommene radikale Zerspaltung des Verhältnisses von Gott und Sein gerade diejenigen Grundbegriffe des Gottesdenkens, die sie emphatisch beschwören – wie etwa die Begriffe der Schöpfung (vgl. 311; 408) und der Transzendenz (vgl. 421–422) –, denkerisch konsistent überhaupt nicht mehr erreichen zu können. Wer wie Lévinas und Marion jeden Seinsbegriff radikal zurückweise, büße jegliche Basis für die Klärung und Behandlung der Gottesfrage ein, denn: „Ein ‚Gott' diesseits oder jenseits einer *philosophischen theory of everything*, einer Konzeption des Seins als solchen [sic] und im Ganzen, wäre letztlich ein kurioses, mysteriöses ‚Superding', auch wenn man es mit Bezeichnungen wie ‚die Liebe' u. ä. schmücken würde." (293) Noch schärfer fällt P.s Kritik an der von Lévinas und Marion (sowie nahestehenden anderen Autoren) favorisierten Rede von Gott als *dem* ganz Anderen etc. aus. Denn dieser Gottesbegriff – wenn man denn überhaupt von „Begriff" sprechen kann – entspringt nichts anderem als einer inversen Philosophie der Subjektivität, also schlicht der funktionalen Umkehrung jenes Paradigmas, das postmoderne Autoren ansonsten als philosophischen Irrtum schlechthin zu denunzieren pflegen. P. ist völlig zuzustimmen, wenn er in Aufnahme einer beliebten postmodernen Chiffre schreibt, ein solchermaßen konzipierter Gott sei nichts anderes als ein Idol, also ein Götze (293).

Da P. erklärtermaßen mit seinem struktural-systematischen Ansatz auf einen christlichen Gottesgedanken zielt, kann man seine sich durch dieses ganze Kap. ziehende Alteritätskritik etwas systematisierend auf den Nenner bringen, dass diese heute gerade auch in christlichen, zumal katholischen Kreisen so beliebte Alteritätstheologie logisch, philosophisch und theologisch fehlgehe: Logisch, weil etwas, das in jeglicher Hinsicht ein ganz Anderes wäre, überhaupt nicht gedacht werden könnte und wir darum von ihm schlichtweg nichts zu wissen vermöchten[3]; philosophisch, weil dieses Theorem sozusagen die christliche Aufklärung revoziert und den alten Gott der vorchristlichen Metaphysik und der Naturreligionen mit seiner für Vernunft verschlossenen Transzendenz und Machtförmigkeit, also seinem Gewaltprofil restituiert;[4] und theologisch geht die Rede von Gott als dem ganz Anderen fehl, weil sie die Selbsterschließung des Logos in der Inkarnation, den Logos als Fleisch gewordenen, der kein anderer als der Urlogos alles Wirklichen sein kann, epistemisch ausblendet.[5]

Im Falle Marions steigert sich P.s Kritik – wohl nicht zuletzt verursacht durch die permanente, autoritäre und perhorreszierende Metaphysik- und Seinskritik Marions – zu der Diagnose, dessen ganze Gottesrede sei kraft ihres expliziten radikalphänomenologischen Anspruchs, vom Standpunkt Gottes her entworfen zu sein, nichts anderes als „[…] so etwas wie ein Roman im strengen Sinne, d. h. ein *fiktiver* künstlerischer Diskurs" (323), durch und durch im Anthropomorphismus (vgl. 338) verfangen und im Kern von einem nicht sanierbaren „Reflexionsmangel" (337) durchherrscht. Letzterer mache sich allem voran in den zahlreichen sprachlichen und begrifflichen Schludrigkeiten geltend, die P. Marion nachweist und die ihn zu dem scharfen Urteil führen, all diese Paradoxien und Paroxysmen, die Marion seiner Rede von Gott implementiert, können philosophisch nur „[…] sowohl Ausdruck als auch Resultat einer kompromisslosen *Denkverweigerung*" (421) sein. Marion könne und/oder wolle nicht sehen, dass eine fundamentalisierte Alterität Gottes Transzendenz gerade nicht rettet, sondern relativiert, weil diese nicht mehr erlaubt, Gott als den wahrhaft Unendlichen zu denken (vgl. 422). Und genau hier liegt auch der entscheidende Konfliktpunkt zwischen P. und Marion: Ob es sich bei dessen Gottrede überhaupt um Denken handle (oder etwa um ein wie auch immer verankertes Glaubenszeugnis, bei dem die Grenzen zum Anspruch von so etwas wie einer Privatoffenbarung fließend werden). Methodologisch gewendet: „Ist der Begriff des Phänomens ein klarer und tragender Begriff? Ist die Entdeckung, Beschreibung und Identifizierung von Phänomenen schon das Verstehen oder Begreifen von Phänomenen? Ist dadurch die *Intelligibilität* der ‚Sachen' (wie immer man sie bezeichnen mag) erreicht? Die Antwort, die dieses Buch auf diese Fragen gibt, ist eine rundweg negative." (423) Dass diese Kritik nicht übertreibt, wird offenkundig, wenn P. abschließend durch Zitate belegt, wie sich für Marions radikalphänomenologischen Zugriff die Differenz zwischen Existenz und Nichtexistenz Gottes als indifferent erweist, weil beide Konklusionen aus einer „Idolatrie des Seins" (ebd.) hervorgingen, die dadurch entstehe, dass unterstellt werde, die Zuschreibung von „Sein" oder „Existieren" an Gott könne „‚[…] etwas durch uns selbst noch Erkennbares bedeuten […] " (ebd.). Das Sein selbst als „Hauptidolatrie" zu denunzieren und Gott damit zum absolut Anderen oder Unmöglichen (vgl. 426) zu erklären, heißt für P. eine Behauptung zu formulieren, die sich als inkohärent und philosophisch nicht mehr diskutierbar erweist.

Man mag Marions Überlegungen im Genre theosophischer Hymnologie vielleicht ein gewisses Recht einräumen (wozu freilich seine polemischen Ausfälle gegen die Metaphysik wenig passen) – *philosophisch* ist P. Recht zu geben, solange sich eine Theologie verpflichtet sieht, auch auf dem Forum der Vernunft Rechenschaft über den Logos der sie beseelenden Hoffnung zu geben. Das muss keineswegs exklusiv auf dem von P. beschrittenen Weg geschehen – insofern teile ich wohl seine kritische Diagnose des Denkens von Lévinas und Marion als eines inversen Subjektdenkens, keineswegs aber seinen durchgängigen Vorbehalt gegen die Philosophie der Subjektivität als solche (vgl. 156; 219), weil auch dort entsprechende, eines adäquaten Seinsbegriffs mächtige, Optionen angelegt sind. Aber im Konflikt um das Alteritätsparadigma leistet er unverzichtbare Aufklärungsarbeit. Umso mehr muss beunruhigen, wie kritiklos dieses Paradigma in katholisch-theologischen Kreisen rezipiert und manchmal geradezu gefeiert wird.

Münster Klaus Müller

Haas, Alois Maria: **Wind des Absoluten**. Mystische Weisheit der Postmoderne? – Einsiedeln: Johannes 2009. 160 S., kt € 14,00 ISBN: 978–3–89411–409–6

Spätestens seit Nietzsche ist bewusst, wie sehr „Mystik" Schattengängerin der Aufklärung ist – zwischen (letztlich irrationalem) Mystizismus einerseits und Tiefenreflexion der Abgründigkeit der Vernunft andererseits. A. M. Haas, führender Erforscher mittelalterlicher Mystik und ihrer Vermittlung im interreligiösen Gespräch, hat dazu eine eigene Studie vorgelegt, deren Perspektive hier bis in die jüngste Gegenwart weitergeschrieben wird (Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf, Wald 2003). Postmoderne, wie immer sie im Einzelnen zu bestimmen sei, verstehe sich jedenfalls dekonstruktiv auf der Suche nach dem Anderen der Vernunft, mit grundsätzlichem Verdacht gegenüber jeder affirmativen Rede, gar vom Unbedingten bzw. Absoluten. Emphatisch

[1] Tübingen: Mohr Siebeck 2006.

[2] Frankfurt a. M.: Klostermann 1989 (GA 65).

[3] Vgl. dazu auch Schönberger, Rolf: Weite der Vernunft. Philosophische Reflexionen über die Grenzverläufe der Vernunft. In: Dohmen, Christoph (Hg.): Die „Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften. Regensburg 2007, 131–142; hier 137.

[4] Vgl. dazu auch Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? Aus dem Ital. v. Martin Pfeiffer. München 2004, 55–58.

[5] Einen Vermittlungsversuch aus jüngster Zeit vgl. bei Dirscherl, Erwin: Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie. Theologische Quartalschrift 187 (2007), 98–113.

ist von Differenz die Rede, von Alterität und Pluralität. „Die vorherrschende Unbestimmtheitsrelation" (33) resultiert aus einem förmlich ikonoklastischen Gestus, der alles Identische und Affirmative durchkreuzt und unter Ideologieverdacht stellt. „Die intellektuellen Vorreiter der Postmoderne scheinen sich mehrheitlich darin einig zu sein: Das Erste und Letzte des Menschen, also das, was unbedingt ist (und mich deshalb auch unbedingt angeht!), ist in endgültiger Form nicht aussprechbar, also unsagbar." (15) Genau durch diesen apophatischen Gestus freilich öffnen sich neue Fragehorizonte, denen H. in stupender Belesenheit nachspürt.

Mit dem Benjamin-Zitat im Titel sucht er tastend und nach Gründen fragend nach Gruß- und Resonanzverhältnissen zwischen dieser schon wieder postsäkularen Geisteslage der Postmoderne einerseits und den unabgegoltenen Weisheitstraditionen der Weltreligionen andererseits. Nicht zufällig erscheint Nikolaus von Kues an einer Schnittstelle der Überlegungen als Vordenker, ja als „Wegbereiter der Postmoderne" (104). In der „Frage nach der Logik des Unsagbaren" (44) sieht H. – sowohl historisch vom Entdeckungszusammenhang postmoderner Problemkonstellationen her als auch im Begründungszusammenhang jeder Denkfigur mit Wahrheitsanspruch – den geheimen Bezugspunkt, in dem gerade postmodern der entschiedene Wille zur intellektuellen Redlichkeit mit dem Bedürfnis nach spiritueller Gründlichkeit übereinkommt. Das postmoderne Denken kommt demnach viel stärker von jenen sapientialen Menschheitstraditionen her, die in den Weltreligionen allemal einen kontemplativen Kontext haben und auf jenen Raum eines letzten Unsagbaren und Verbindlichen aus sind, dem sie sich schon verdanken. Die Überzeugung, „dass, was wir im Sagen aussprechen, letztlich doch unsagbar bleibt" (18), bestimmt die luziden und ungemein anregenden Skizzen.

Das nur äußerlich schmale Bändchen beginnt mit einer Studie zu Wittgenstein und erinnert dann an die erstaunliche Nähe von „Skepsis" und „Mystik" seit altgriechischem Denken. Besonders die Studien von Hans-Peter Sturm haben magistral gezeigt, welche Bedeutung die „epoche", die totale „Urteilsenthaltung" v. a. dort hat, wo über Dinge zu handeln ist, „die als Unsagbare nicht zur Disposition der Kommunikation stehen" (38) und die doch als Unsagbare – freilich auf unsagbare Weise – zu sagen sind. Mit präzisem Bezug auf den altindischen Denker Nágárjuna erinnert H. daran, dass der „Vierkant" der Urteilsbildung (catuskoti) seit Jahrtausenden die geläufige Standardfigur des Argumentierens in vier Urteilsgrundstellungen ist: bejahend, verneinend, durchkreuzend, den Raum des „Überunwissens", der *docta ignorantia*, eröffnend. Aus jahrzehntelangen Eckhart-Forschungen schöpfend, skizziert H. meisterlich solche Grundfiguren negativer Theologie am Werk des Thüringer Dominikaners. Paradoxe und katachrestische Denkformen und Sprachfiguren aus solchen mystischen Traditionen sind nicht zufällig in postmoderner Kunst und Philosophie gefragt. Kurz und ebenfalls ausgesprochen informativ wird in der Folge der Blick auf postmoderne Paulus-Interpretationen gelenkt: womöglich stoisch mitinspiriert, jedenfalls eschatologisch gespannt, plädiert der Apostel in 1 Kor 7,29–32 bekanntlich für eine Haltung radikaler Indifferenz und messianischer Gelassenheit (Agamben spricht von „Nachlässigkeit"): Diese Welt steht unter Druck, im eschatologischen Vorbehalt „des Als-ob" und damit in grundsätzlicher Übergänglichkeit. Diese radikale Relativierung der endlichen Welt im paulinischen Glauben korrespondiert eigentümlich mit der heutigen Skepsis gegenüber allen Letzt- und Sinnaussagen. Ausführlich diskutiert H. die postmoderne Konjunktur des Ästhetischen, „die Wende vom Werk zum Ereignis" (88) – ausgehend von der Doppelbedeutung des Musil'schen „Möglichkeitssinns" als bloß resignativer oder eben schöpferischer Verweigerung gegenüber allem schon „Wirklichen". Neu rückt eine Präsenzkultur in den Blick, die sich an der „Augenblicklichkeit eines baren Sich-Ereignens" (86) orientiert: Es geht nicht um intentionale Aussagefiguren, die entsprechend interpretierbar wären, sondern um events und performances, die keinerlei Anspruch auf Wahrheit haben, aber im plötzlichen Auftauchen ihre eigene ästhetische Evidenz haben. Mit Benjamins berühmten Worten: „Die Aura einer Erscheinung erfahren, heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, einen Blick aufzuschlagen" (81). H. resümiert: „Leider sind bisher die Bezüge dieser neuen ästhetischen Tendenzen und Theorien zu mystischen Traditionen viel zu wenig eingestanden (meist eher stereotyp abgewehrt), als dass sich unbefangen darüber schon reden ließe." (95) Hier Brückenschläge zu initiieren und Resonanzen zu erkunden, ist das besondere Verdienst dieser Studie. H. erinnert an das kusanische Denken, das dem Wissen wie dem Glauben eine je eigene Transzendierungsdynamik zugesteht und für ein Verständnis von „letzter" Einheit wirbt, das Differenz nicht aufhebt, sondern gelten lässt – kulminierend in seinem Spätwerk über Gott als „das Nicht-Andere". Gott ist für Cusanus „die Erlösung von der Differenz, wohin sich sehnt, wer Teil von ihr ist" und bleibt (113). Man wünschte sich, dass H. selbst noch jene von ihm mit Recht geforderte Darlegung der cusanischen „Christusmystik" schreiben könnte, die die intellektuelle und spirituelle Mitte dieses henologischen Differenzdenkens ist (vgl. 107). Die ungemein dichte Studie schließt mit einem geradezu leidenschaftlichen Plädoyer für eine – bislang noch nie geschriebene – Theologie der Sehnsucht, die das Niveau des plotinisch geprägten Augustinus nicht unterbietet und die die förmlich schon psychoanalytisch genaue Entfaltung eines Johannes vom Kreuz aufzunehmen hätte.

Im Blick auf das bisherige Werk des Altmeisters liest sich diese Arbeit wie eine weise Lebenssumme, beeindruckend durch den Horizont der Fragen, das immense Überblicks- und Detailwissen und den vorbildlichen Willen zu einer nicht modischen Zeitgenossenschaft. Die Fülle von Primärzitaten und die immense Literatur (auch aus dem französischen und englischen Sprachraum), die verarbeitet und zitiert ist, machen das Buch zu einer Fundgrube weiterer Anregungen. Für Theologie und Kirche wird die postmodern zentrale Herausforderung deutlich: Wie von dem Geheimnis, das wir Gott nennen, reden und schweigen? Wie die Unbegreiflichkeit Gottes und die Unsagbarkeit seiner wirklichen und wirkenden Gegenwart so zur Sprache bringen, dass sie nicht in kirchlichem Verwaltungswissen oder dogmatischer Satzlogik gefangen bleibt, sondern darin sich verneinend die Kenosis Christi als Grund und Bezug aller Hoffnung und Wahrheit zur Geltung bringt: Inmitten einer apophatischen Theologie und Mystik (die es allererst wieder zu entdecken gilt) ist christlich doch jene kataphatisch behauptende, präzise zusagende und assertorische Dimension biblischen Glaubens zur Geltung zu bringen, „deren Ertrag als eine Art opus operatum sich einem nachvollziehbaren Offenbarungsgeschehen einordnen lässt" (111). Die Pointe des Christlichen ist ja die Orientierung an einer „Offenbarung, welche die Apophase kataphatisch ausbalanciert" (42), also weder in affirmative Selbstherrlichkeit noch in resignative Ausweglosigkeit gerät. Ob da nicht christliche Mystikerinnen manch atheistischem Skeptiker näherstehen, als die Gralshüter der Orthodoxie wissen, ob es dann nicht eine ganz andere Glaubenssprache und Kirchenrealität bräuchte? Ob dann, unvermischt und ungetrennt, die Sehnsuchtsbewegungen der Postmoderne und die Verheißungsdynamik aus biblischem Glauben einander neu begrüßen und entdecken könnten? Zu wünschen wäre „eine Theorie, in der die Mystik verschiedenster Herkunft in ihrer wesentlichen Maieutik für die moderne und postmoderne Ästhetik erkannt und geschätzt werden kann. Die Reflexion über deren eigene (negative und hyperbolische) Denkform, die aller Moderne vorangeht, kann dazu gerade in ihrem internationalen Charakter zu besseren Einsichten verhelfen. Vielleicht wäre es auch an der Zeit, philosophische Überlegungen zur Kenntnis zu nehmen, die sich jenseits von Heidegger systematisch und historisch mit einer ‚Philosophie der Erscheinung' intensiv befasst haben" (wie z. B. Heinrich Barth). (95) Beispielhaft ist die offensive und neugierige Entschiedenheit, mit der H. ohne jede Berührungsangst das Gespräch mit der nachchristlichen Postmoderne führt (mit durchaus scharfen Attacken z. B. gegen Sloterdijk) und im Rückgriff auf sapientiale Überlieferungen und Denkformen für die Weitung und Vertiefung des Kulturgesprächs der Gegenwart wirbt. Kirche und Theologie sehen sich gefragt, ob ihre noch vorherrschenden Sprach- und Redeweisen jener Wirklichkeit spezifisch gerecht werden, die sie selbst Mysterium nennen und die für sich selbst spricht – gerade auch in den Zeichen postmoderner Zeit.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Hansberger, Andreas: **Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt?** Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 202 S. (Neue Folge, 27), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–17–019545–5

Die Analytische Religionsphilosophie der letzten 30 Jahre war stark von Diskussionen um den Status religiöser Erfahrungen bei der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen bestimmt. Der britische Religionsphilosoph Richard Swinburne und der im vergangenen Jahr verstorbene amerikanische Religionsphilosoph William P. Alston sind zwei der prominentesten Vertreter einer Epistemologie religiöser Überzeugungen. Beide treibt letztlich das Anliegen um, wie religiöse Überzeugungen in einer säkularisierten und religionskritischen Welt begründet vertreten werden können. Dem Irrationalitätsverdacht gegenüber religiösen Überzeugungen begegnen sie mit komplexen erkenntnistheoretischen Argumenten für die grundsätzliche Plausibilität solcher Überzeugungen und berufen sich dabei zentral auf die religiösen Erfahrungen gläubiger Menschen.

Es sind die von S. und A. seit den frühen 80er Jahren unternommenen Versuche, den an Religion herangetragenen Zweifel mit erkenntnistheoretischen Mitteln intellektuell zu bewältigen, die Andreas Hansberger in seiner mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichneten Studie „Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt?" kritisch unter die Lupe nimmt. Einer allgemeinen Verortung der religionsphilosophischen Begriffe von Überzeugung und Erfahrung in einem ersten Kap. folgt die Rekonstruktion der Ansätze von S. und A. in einem zweiten Kap., wobei sowohl deren grundsätzlich gemeinsame Motivation und Stoßrichtung als auch deren Unterschiede herausgearbeitet werden. Das dritte Kap. bewertet die in entscheidenden Punkten übereinkommenden Positionen im Hinblick auf ihre Tragfähigkeit – mit einem im Wesentlichen negativen Ergebnis.

Das Instrumentarium analytischen Philosophierens nutzend, gelingt H. eine sehr transparente Aufarbeitung der von S. und A. vorgelegten Religionsphilosophien. Begriffliche Präzision und sorgfältiges Abwägen von Argumenten bestimmen diese inhaltlich dichte und gleichzeitig wohltuend unprätentiöse Arbeit. Ihre inhaltliche Dichte gewinnt die Studie nicht zuletzt durch die Kontrastierung der diskutierten Ansätze mit alternativen Positionen.

Was H. mit den von ihm besprochenen religionsphilosophischen Ansätzen uneingeschränkt teilt und was in der Studie auch von Anfang an deutlich wird, ist die realistische Perspektive auf religiöse Überzeugungen. Den theologischen Realismus will er dabei – herkömmlichen Einteilungen folgend – dreifach verstanden wissen: als metaphysischen, als semantischen und als erkenntnistheoretischen. Als metaphysische These besagt der Realismus, dass die Wirklichkeit und folglich auch die Wirklichkeit des Göttlichen von menschlichem Denken und Erkennen grundsätzlich unabhängig ist. Als semantische These besagt der Realismus, dass die religiöse

Sprache neben ihrer expressiven Funktion auch eine assertorische Funktion hat, dass religiöse Überzeugungen mit anderen Worten wahr oder falsch sein können, und als erkenntnistheoretische These besagt der Realismus gegen einen etwaigen Skeptizismus, dass die religiöse Wirklichkeit unserer Erkenntnis zumindest prinzipiell zugänglich ist. (vgl. 24ff)

Wenn S. und A. den positiven epistemischen Status religiöser Überzeugungen wesentlich von der religiösen Erfahrung her begründen, dann tun sie dies laut H. in gemeinsamer Frontstellung gegen einen vornehmlich von religiösen Skeptikern wie etwa Anthony Flew vertretenen „Evidentialismus". Diese erkenntnistheoretische Position hat häufig die Gestalt des „klassischen Fundamentalismus" und betrachtet nur selbstevidente oder den Sinnen evidente Überzeugungen als basal und damit als nicht weiter begründungsbedürftig; die Rechtfertigung unserer übrigen Überzeugungen sei von diesen basalen Überzeugungen abzuleiten. Da aus religiösen Erfahrungen gewonnene Überzeugungen nicht unter diese Kategorie von basalen oder daraus ableitbaren Überzeugungen fielen, könnten religiöse Überzeugungen auch nicht mit religiösen Erfahrungen gerechtfertigt werden. Als besonders schwerwiegend wird dabei angesehen, dass die Begründung von Überzeugungen mit religiösen Erfahrungen intersubjektiv nicht überprüfbar sei. Rechtfertigend könnten daher allein von den jeweiligen Erfahrungen *unabhängige* Gründe sein. Diese rigide Begründungsforderung an religiöse Überzeugungen weist S. mit dem „Prinzip der Verläßlichkeit" zurück, A., indem er für die grundsätzliche Vertrauenswürdigkeit sozial etablierter Praktiken der Überzeugungsbildung und damit auch der „christlich mystischen doxastischen Praxis" argumentiert. Sowohl S. als auch A. kehren damit die Begründungspflicht um: Wenn sich ein gläubiger Mensch auf seine Erfahrungen berufe, um seine religiösen Überzeugungen zu begründen, sei er darin zunächst ohne weitere Begründungen gerechtfertigt. Diese prima-facie-Rechtfertigung könne der Skeptiker nur durch gewichtige Gegengründe in Frage stellen (vgl. 48–55).

Überzeugungen aufgrund von Erfahrungen eine prima-facie-Rechtfertigung zuzusprechen, hält auch H. mit guten Gründen für überzeugend: Erstens sei das Kriterium klassischer Fundamentalisten für nicht weiter begründungsbedürftige Überzeugungen selbstreferentiell inkohärent; d. h., der von Evidentialisten formulierte Grundsatz, wann eine Überzeugung gerechtfertigt sei, erfülle selbst die Anforderungen an eine gerechtfertigte Überzeugung gerade nicht. H. schließt sich darin dem berühmten Argument von Plantinga[1] an (vgl. 53). Zweitens stelle der von S. und A. vertretene „moderate Fundamentalismus" – „Fundamentalismus", weil S. und A. einen Bestand an unmittelbar gerechtfertigten Überzeugungen anerkennen, „moderat", weil sie diese Überzeugungen nicht für irrtumsimmun, sondern bloß für prima facie gerechtfertigt halten – eine grundsätzlich überzeugende Theorie epistemischer Rechtfertigung dar, die unserer tatsächlichen Erkenntnispraxis im Alltag entspreche (vgl. 160, 183).

Angesichts der Frage von Internalismus und Externalismus zieht H. der S.schen Position die stärker externalistische Position von William Alston vor: Während bei S. das Wissen einer Person um die Gründe für ihre Überzeugung zur Rechtfertigung der Überzeugung dazugehöre, sei für A. dieses Wissen weder notwendig noch hinreichend, um in einer Überzeugung gerechtfertigt zu sein. Die epistemische Rechtfertigung einer Überzeugung hängt bei A. allein davon ab, ob der Prozess der Überzeugungsbildung in einem objektiven Sinn zuverlässig ist, d. h. ob er in der Regel zu wahren Überzeugungen führt. Das Wissen des Subjekts spielt dafür keine Rolle, wenn A. an eine internalistische Theorie auch das Zugeständnis macht, dass der Grund einer Überzeugung dem Subjekt prinzipiell zugänglich sein muss. Den stärker internalistischen Zug in S.s Rechtfertigungstheorie, der v. a. im Wissen des Subjekts um die Rechtfertigungskraft seiner Überzeugungen besteht, hält H. für kontraintuitiv, denn in vielen Fällen hätten wir gar keine expliziten Überzeugungen über die Verursachung und Wahrscheinlichkeit unserer Überzeugungen. Erst wenn es zu Widersprüchen komme, würden wir über Begründungen für unsere Überzeugungen nachdenken. Die richtige externalistische Einsicht sieht H. also darin, dass Rechtfertigung nicht mit der Fähigkeit des Subjekts, seine Überzeugung zu begründen, gleichgesetzt werden könne (vgl. 174).

Allerdings, und darin grenzt H. sich von A. ab, sei dieser Externalismus um eine soziale internalistische Perspektive zu ergänzen. Wie H. sich dies vorstellt, deutet er skizzenhaft an: Wesentlich für die Rechtfertigung einer Überzeugung sei nicht nur, ob der Prozess der Überzeugungsbildung *faktisch* zuverlässig sei, sondern auch, ob der mit einer Überzeugung erhobene Geltungsanspruch sozial *anerkannt* werde. H. will „Gerechtfertigtsein" im Anschluss an Wilfrid Sellars[2] und Robert Brandom[3] somit nicht als „natürliche Eigenschaft einer Überzeugung", sondern als „Beziehung zwischen einem Subjekt, einer Überzeugung und einer Gemeinschaft kompetenter Beurteiler von Geltungsansprüchen" (175) verstanden wissen. Die soziale Dimension dieser Rechtfertigungstheorie zeige sich darin, dass nach ihr die Diskursteilnehmer mit ihren Behauptungen Verpflichtungen eingehen, die ihnen von den anderen Diskursteilnehmern zuerkannt oder aberkannt werden können. Wenn etwa jemand leichtfertig eine Behauptung in den Raum stelle, könne ihm die Verpflichtung auf die Wahrheit aberkannt werden. Umgekehrt werde ihm diese Verpflichtung auf die Wahrheit zuerkannt, wenn die Überzeugung zuverlässig gebildet worden sei und die anderen Diskursteilnehmer ihr zustimmen könnten (vgl. 175ff).

H. diskutiert den möglichen Einwand, ob mit einer solchen Theorie Wissen nicht in die Anerkennung von Wissensansprüchen aufgelöst werde. In der Tat ist dies ein schwerwiegender Einwand, da die Anerkennung eines Wissensanspruchs nicht dessen tatsächliche Berechtigung garantiert. Letztlich läuft dieser Einwand auf die Frage hinaus, ob die Wahrheitsfrage konsenstheoretisch beantwortet werden kann. Nach H. vermag Brandoms Ansatz beiden Intuitionen gerecht zu werden: der Intuition, dass Rechtfertigung auf sozialer Anerkennung beruht, und der Intuition, dass Rechtfertigung auf eine Perspektiven-unabhängige Realität als regulative Idee Bezug nimmt. In Brandoms sozialem Konzept von Rechtfertigung werde mit der Vielfalt der Perspektiven der Diskursteilnehmer die damit gegebene Korrektur von Überzeugungen in einem letztlich nicht abschließbaren Prozess der Kritik und Selbstkritik vorausgesetzt. Dieser Prozess der wechselseitigen Überprüfung von Überzeugungen halte die Idee einer Perspektiven-unabhängigen Realität wach und mache Wissen damit nicht allein von Anerkennung abhängig (vgl. 177).

H.s Vorschlag muss im Hinblick auf die Problematik von Internalismus und Externalismus als höchst interessant bewertet werden, deutet er doch den Versuch an, ein realistisches Wahrheitsverständnis mit einer plausiblen Darstellung unserer erkenntnismäßigen Situation konsistent zu vermitteln. In der Tat ist William Alston diese Vermittlung gerade nicht gelungen, wenn er auch auf der einen Seite in „A Realist Conception of Truth" mit einem minimalistisch-korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff ein sehr überzeugendes Wahrheitskonzept entwickelt hat und auf der anderen Seite in „Perceiving God" im Hinblick auf eine Erkenntnistheorie religiöser Erfahrungen pragmatischer argumentiert, als H. dies wahrnimmt.

Die Deutung religiöser, näherhin mystischer Erfahrung als nicht-sinnliche Wahrnehmung Gottes schließlich hält H. für äußerst problematisch, insbes. in der von William Alston vertretenen Form. H. macht in der gegenwärtigen Analytischen Religionsphilosophie zwei Modelle religiöser Erfahrung aus: hermeneutisch-konzeptualistische Theorien auf der einen Seite und perzeptuelle Modelle auf der anderen Seite. Nach ersteren wird eine Erfahrung erst durch die Einordnung in ein religiöses Überzeugungssystem und eine religiöse Praxis zu einer religiösen Erfahrung; entscheidend ist bei diesen Theorien also die Deutung der Erfahrung durch das Subjekt. Nach letzteren werden religiöse Erfahrungen in Analogie zu sinnlichen Wahrnehmungen konstruiert, wobei die Parallele in der Wahrnehmung einer von unseren Begrifflichkeiten unabhängigen Realität gesehen wird, der Unterschied im Wahrnehmungsgehalt: Während wir mit den Sinnen die sinnliche Realität wahrnehmen, sei uns in der mystischen Wahrnehmung die ihrer Natur nach geistige Realität des Göttlichen gegenwärtig (vgl. 158).

Angesichts dieser Alternativen neigt H. dem hermeneutischen Modell von Richard Swinburne zu, der die empiristische Unterscheidung eines „gegebenen" Gehalts und einer nachträglichen begrifflichen Interpretation zurückweist. Erfahrung ist nach H. – und darin folgt er ganz der kantischen Tradition – immer schon durch das Subjekt mitkonstituiert. Sie ist also nicht unabhängig von dessen begrifflicher Kompetenz und dessen kulturellem Hintergrund (vgl. 40ff). Aus eben diesen Gründen muss H. A.s Wahrnehmungsbegriff ablehnen: Gegen konzeptualistische Theorien der Wahrnehmung behauptet A. nämlich, dass es in der Wahrnehmung ein nicht-begriffliches Moment der Erkenntnis von Wirklichkeit gebe. H. zufolge reduziert A. religiöse Erfahrung damit auf einen bloßen Wahrnehmungseindruck und unterliegt dabei dem „Mythos des Gegebenen", also der Idee, dass das in der Wahrnehmung Gegebene von sich aus und vorgängig zu unseren begrifflichen Klassifikationen einen kognitiven Gehalt offenbare (vgl. 168ff).

Abgesehen von der allgemeinen Kritik an A.s Wahrnehmungsbegriff ist H. gegenüber der Rekonstruktion mystischer Erfahrung als nicht-sinnlicher Wahrnehmung Gottes äußerst skeptisch. Wenn A. für mystische Erfahrungen einen spezifischen nicht-sinnlichen phänomenalen Gehalt annehme, müsse man auf diesen Gehalt irgendwie referieren können – wie dies bei sinnlichen Wahrnehmungen ja der Fall sei. Nach A. ist es im Falle mystischer Erfahrungen nun nicht zu erwarten, dass man diese mit basalen phänomenalen Begriffen beschreiben könne. Im Falle der Wahrnehmung eines roten Gegenstands wäre eine solche phänomenale Beschreibung der Ausdruck „erscheint rot". Sehr wohl aber gebe es bei mystischen Erfahrungen die Möglichkeit komparativer Beschreibungen, etwa indem man die Erfahrung göttlicher Zuwendung durch einen Vergleich mit menschlicher Zuwendung beschreibe. Nun bestreitet H., dass sich Erfahrungen von menschlicher Güte mit Erfahrungen der Güte Gottes vergleichen lassen, da ein qualitativer, nicht nur ein quantitativer Unterschied zwischen der sinnlichen und der nicht-sinnlichen Erfahrung bestehe (vgl. 164ff).

Wenn H. mit seinem Einwand Recht hat, dann bricht nach der phänomenalen Beschreibung auch die komparative weg, was letztlich fatal wäre für die Deutung mystischer Erfahrungen als Wahrnehmungen der Gegenwart Gottes und damit fatal für die Begründung religiöser Überzeugungen mit dem Gehalt religiöser Erfahrungen. In der Tat ist dies denn auch H.s Fazit: „Religiöse Erfahrungen bieten somit nicht jenes apologetische Potential, das realistische Religionsphilosophen wie Swinburne und Alston ihr [sic] gerne zuschreiben möchten." (187)

H.s Argumentation bzgl. des Verhältnisses von phänomenalem Eindruck und Begrifflichkeit in der Wahrnehmung muss als recht ausgewogen bezeichnet werden. Nicht zustimmen würde ich ihm in der vollständigen Disqualifizierung des Wahrnehmungsmodells. Erstens ist eine phänomenale Beschreibung keineswegs eine Voraussetzung für eine komparative Beschreibung – die Unterscheidung von phänomenalen und komparativen Beschreibungen ist an sich schon sehr fragwürdig, das Konzept basaler phänomenaler Begriffe wenig überzeugend, wie im Übrigen H. selbst zu bedenken gibt (vgl. 168). Sollte es also keine phänomenalen Beschreibungen im Sinne eines Analogons zum „Rot-Erscheinen" für mystische Erfahrungen geben, hielte ich dies nicht für einen Verlust. Zweitens sehe ich gar keine andere Möglichkeit, religiöse Erfahrungen zu beschreiben, als durch den Bezug auf menschliche, innerweltliche und sinnliche Erfahrungen. Wie sonst sollten wir von Erfahrungen der Gegenwart Gottes sprechen können? Wenn Gottes Güte mit menschlicher Güte grundsätzlich nicht vergleichbar ist, dann bedeutet dies: Es fällt nicht nur die Möglichkeit der Wahrnehmung Gottes, sondern auch die Möglichkeit der

[1] Vgl. Plantinga, Alvin: Reason and Belief in God. In: Ders. / Wolterstorff, Nicholas (Hg.): Faith and Rationality. Reason and Belief in God. – London: Notre Dame 1983, 61.

[2] Sellars, Wilfrid: Empiricism and the Philosophy of Mind. With an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom. – Cambridge (Mass.) / London: Harvard Univ. Pr. 1997.

[3] Brandom, Robert: Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reason. In: Philosophy and Phenomenological Research 55 (1995), 895–908.

Rede von Gott. Freilich, und darin ist H. Recht zu geben, müsste das Wahrnehmungsmodell aus empiristischen Verengungen und bloßer Funktionalisierung für erkenntnistheoretische Zwecke gelöst werden. Mystische Erfahrung müsste m.E. platonisch vom „Auge des Geistes" oder origeneisch von den „sensus spirituales" her verstanden werden.

Zusammenfassung: H.s Studie ist eine sehr fundierte Auseinandersetzung mit den religionsphilosophischen Ansätzen von Richard Swinburne und William P. Alston, die ihre argumentative Stärke aus der Aufdeckung sachlicher Einseitigkeiten nicht nur der im Zentrum stehenden Positionen, sondern der Analytischen Religionsphilosophie überhaupt gewinnt. Wenn H. – auf dem Boden eines theologischen Realismus stehend – revisionistische Theorien von Religion ablehnt, und wenn er mit S. und A. die rigiden Begründungsforderungen des Evidentialismus als unangemessen zurückweist, so vermag er darin absolut zu überzeugen. In seiner Diskussion um Internalismus und Externalismus entgeht er der Gefahr einer einseitigen Festlegung auf eine Position: Er sieht die Stärken beider und entwirft eine spannende Perspektive, wie sie sich vermitteln ließen. Auch H.s Rekonstruktion des Erfahrungsbegriffs ist an keiner Stelle reduktionistisch – überhaupt wäre der Erfahrungsbegriff der kontinentalen Philosophie eine Bereicherung für die Analytische Religionsphilosophie. Dass der Wahrnehmungsbegriff eine zweite Chance verdient, mag am Schluss meiner Ausführungen das Anliegen von S. und A. zumindest zum Teil rehabilitieren.

Münster Margit Wasmaier-Sailer

Egan, Joe: **The Godless Delusion:** Dawkins and the Limits of Human Sight. – Oxford u. a.: Peter Lang 2009. 213 S., pb. € 31,00 ISBN: 978–3–03911–899–1

Mit „The Godless Delusion" legt Joe Egan eine Erwiderung auf das populäre Werk von Richard Dawkins „Der Gotteswahn" vor. Der Vf. attestiert D. einen Wissenschaftsrigorismus, der Religion einseitig negativ bewerte und die eigene Objektivität und Rationalität überschätze. Um dieses Urteil zu begründen, zeigt der Vf. im ersten Hauptteil des Buches die Widersprüchlichkeit, Voraussetzungsgebundenheit und Begrenztheit der Ausführungen von D. auf und setzt dem im zweiten Hauptteil ein positiv verstandenes christliches Weltbild, das von der Liebe Gottes ausgeht, entgegen. Die Kenntnis des „Gotteswahns" wird vorausgesetzt, andere Werke D.s werden nur selten hinzugezogen.

Im ersten Kap. legt der Vf. seine Finger in einige Wunden der Argumentation D.s. So bemängelt er fehlendes Verständnis für die Kontextualität bestimmter Begriffe, das eine Reihe von Missverständnissen produziere, etwa im Umgang mit den Aussagen der ersten Konzilien oder auch der Bibel. Einen zentralen Kategorienfehler sieht der Vf. darin, dass D. Wahrscheinlichkeiten abwägen will, die für oder gegen die Existenz Gottes sprechen. Die Gesetze für Wahrscheinlichkeiten seien jedoch innerweltlich gewonnen, während Gott transzendent sei. Grundsätzlich sei die Transzendenz Gottes von D. nicht realisiert. Dieser Vorwurf findet an vielen Stellen im „Gotteswahn" seine Berechtigung; allerdings sollten Plausibilitätsabwägungen, wie sie das zentrale Anliegen D.s darstellen, durchaus möglich sein. Es wäre daher nötig, den empirisch gewonnenen Argumenten gegen Gott *auch* auf der Ebene der Naturwissenschaften zu begegnen. Den Vorwurf D.s, Religionen würden nur aktuelle Wissenslücken ausnutzen, kontert der Vf. damit, dass es zumindest eine Lücke gebe, die D.s naturwissenschaftliche Denkweise nicht schließen könne: das Problem des moralischen Übels. Dieser Hinweis dürfte berechtigt sein, jedoch müsste sich der Vf. stärker der naturalistischen Argumentation stellen, mit der D. diese Lücke geschlossen sieht. Weiterhin bemängelt der Vf. völlig zu Recht die extrem einseitige Sichtweise D.s, der auf Seiten der Religion fast ausschließlich Negatives findet, auf Seiten der rational-naturwissenschaftlichen Weltsicht überwiegend Positives.

Im zweiten Kap. erläutert der Vf., dass die von D. vorgenommene Gegenüberstellung von Religion und Naturwissenschaft nicht funktioniert, indem er auf weltanschauliche Voraussetzungen D.s hinweist. Das gelingt leicht, da D. selbst Glaubensaussagen formuliert. An dieser Stelle wäre es jedoch hilfreich, wenn der Vf. nicht bei diesem Befund stehengeblieben wäre, sondern dem Grundanliegen (und grundlegenden Missverständnis) D.s nachgegangen wäre. Dieses dürfte nämlich weniger in einer Abwehr von Glaubensaussagen an sich liegen, sondern eher von irrationalem Fundamentalismus. Mit dieser Klarstellung dürften die Aussagen von D. deutlich einfacher einzusortieren sein, und gleichzeitig könnte das Missverständnis, das zugrunde liegt, wenn D. auch die Theologie als irrational bezeichnet und ihr damit den Charakter einer Wissenschaft abspricht, klarer zutage treten. Der Vf. beschreibt im Weiteren die Grundlage für D.s antireligiöse Haltung zu Recht in einer materialistisch-reduktionistischen Grundeinstellung und dem entsprechenden Menschenbild. Gegen diese argumentiert er allerdings nur kurz.

Entsprechend legt der Vf. im dritten Kap. Wert darauf, dass das reduktionistische Denken D.s dem Menschen und der Welt nicht gerecht werde, insbes. da es Bedeutung, Bewusstsein und Subjektivität nicht erklären könne. Er plädiert daher für einen ganzheitlichen Ansatz, der die Entstehung von neuen, nicht-materialistischen Entitäten berücksichtigt. Wenn eine allumfassende physikalische Erklärung gesucht wird, sieht der Vf. einen – ethisch verwerflichen – Totalitarismus vorliegen. Dieser Vorwurf klingt zunächst plausibel, sollte jedoch unter einer exakteren Reflexion dessen erhoben werden, was unter der allumfassenden Erklärung verstanden wird und ob D. diese wirklich anstrebt. Auch der Vorwurf, dass der reduktive Materialismus selbstwidersprüchlich sei, wird in der Philosophie nicht immer geteilt und hätte daher eine umfangreichere Begründung verdient.

In der zweiten Hälfte des Buches stellt der Vf. der bisherigen Darstellung der Schwächen in D.s Denken unvermittelt das christliche Weltbild entgegen. Im vierten Kap. beginnt er mit einer komprimierten Darstellung des Schöpfungsgedankens als eines kontinuierlichen, dynamischen Prozesses, der Raum für die Antwort und Freiheit des Geschöpfes lasse, und greift dazu den klassischen Ansatz von einer Erst- und Zweitursächlichkeit Gottes auf. Der theologisch anregenden und hilfreichen Darstellung folgt leider keine Gegenüberstellung mit dem reduktionistischen Denken; auch stehen die theologischen Aussagen losgelöst von den naturwissenschaftlichen Herausforderungen, die sich bei Aussagen über das Wirken Gottes zwangsläufig ergeben. So unterbleibt der für eine Antwort auf D. unerlässliche Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Der Vf. unterläuft so den von ihm formulierten Anspruch, dass Naturwissenschaften und Theologie voneinander lernen können und müssen.

Im fünften Kap. expliziert der Vf. theologisch hochwertig Aspekte der Christologie, der Gnadenlehre und der menschlichen Freiheit. Er gesteht D. zu, mit einigen Kritikpunkten reale Missstände zu benennen; diese entstünden jedoch nicht durch Glauben an sich, sondern durch eine Abkehr des Menschen von Gott zu Götzen – die Frage sei nicht, ob jemand glaube, sondern woran.

Im abschließenden sechsten Kap. fokussiert der Vf. die christliche Schöpfungs- und Inkarnationsvorstellung auf die Liebe Gottes, die mit der menschlichen Willensfreiheit ein Wagnis eingegangen sei. Er stellt dem Gottesverständnis D.s, das einen dann und wann eingreifenden übernatürlichen Akteur impliziere, das Kreuzesgeschehen und Gottes Mitleid entgegen. Mit diesem Gedanken versucht er auch eine Antwort auf die Theodizee-Frage, indem er Gott als an Orten des Leidens anwesend beschreibt. Dies sei nur erklärbar, wenn Gott als Liebe verstanden werde.

Der Vf. zeigt im ersten Teil des Buches eine Reihe von Schwächen, Inkonsistenzen und Missverständnissen auf, die D.s „Gotteswahn" und der darin vorgenommenen Bewertung der Religionen zugrunde liegen. Auch die theologischen Ausführungen im zweiten Teil sind gelungen. Allerdings werden nicht die berechtigten Anfragen D.s, die auch nach Meinung des Vf.s existieren, herausgelöst und bearbeitet. Dazu wäre eine zunächst neutrale Darstellung und naturwissenschaftliche Diskussion der Thesen D.s nötig, die etwa auch die Konzepte von Memen oder des „egoistischen" Gens umfassen könnte. Der eigentliche Dialog zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie unterbleibt so. Hilfreich wären auch die weitergehende Aufnahme anderer Literatur von D. und eine systematischere Aufnahme der bereits erfolgten theologischen Repliken auf den „Gotteswahn". „The Godless Delusion" nennt zwar einige berechtigte Kritikpunkte und hilfreiche Hinweise, stellt jedoch keine erschöpfende Antwort auf die von D. formulierte Herausforderung dar.

Eichstätt Patrick Becker

Dogmatik

Pospíšil, Ctirad Václav: **Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie.** (*Wie im Himmel, so auch auf der Erde: Entwurf einer trinitarischen Theologie*). – Praha / Kostelní Vydří : Krystal OP / Karmelitánské nakladatelství 2007. 590 S., brosch. KČ 429,00 ISBN: 978–80–85929–99–7/978–80–7195–123–0

Originelle komplexe Werke zur Dreifaltigkeit sind in den letzten zehn Jahren in der tschechischen Theologie schwer zu finden. Deswegen ist das sehr ausführliche und „konsequent dreifach gegliederte" Werk von C. V. Pospíšil, „Wie im Himmel, so auch auf der Erde", außerordentlich zu begrüßen.

Zu den besonders interessanten Passagen zählen die Darlegungen seines Zugangs zum trinitarischen Mysterium. Ähnlich wie Gabriel Marcel lehnt der Autor die Behauptung einer Unzugänglichkeit des Mysteriums für die menschliche Vernunft ab: Die Begrenzung der Reflexion auf die Rationalität der Einzigkeit Gottes sei Ausdruck intellektueller Bequemlichkeit.

Den Schlüsselbegriff der trinitarischen Interpretation sieht P. im Ausdruck „Person". In einer ausführlichen Analyse dieses Begriffs weist er auf zwei wesentliche Elemente der Person hin, einerseits auf ihre Substanzialität (das In-sich-sein) und andererseits auf ihre Relationalität (das In-Beziehung-sein). Eine wichtige Rolle spielt die eigene Erfahrung, die uns erkennen lässt, dass die Person eine höhere Stufe des Seins einnimmt als ein Ding, und ferner die Erfahrung, dass wir trotz unserer Veränderungsfähigkeit eine je eigene Identität besitzen. Identität entdeckt man aber nicht nur aufgrund des eigenen Denkens, sondern auch aufgrund des Angenommenseins durch einen Anderen. Diese Aspekte der menschlichen Person – als Gottes eigenes Abbild – finden sich auch bei Gott. Zur Gottes-Erkenntnis kommt man durch das Bewusstwerden, dass Gott mehr ist als ein Ding, wenn Er eine wirkliche Person ist: Gott kann keine ewige Einsamkeit sein. Er muss innerlich eine Relationalität (eine Bezogenheit) sein.

Wenn man den Begriff eines persönlichen Gottes vertieft bedenkt, kommt man schnell zu der bei vielen Christen anzutreffenden, aber ungerechtfertigten Meinung, dass die Idee des strikten Monotheismus mit der menschlichen Vernunft leichter zu begreifen sei, während die Dreifaltigkeit ein schwer fassbares Mysterium darstelle. Wenn Christen dieses Verständnis in den interreligiösen Dialog mit dem Islam oder dem Judentum mitnehmen, vertreten sie oft einen defensiven Standpunkt. P. lehnt eine solche defensive Position ab. Dagegen erhebt er den Einwand, wie ein strikter Monotheismus seinerseits die Vollkommenheit Gottes als eine ewige Einsamkeit rechtfertigen könne. Wenn Gott eine ewige Einsamkeit wäre, wäre er ein ewiger Monolog und hätte sich im Verhältnis zur Schöpfung eine neue Qualität, die Relationalität (das Bezogensein), hinzugefügt. Somit wäre er von der Schöpfung abhängig. Bereits im vorchristlichen Judentum findet man zwei wichtige Hinweise, einerseits das Verständnis von der Relationalität Gottes nach außen und andererseits das Verständnis der echten Transzendenz Gottes. Die Transzendenz Gottes stellt zudem eine Quelle der menschlichen Freiheit dar. Der Mensch ist ein Geschöpf und deswegen bis zu einem bestimmten Maß eine Kreatur Gottes, aber er ist auch nach Gottes

Bild geschaffen und deshalb Träger der Unabhängigkeit Gottes von der Schöpfung und auch der Relationalität (der Bezogenheit) Gottes auf die Schöpfung.

An diese Überlegungen knüpft der Autor eine Reflexion zur Bedeutung des trinitarischen Geheimnisses für das tägliche Leben an. Diesbezüglich erinnert er an die Kritik Karl Rahners, dass die westliche Theologie aus der Dreifaltigkeitslehre in der Regel keine praktischen Auswirkungen ableite. P. greift diese Kritik konstruktiv auf und warnt vor einer Trennung von Dogmatischer Theologie und Moraltheologie. Man kann die Gott-Christus-Erkenntnis und die Gott-Christus-Nachfolge nicht voneinander trennen. Andernfalls droht der Dogmatik die Gefahr einer abstrakten Theoretisierung und einer dogmatischen Verrechtlichung und der Moraltheologie eine Begrenzung auf ein bloßes „man sollte" oder „man muss", ohne die tiefere Begründung eines „warum eigentlich" in den Blick zu nehmen. Mit Bezug auf das Kirchenamt weist der Vf. auf 1 Kor 12,4–6 hin: „Es sind verschiedene Gaben; aber es ist ‚ein' Geist. Und es sind verschiedene Ämter; aber es ist ‚ein' Herr. Und es sind verschiedene Kräfte; aber es ist ‚ein' Gott, der da wirkt alles in allen." Aufgrund dieses Textes kann man rückschließen, so die Meinung des Vf.s, wie das trinitarische Geheimnis in der urchristlichen Gemeinde begriffen wurde. Die hierarchische Ausprägung des Dienstes wurde mit dem christologischen Verständnis der Kirche verbunden, weil sich die Kirche von Christus als dem Haupt der gesamten Gemeinschaft ableitet. Dagegen entspricht dem Hl. Geist die charismatische Seite der ganzen Kirchengemeinschaft. Sodann findet alles seinen Ursprung im Vater, der alles in allen wirkt. Von daher ist klar, dass die oft vorgetragene Kontraposition von Amt und Charisma keineswegs absolut ist. Eine einseitige Ausrichtung auf die Christologie und eine Hintansetzung der Pneumatologie führt zum Ungleichgewicht zwischen Charismen und einer „christomonistischen" Ekklesiologie, was seinerseits zu einer „Hierarchologie" führt. Umgekehrt führt eine Überordnung des pneumatologischen Moments zu einer Art Pneumatomonismus. Nur eine dreifaltig inspirierte Ekklesiologie stellt eine Barriere gegen ähnliche Extreme dar.

P.s Buch ist in einer gut lesbaren Sprache geschrieben, und obwohl es ziemlich umfangreich ist, leidet es nicht an überzogenen Redundanzen. Es ist ein Werk, dessen Übersetzung ins Deutsche sich lohnen würde. Das Thema Trinität greift in alle systematisch-theologischen Disziplinen ein. Man kann es nicht von der Moraltheologie und der spirituellen Theologie trennen. Es geht um ein aktuelles Thema der Gegenwart, das in der tausendjährigen Geschichte einer stürmischen Entwicklung des Trinitätsverständnisses steht. Der Vf. untersucht das Geheimnis der göttlichen Personen, deren Geschichte sich gleichzeitig schließt und öffnet. Das Buch kehrt daher am Ende „auf den Boden" zurück. Die Themen über Gott sind unerschöpflich, doch der Theologe muss über diese Themen Rechenschaft ablegen. Man kann über Gott den Vater, den Sohn und den Hl. Geist keine ein für alle Mal endgültige Aussage machen, sowie dies auch über keine menschliche Person möglich ist. Wenngleich aus diesem Grund das vorliegende Buch „symbolisch" ohne Schluss ist, bin ich – in Ehrfurcht vor dem persönlichen Sein, das immer mehr ist als eine Sache – der Meinung, dass der Leser auf allen Seiten bereichert und zu der Erkenntnis geführt wird, dass er in dem Moment, wenn er dieses Buch schließt, zugleich ein anderes öffnen wird.

Prag Jiří Vogel

Gasecki, Krzysztof: **Das Profil des Geistes in den Sakramenten**. Pneumatologische Grundlagen der Sakramentenlehre. Darstellung und Reflexionen ausgewählter katholischer Entwürfe. – Münster: Aschendorff 2009. (XXVIII) 492 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 66), kt € 61,00 ISBN: 978–3–402–11366–0

Das Buch des polnischen Theologen Krzysztof Gasecki ist die Veröffentlichung seiner Diss., mit der er an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster promovierte. Ungeachtet dessen, dass der Vf. im Titel eine direkte Auseinandersetzung mit der Pneumatologie im Rahmen der katholischen Sakramentenlehre ankündigt, erstreckt sich sein Interesse auf weitere Themen, welche dem zu behandelnden Problemfeld einen merklich breiteren dogmatischen Kontext verleihen. Aus der pneumatologischen Profilierung der Sakramente will G. Konsequenzen für ihre ekklesiologischen, trinitarischen und eschatologischen Dimensionen ziehen und diese als unentbehrliche Bestandteile eines modernen, dem nachvatikanischen ‚theologischen Paradigmenwechsel' entsprechenden Sakramentendiskurses behaupten. Dabei sollen die universal-kosmische und die auf der relationalen Ontologie basierende dialogal-personalistische Ausrichtung in der Dynamik des sakramentalen Ereignisses aufgezeigt werden (xxvi). Geleitet wird die gesamte Untersuchung von dem bekannten, sowohl von außen (Nissiotis, Lossky) als auch von innen (Lies, Freitag) geäußerten Vorwurf des Christomonismus „der durch ‚Geistvergessenheit' und ‚Trinitätsvergessenheit' etikettierten westlichen Theologie", mit dem Zweck, die Grenzen für eine noch nie geleistete „ausdrücklich trinitarische Sakramententheologie" zu markieren (xxi). Zu dieser methodologischen Voraussetzung sei gleichwohl angemerkt, dass die westliche Theologie auf dem Gebiet der Pneumatologie und Trinitätslehre inzwischen viele wesentliche Fortschritte gemacht hat und die angedeutete Etikettierung heute kaum noch zu treffen vermag.

Bei einem solch breiten Reflexionsspektrum eine klare systematische Linie zu behalten, ist sicherlich keine leichte, aber doch eine unumgängliche Aufgabe. Leider gelingt dem Vf. die zu wünschende Balance nicht durchgängig. So kommt es hier und da zu (nicht selten sehr) ausführlichen Besprechungen der Ekklesiologie oder zu Übersichten über pneumatologische Aspekte der orthodoxen bzw. reformatorischen Dogmatik und der in einem bilateralen Dialog zwischen diesen theologischen Traditionen herausgestellten Differenz beider (und dies überraschenderweise im Kap. über das *römisch-katholische* Sakramentsverständnis! 72–93), die allerdings nicht immer das eigentliche Ziel der Studie betreffen. Zwar ist es völlig unbestritten, dass man nach der ekklesiologischen Wende im 20. Jh. und nach der Entdeckung der Ursakramentalität der Kirche, v. a. durch O. Semmelroth (der im Buch nicht erwähnt wird) und K. Rahner, von Sakramenten nur im Kontext der Ekklesiologie reden kann. G. versteht und demonstriert dies durchaus deutlich. Aber oft wirken Einzeldarstellungen abgekapselt, sodass die inneren Verbindungen zwischen der Ekklesiologie bzw. Pneumatologie und der Sakramentenlehre nicht profiliert zum Vorschein kommen.

Der Vertiefung der Darstellung dient hingegen auf gelungene Weise die Tatsache, dass G. die angedeuteten Untersuchungsfelder stets im ökumenischen Fokus hält. Und was die Methodologie angeht, sympathisiert der Vf. offenkundig mit einem komplementären ‚westlich-östlichen Ansatz' als einem bereits von *R. Hotz* einmal angeregten ‚Wechselspiel zwischen Ost und West' (71). Diese Sympathie zeigt sich in erster Linie daran, dass die zwei von G. als zentral angesehenen und eingehend präsentierten Entwürfe – der von *Wacław Hryniewicz* und der von *Lothar Lies* – von denjenigen katholischen Theologen stammen, die in ihrem Theologisieren die reformatorische und besonders die ostkirchliche Denk- und Redeweise zu schätzen, ja fruchtbar einzubeziehen wissen. Dieser als ‚Prinzip der Komplementarität' formulierte Ansatz erscheint bedeutungsvoll für die christliche Ökumene.

Dem Hauptteil des Buches (Kap. 2) wird neben einer das Vorhaben skizzierenden Hinführung ein Kap. über die westliche Theologie (6–11) vorangestellt, welches deren historische Etappen umreißt und diese bzgl. ihrer pneumatologischen Sensibilität untersucht. Bereits in der augustinischen Lösung des Donatistenstreits sieht G. den Anfangspunkt der Geistvergessenheit und die Auskristallisierung eines christomonistischen Ansatzes der Sakramentenlehre. Denn „das Wesen und Wirken der Sakramente hat Augustinus auf Christus als Spender der Sakramente konzentriert" (6). Das Profil des Geistes mit seinem eigenständigen Wirken ging aber dadurch verloren. Die weitere Entwicklung vertiefte diese Tendenz, kulminierte in der Scholastik und verfestigte sich sowohl in der zu streng an der historisch-kritischen Bibelauslegung orientierten Sakramentenlehre der Reformatoren als auch in der auf kirchenrechtliche und ethische Minimalbedingungen begrenzten Sicht der Sakramente im Tridentinum. Bei dieser Nachzeichnung eines konsequent zunehmenden Christomonismus stellt sich die Frage, ob bei den Schriftstellern des christlichen Westens die pneumatologische Denkweise überhaupt aktuell war. Da G. weder die voraugustinische theologische Situation noch die vom Mainstream abweichenden theologischen Strömungen darstellt, bleibt dem Leser nur zu raten, welche geistfreundlichen Traditionslinien seit Augustinus in den Schatten gerieten oder gar abbrachen.

Mehr Aufmerksamkeit des Vf.s verdienen die Erneuerungsversuche im 20. Jh., die im Gegensatz zum Wesensdenken der Neoscholastik in je unterschiedlichem Grad für die Pneumatologisierung des liturgischen und sakramentalen Lebens der Kirche und schließlich für den „pneumatologisch-trinitarischen Paradigmenwechsel" des 2. Vatikanums sorgten. Im Vergleich zu den Ansätzen von *Balthasar*, *Congar* und *Mühlen* werden in dieser Bewegung die Entwürfe von *Casel*, *Schillebeeckx* und *Rahner* aufgrund ihrer Christozentrik bzw. starken inkarnatorisch-katabatischen Dimension – „rein von Christus her" (23) – als mangelhaft charakterisiert. Mag Letzteres für Rahner und Casel zutreffen, so wenig ist diese Aussage jedoch gegenüber Schillebeeckx berechtigt. Denn obwohl sich bei ihm keine explizit trinitarische Sakramententheologie vorfindet, ist sein Sakramentsmodell immerhin im Trinitätsmysterium verankert: Christus wird zur Offenbarung des dreieinen Gottes; in seiner menschlichen Hingabe ist er „der höchste Kult an den Vater"[1], wird zum Geistsender und somit zur Grundlage jedes christlichen Kultmysteriums. Demnach birgt nach Schillebeeckx die christologische Struktur der sakramentalen Gnade immer schon eine personale Begegnung mit der Trinität. „Denn in den Sakramenten werden wir in das ewige Passah- und Pfingstmysterium des Kyrios aufgenommen, in dem die drei Personen in ihrer Einheit und Verschiedenheit aktiv auftreten."[2] Auch der epikletische und noch mehr der dialogische Charakter der Sakramente, den der Vf. Schillebeeckx abspricht (25), wurde bereits in dessen vorkonziliarem Werk klar erarbeitet.

Als unbestrittenes Verdienst G.s darf die ausführliche Präsentation des theologischen Werkes des Polen *Wacław Hryniewicz* gelten (111–280), dessen wichtigste Themen dadurch faktisch zum ersten Mal der deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht werden. Diese Themen, die durch das Prisma einer souveränen Wirkung des Geistes betrachtet werden, sind primär die Kirche und ihr ganzheitliches Leben mit der Feier der Eucharistie als mysterialer Mitte. Aus der österlich-pentekostalen Wurzel entfaltet die Kirche ihr dynamisches Wesen von der *communio peccatorum* über die kenotische Erfahrung des Kreuzes zur *communio sanctorum* im Reich des himmlischen Vaters. Damit sucht Hryniewicz nicht nur die pneumatische und eschatologische Dimensionierung der Ekklesiologie, sondern auch die meist vernachlässigte Sündhaftigkeit der Kirche zu thematisieren. Der personale Geist Gottes wird einerseits als Mitwirkender im Akt der Erlösung („pneumatologische Inklusion" in der Christologie), andererseits als Inspirator menschlicher Freiheit verstanden, der den Menschen zur Mitwirkung an der sakramentalen Aktualisierung des Pascha-Mysteriums in Wort und Tat befähigt (130, 134f). Aus eben diesen Gründen bekommen die Sakramente einen epikletischen und personal-relationalen Charakter sowie eine trinitarisch-dialogische Basisstruktur. Außerdem gehört

[1] Schillebeeckx, Edward: Christus, Sakrament der Gottbegegnung, Mainz ²1965, 39.
[2] Ebd., 184.

zu den Hauptcharakteristika des Sakraments die Funktion der charismatischen Verwandlung der menschlichen Existenz in einem lebensgebundenen Prozess. Resümierend sieht G. im Kern des Ansatzes Hryniewicz' die Theologie der Mysteriengegenwart (279), deren fruchtbarste Ideen (im Gegensatz zu Casel) prinzipiell pneumatologisch erläutert werden.

Bei der Analyse des Entwurfs Lothar Lies' (280–360) erweisen sich für G. die trinitarische Optik und die personale Aktivität des Menschen im sakramentalen Ereignis, die von seiner existenziellen Grundbefindlichkeit als ‚Leib in Person' ausgeht und der epikletisch-eulogischen wie anamnetischen Liturgiestruktur entspricht, als besonders attraktiv. Die Sakramente als Realsymbole der Heilsökonomie sollen zur personalen Begegnung werden, die nach dem perichoretischen Urbild der Dreieinigkeit darauf zielt, eine andere Person in sich unvermischt und ungetrennt aufzunehmen (356). Das sucht Lies einsichtig zu machen, indem er die Personalität des Geistes, seine Sendung und sakramentale Verbindungsrolle deutlich profiliert. In einem dreifachen Durchgang durch alle Sakramente zwecks Erweises ihrer christologischen, epikletischen und ekklesiologischen Aspekte folgt G. direkt Lies' Kompositionslogik. Bei dieser ausgiebigen Referierung der behandelten Texte vermisst man jedoch eine kritische Auseinandersetzung mit dem personalistischen Nerv des Konzepts Lies', d. h. mit der Frage, ob die ungeschaffene Trinität bzw. trinitarische Perichorese überhaupt als Paradigma der personal-sakramentalen Begegnung fungieren kann und ob folglich der explizierte absolute Heilssinn der Sakramente – „Person-Werden und Person-Sein in der dreipersonalen Wirklichkeit Gottes" (280f) – dem biblischen und dogmatischen Gottes- und Menschenbild und somit der christlichen Eschatologie entspricht. Eine solche Anfrage wäre umso angemessener, weil G. letztendlich die Position Lies' favorisiert (463f).

Dieses Kap. beschließen die unproportional knappen Darstellungen der Entwürfe von *Jean Corbon* (361–362) und *Edward J. Kilmartin* (362–365) in Form eines „Exkurs[es] zu ausgewählten fremdsprachigen Werken". Letzteres wirkt ziemlich inkonsequent, nachdem im Rahmen desselben Kap.s die genauso fremdsprachige Theologie von *Hryniewicz* vorgestellt wurde.

Im 3. Kap. (368–393) arbeitet G. die pneumatologische Dimension einiger Lehrbücher zur Sakramentenlehre heraus (*Th. Schneider, H. Vorgrimler, H. O. Meuffels*), um auch anhand ihrer Spezifika im nächsten Schritt systematische Schlüsse zu ziehen und weiterführende Fragen zu stellen. Hier werden die einende, die anabatische und die mediale Funktion der Geistwirkung angesprochen. Das Kap. 4 (394–451) synthetisiert das personale Profil des Geistes im Sakrament in drei pneumatologischen Grundsignaturen: Der Geist als bewegender Ursprung (stiftende und dynamisierende Funktion), als Medium (personal-kommunikative, vermittelnde Funktion) und als Begleiter zum sakramentalen Endziel (eschatologisch-vollendende, vergöttlichende Funktion). Im Epilog (453–464) werden zuerst thesenartig die wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst, es folgt ein Ausblick auf manche aktuelle theologische Fragen und ökumenische Probleme im Licht der ‚pneumatologischen Flexibilität'.

G.s Buch verfolgt als Hauptziel eine Sensibilisierung der Pneumatologie im ekklesiologischen und sakramententheologischen Bereich, die den ‚Primat der je einmaligen Person' und ihre Teilnahme am Sakrament ermöglichen sollte. Leider kommt es kaum zu einer klärenden Konkretisierung der sakramentalen Aktivität des Menschen. Das wäre vermeidbar gewesen, hätte G. neben der trinitarischen Pneumatologie der pneumatologischen Christologie mehr Aufmerksamkeit gewidmet, um damit das perichoretische Wirken der Menschheit Jesu zu akzentuieren und es als paradigmatisch für das Sakrament zu thematisieren.

Was das ‚pneumatologisch-trinitarische' Verständnis der Sakramente angeht, für das der Vf. plädiert, warnt er sowohl vor einer zu weit gehenden Gebundenheit der Pneumatologie an das Werk Christi, die der Person des Geistes kein selbstständiges Profil gewährt, als auch vor der extremen Emanzipierung der Geistwirkung, sodass zwei parallele Ökonomien – die des Sohnes und die des Geistes – entstehen, wie es aufgrund der Lehre von der Monarchie des Vaters in der orthodoxen Theologie der Fall sei (47). Dass dieser Vorwurf den Grundzug orthodoxen Denkens nicht trifft, beweist G. selbst, wenn er bei der Darstellung der orthodoxen Pneumatologie eine tiefe Verschränkung des Werkes des Sohnes mit dem des Geistes unterstreicht (74f). Merkwürdig erscheint aber die Tatsache, dass die für diesen Kontext höchst relevante Problematik des Filioque (auch im Hinblick auf die Geistvergessenheit) gar nicht diskutiert wird, was innerhalb eines katholisch-theologischen pneumatologischen Diskurses eher zu erwarten wäre.

Last but not least sei bemerkt, dass die formell-editorische Seite des Buches sorgfältiger hätte gestaltet werden dürfen. Das betrifft v. a. die Wiedergabe der griechischen Fragmente, die meist transliteriert, vereinzelt aber auch in der ursprünglichen Schrift (73) oder stark geschädigt (107) gedruckt sind. Unverständlich erscheint auch, dass ein Kap. aus dem Buch J. Freitags durchgängig als ein einzelnes Werk zitiert und die 1959 auf Niederländisch publizierte Schrift Schillebeeckx' „Christus sacrament van de Godsontmoeting" mit dem französischen Titel und dem Erscheinungsjahr 1957 angegeben wird (280).

Moskau Evgenij Pilipenko

Hafner, Johann Evangelist: **Angelologie**. – Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh 2010. 251 S. (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie, 9), kt € 34,90 ISBN: 978-3-506-76738-7

Engel dienen dem „Transzendenzschutz", so lautet die zunächst spröde klingende Auskunft des Potsdamer Theologen und Religionswissenschaftlers. Die Rede von den Engeln erfüllt die Funktion, zwischen hoher Transzendenz – Gott/das Übernatürliche – und niedriger Transzendenz – das Numinose, Außergewöhnliche, Unvertraute – unterscheiden zu können. „Die Engel bilden einen Cordon um Gott und fungieren dabei als Puffer." (21) Sie schützen davor, Gott mit jeder religiösen Erfahrung in Zusammenhang zu bringen, ihn zu oft und zu beliebig anzurufen. „Insofern enthält die Rede von den Engeln eine Art religionsinterne Religionskritik." (ebd.) Die Angelologie ist in der Unterscheidung von Gott und dem Himmel angesiedelt. Sie bewahrt vor der Verwechslung zwischen Gott und dem Himmlischen. Und sofort fällt jede Sprödigkeit von dem hier vorgelegten Ansatz ab. Angesichts einer rund um das Christentum aufblühenden, ja auswuchernden Engelreligion – in Deutschland glauben mehr Menschen an Engel als an Gott! – ist es vordringlich, die theologischen Traditionen heranzuziehen, die diese Unterscheidung bearbeitet haben. J. E. Hafner kann zeigen, dass sie bei allen früheren Formen der Engellehre die Leitunterscheidung gewesen ist. Und ins Unrecht gesetzt ist die neuere Theologie, die der Angelologie in ihren dogmatischen Lehrbüchern einen immer geringeren, zuletzt nur noch marginalen Platz eingeräumt hat. Dabei mag die Angst eine Rolle gespielt haben, mit dem Engelthema in die Nähe von Irrationalismus und Esoterik zu geraten. Wie kann man der aufgeklärten Vernunft die Engel plausibel machen? Sind sie nicht eher Metaphern für Tugenden und zwischenmenschliche Erfahrungen, oder symbolischer Ausdruck für Gottes Nähe, oder einfach religionsgeschichtliche Restbestände, die entsorgt werden müssen? Bei H. wird die spezifisch religiöse Rationalität der Rede von den Engeln deutlich. Schon in seiner Habil.schrift über die „Selbstdefinition des Christentums" (2003) hatte er sich als ein Theologe erwiesen, der mit der Systemtheorie wirklich arbeiten kann. Wie fruchtbar dieser Ansatz ist, beweist er nun in seiner Engellehre. Mit der Systemtheorie braucht nicht gefragt zu werden: Gibt es Engel? oder: Welche Erfahrungen haben Menschen mit den Engeln gemacht?, sondern: Auf welche Probleme reagiert ein religiöses System und wie löst es sie, wenn es die Engel als eine mittlere Ebene zwischen Gott und den Menschen einbezieht? H. gelingt es, mit seinen den ganzen Verlauf der Darlegungen begleitenden „systemtheoretischen Deutungen" auch versunkene Artikulationen der Angelologie auf dem Komplexitätsniveau heutiger Gesellschaften zu aktualisieren. Mit diesem Buch ist die Engellehre in den Brennpunkten des gegenwärtigen religiösen Diskurses angelangt.

Der Weg der Darstellung geht von der Gegenwart zurück in die Bibel. Die gängige religionswissenschaftliche Bestimmung der Engel als „Zwischenwesen", als Komplement des Monotheismus sozusagen, deutet auf die theologische Notwendigkeit, Gott von den Göttern zu unterscheiden und zugleich in Beziehung zu setzen. – Die Engelliteratur der Gegenwart zeigt im christlichen Bereich einen Zug ins bloß Metaphorische und Psychologische (Anselm Grün; Kinderbücher), während außerchristlich die religiöse Himmelswahrnehmung im Zuge der neuen Engelreligion mächtig Auftrieb hat. – Bei der Analyse der dogmatischen Engellehren überzeugt H. mit seiner Fähigkeit, auch entlegene Definitionen auf Grundprobleme der Theologie zurückzuführen und ganz neu zu erschließen. – Als moderne Ansätze der Engellehre werden die des Rez. (Engel als Eigendynamik sozialer Systeme) sowie von Karl Rahner (Engel als Ordnungskategorie) und Karl Barth (Engel als Zeugen Gottes) ausführlich vorgestellt. Während mein Ansatz, dessen Wiedergabe inklusive Kritik durch H. ich unbedingt treffend finde, die Rede von Mächten und Gewalten auf die Machtverhältnisse der nach Funktionssystemen organisierten Gesellschaft zu beziehen sucht, offenbart sich bei Rahner die Verlegenheit der anthropologisch gewendeten Theologie, den Engeln eine eigene Wirklichkeit zuzuerkennen. Barth ist es zu verdanken, mit seiner biblisch fundierten Angelologie die anthropozentrische Engführung in der Theologie aufgebrochen zu haben. – Für die Neuzeit werden Schelling und Swedenborg angeführt; H.s Kritik an Letzterem möchte ich mich nicht ganz anschließen, da Swedenborg nicht von den himmlischen Engeln spricht (sondern von Gesellschaften gemäß oder wider Gottes Gesetz) und ihm insofern nicht „Verflachung der Niedrigtranszendenz" (103) vorgeworfen werden muss. – Über die Reformation („Zurückschneiden der katholischen Auswüchse") geht es zum angelologischen „Standardmodell" des MA, das bis heute seine Wirkung entfaltet. Aus den luziden Ausführungen, denen in der gesamten neueren Theologie nichts an die Seite zu stellen ist, möchte ich die Passage über die Sünde der Engel hervorheben. Seit Augustinus war der Theologie dieses Problem aufgegeben: Wie konnten sich die Engel, die gut erschaffen waren, in der Erhabenheit ihres Wissens gegen Gott entscheiden? Unter den Motiven, die über 1000 Jahre hinweg immer wieder erörtert wurden (Lust, Nachlässigkeit, Maßlosigkeit, Stolz, Hochmut und Neid), verdient der von Origenes stammende Gedanke, die Engel hätten aus Nachlässigkeit gesündigt, heute besondere Aufmerksamkeit. Nicht um einen Aufstand gegen Gott zu begehen, sondern aufgrund „einer Art bequemer Heilssicherheit entfernten sich einige [Engel] von der göttlichen Quelle" (137). Dies kann man als eine „Routinisierung der Liebe bezeichnen, durch welche die Geschöpfe in eine selbstverschuldete, aber nicht gewollte Trägheit geraten" (ebd.). H.: „Vielleicht ist dieses Motiv für heutige Zeitgenossen am plausibelsten", die nicht aus kämpferischem Atheismus, sondern aus „lächelnde[m] Indifferentismus" zum Feind des Glaubens werden. – Für die Spätantike kann H. auf die gründlichen Forschungen zurückgreifen, die er schon für die Habil.schrift angestellt hatte. Die Abschnitte zu Ps.-Dionysius, Origenes und Irenäus sind deswegen besonders ergiebig. Bzgl. Ps.-Dionysius wird der jüngst von G. Agamben geäußerten Kritik (Die Beamten des Himmels, 2007) nicht eigentlich entgegengetreten, es wird aber deutlich, dass der Kern des dionysischen Hierarchiemodells eine Kommunikations- und Offenbarungstheorie ist, die der apokryphe Autor in durchaus anti-neuplatonischem Sinn entwickelte. – Neues Licht fällt auf die frühchristliche Engelchristologie (Christus als Engel, so z. B. Justin). Die Offenbarungs- und Vermittlerfunktion der Engel deckt sich so sehr mit der Aufgabe Christi, dass die bemühten Aufstellungen des Hebr mit dem Ziel, die

Unterordnung der Engel unter Christus zu zeigen, in ihrer Berechtigung und Problematik einsichtig werden. – Die Darstellung zu den Engeln im NT setzt mit einer Analyse des Verkündigungsbildes von Fra Angelico ein; hier wie noch öfter greift H. auf Bildmotive der Kunst- und Frömmigkeitsgeschichte zurück. Die verschiedenen Rollen der Engel im NT werden auseinandergehalten. Es ist, so zeigt sich u. a., keineswegs beliebig, wie die Evangelisten das Tun der Engel bei der Auferstehung schildern. Ausführungen über Maria und die Engel schließen sich an, die wieder weit in die Traditionen der Frömmigkeit hineinführen. – Eine letzte Verdichtung gelingt im Blick auf den viel umrätselten „Engel des Herrn" im AT. An ihm tritt der Aspekt von „Gottes Selbstwidersprüchlichkeit" hervor. „Der ‚Engel des Herrn' ist zugleich identisch als auch unterschieden von seinem Herrn, er ist die Einheit der Differenz von Engel und Gott" (240), er ist eine Offenbarungsfigur in bereits christologisch-inkarnatorischer Form.

Das Buch will bescheiden nur „Eckpunkte der biblischen und kirchlichen Angelologien" präsentieren, wer es aber gelesen hat, kann sich für angelologisch sehr gut informiert halten. Mit Recht erscheint es in der Reihe „Gegenwärtig Glauben Denken", denn hier wird über die Darstellung hinaus die Engellehre ganz neu gedacht. Und dies alles in einer fassbaren, direkten, klaren Sprache ohne theorielastige oder spirituelle Schnörkel, versehen mit hilfreichen Skizzen und Sachregister.

Drei Gesichtspunkte möchte ich abschließend noch hervorheben. Der erste kann an einen sonst vielleicht nicht erwähnenswerten Layout-Fehler anschließen: Von dem Abschnitt über die Reformatoren an bleibt als Kopfleiste die Überschrift „Zurückschneiden der katholischen Auswüchse" bis zum Schluss stehen. Diese Überschrift trifft nun gar nicht das, was H. in diesem Buch unternimmt, aber sie kann als Motto für den angelologischen Reduktionismus der neueren, aufgeklärten und entmythologisierenden Theologie gelten. H. stellt dagegen das Bild der katholischen Tradition, die die Zusammengehörigkeit von Gott und den Engeln immer im Blick hatte und die ganz verschiedenartige Engelvorstellungen in den christlichen Glauben integrieren konnte, ohne die Differenz zu übersehen. Nicht ohne Grund kommt H. häufiger auf den katholischen Barock zurück, bei dem dies offensichtlich ist; man vergleiche etwa den hinreißenden Abschnitt über die Putten. Ein Katholizismus, der sich die Engel ersparen will, bringt sich um seine besten Traditionen. Angesichts der wachsenden Engelgläubigkeit unserer Zeit, aber auch angesichts der zunehmenden Macht der systemischen ‚Mächte und Gewalten' hat er allen Anlass, sich auf sie zu besinnen.

Zum Zweiten ist noch einmal auf die Figur des gefallenen Engels, des Teufels, zurückzukommen. In seiner systemtheoretischen Deutung führt H. ihn als einen Beobachter Gottes vor. Er testet Gott darauf, ob sein Handeln das beste alles möglichen ist. „Im Grunde steht der Teufel für die Religionswissenschaft." (147) Die Kirche musste diese Möglichkeit, Gott von außen zuzuschauen und ihn zu bewerten, zurückweisen, sie hat sie diabolisiert. Und doch kommt die gegenwärtige Theologie nicht daran vorbei, auch beobachten zu müssen, wie Gott und der Glaube an ihn von anderen beobachtet werden. H., Religionswissenschaftler und Theologe, führt meisterhaft vor, wie die Theologie sich zugleich in der Beobachtung erster und zweiter Ordnung bewegen kann und dabei dennoch Theologie bleibt. In einer Gesellschaft, in der sich immer mehr Systeme auf die Beobachtung zweiter Ordnung umstellen (d. h. ihre Selbstbeschreibung daran ausrichten, wie sie von anderen beobachtet werden), ist die von H. vorgeführte Fertigkeit unverzichtbar. Ich würde das vorliegende Buch auch benutzen, um Theologiestudierende darin einzuführen.

Drittens ist mit Mk 1,13 auf ein sinnvolles Anschlussprojekt zu verweisen: „und er war unter den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm." Tiere und Engel gehören zusammen, sie sind die Mitgeschöpfe des Menschen. Biblisch werden sie sehr oft zusammen gesehen. Ob Menschen Gott gerecht werden, zeigt sich daran, ob sie ihren Mitgeschöpfen gerecht werden. Von Jesu Wüstenerfahrung her wird erkennbar, dass der Gerechte sich zugleich zu Engeln und Tieren in ein Verhältnis setzt. Dass dies im Blick auf die Engel geschehen kann, dazu hilft das vorliegende Buch; im Hinblick auf die Tiere, die ebenso aus dem Fokus der Theologie geraten sind wie die Engel, steht es noch aus.

Dortmund Thomas Ruster

Spiritualität

Knoblauch, Hubert: **Populäre Religion**. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. – Frankfurt a. M.: Campus 2009. 311 S., kt € 24,90, ISBN: 978–3–593–38883–0

Bei Kenntnis des Autors und der langjährigen, in ihren Schwerpunkten in den letzten zwanzig Jahren deutlich verschobenen Debatte um Säkularisierung und Individualisierung von Religion könnte man vermuten, hier ein erneutes Plädoyer für die „unsichtbare Religion" (Th. Luckmann) bzw. für die These der religiösen Individualisierung vorzufinden. Der Anspruch des Vf.s greift aber deutlich weiter. Zwar nimmt er seinen Ausgangspunkt im ersten Kap. bei den gängigen – vielfach kontrovers diskutierten – Theoremen der Säkularisierung, der Differenzierung und der Privatisierung von Religion, es geht ihm aber in keiner Weise um einen neuen Beitrag zu diesen Debatten. Vielmehr wird in diesem Bd. die These einer grundlegenden Transformation der Religion vorgelegt. Ausgangspunkt dieser Transformation ist die vom Vf. konstatierte Tatsache, dass angesichts der neuen Sichtbarkeit von Religion und der Macht, mit der diese an die Oberfläche der Öffentlichkeit zurückkehre, die These von der Unsichtbarkeit der Religion nicht mehr ausreiche und die Unübersehbarkeit der Religion erklärt werden müsse. Damit wird der Anspruch formuliert, die Theorie Luckmanns fortzuführen und auszubauen (11). Eine Erklärung dieser neuen Unübersehbarkeit der Religion liegt in der These der Transformation von Religion begründet, die besagt, „dass nämlich die Religion weder wieder auferstanden ist noch einfach fortgesetzt wird. Vielmehr hat sich die Religion in den letzten vier Jahrzehnten schleichend, aber grundlegend geändert. Es geht also um eine Transformation der Religion. Was heute als ‚Resakralisierung' erscheint, ist nicht die alte Religion." (12) Zentrale Begriffe dieser Transformation sind zum einen das Phänomen einer Popularisierung der Religion, die vom Vf. als populäre Religion gekennzeichnet wird, zum anderen eine neue Spiritualität als sichtbarer kultureller Ausdruck besonderer religiöser Inhalte. Diese Entwicklungen bedeuten – so der Autor – eine radikale Entgrenzung der Religion und des Religiösen und lösen die klassische Unterscheidung von profan und sakral sowie von transzendent versus immanent auf, da diese den aktuellen Entwicklungen auf dem religiösen Feld nicht mehr gerecht werde. Entsprechend diesen Thesen wird dann für eine Erweiterung des Begriffs der Religion plädiert und an die Stelle von Religion der Begriff der Transzendenz gesetzt, wobei dieser allerdings entsprechend der Auflösung der Grenzen von Transzendenz und Immanenz nicht mehr im klassischen Sinne zu verstehen sei, sondern als „eine Transzendenz, die zur Erfahrung eines jeden Menschen gehört, sofern sie intentional ist, also ‚auf etwas hinaus' will", gekennzeichnet wird (12). Damit wird der Begriff Transzendenz ganz im Luckmann'schen Sinne von seinem Bezug auf ein Absolutes oder Unbedingtes gelöst und v. a. auf den Erfahrungsbereich des Menschen bezogen.

Sowohl die theoretischen Klärungen zu Religion, Transzendenz und Sozialität (Kap. 2) als auch die detailreichen und luzide vorgebrachten empirischen Befunde in den nachfolgenden Kap.n, in denen ausführlich auf Entwicklungen des Fundamentalismus, des New Age, der alternativen Spiritualität (Kap. 3) sowie auf den Aspekt und Stellenwert von Erfahrung, Spiritualität, deren Popularisierung und hoher Bedeutung eingegangen wird (Kap. 4), suchen die eingangs formulierten Thesen zu belegen. Kap. 5 wendet sich dann noch einmal eigens dem Begriff der populären Religion zu, wobei insbes. auf die Entgrenzung von Privatheit und Öffentlichkeit, festgemacht an den massiven Veränderungen der Kommunikationsformen und -medien und an der Frage nach einem freien Markt der Religion – allerdings ohne die These des *rational choice* zu stützen –, eingegangen wird. Zentral für den Begriff der populären Religion wird hier der Unterschied zwischen populärer und populärer Religiosität eingeführt. Mit populärer Religiosität wird ein Begriff rezipiert, der Formen der Volksfrömmigkeit bis hin zum Aberglauben und v. a. zur Heterodoxie (Bourdieu) kennzeichnet (240). Die populäre Religion steht in der Nähe dessen, kann sich auf magische wie auch im engeren Sinne auf religiös-transzendente Phänomene beziehen, bei ihr liegt aber gerade keine Machtasymmetrie vor, da ihre Legitimität eben nicht von Experten abhängig ist, sondern in ihrer Akzeptanz als breites Allgemeinwissen besteht; populäre Religiosität bezieht sich so auf die Popularisierung ihrer selbst. Mit populärer Religion bringt K. – ähnlich wie Hans-Joachim Höhn mit seiner These der „Dispersion des Religiösen" – das Auf- und Eingehen des Religiösen in die bestehenden kulturellen Tatbestände, eben seine Popularisierung zum Ausdruck und verdeutlicht so noch einmal die Entgrenzung des Religiösen: Die Inhalte der Populärkultur nehmen selbst religiöse Züge an (z. B. Raumschiff Enterprise, Pilgerschaft nach Graceland etc.) und gleichzeitig machen die religiösen Organisationen Anleihen bei der Populärkultur (bspw. medienwirksame Öffentlichkeitsauftritte des Papstes, Weltjugendtag, populäre Formen der ‚alten' Devotionalien etc.). Letztlich tritt das Religiöse jedoch unabhängig von jeglichen religiösen Organisationen auf und wird die populäre Religion gerade nicht entscheidend durch ihre Organisationen geprägt; auch wenn sie nach wie vor von Institutionen getragen wird, müssen diese aber nicht schon als religiöse erkennbar sein.

Nun ist die These der Auflösung der Grenzen zwischen Religiösem und Populärem, die Auflösung der institutionellen Grenzen von Religion und Religiosität nicht so überraschend oder neu, weniger geteilt sind jedoch vermutlich die Thesen zur Aufhebung der Unterscheidung zwischen sakral und profan, die Bestimmung des Transzendenzbegriffs und v. a. die Aufhebung des Religionsverständnisses als Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion. Mit welcher Deutlichkeit K. diese Thesen vertritt, zeigt sein Schlusskap., wenn er an den veränderten Kommunikationsformen noch einmal die Entgrenzung der Religion und des Religiösen deutlich macht. Eine Entgrenzung, die zum einen in den Kommunikationsformen besteht – bzw. darin, dass populäre Religion wesentlich aus Kommunikation besteht (266) – und zum anderen darin, dass die typischen religiösen Inhalte, Themen und Topoi aus dem heiligen Kosmos ausgewandert sind, was die Unterscheidungsmöglichkeit von Religion und Nicht-Religion aufhebt (267). Nun könnten all die Thesen und Belege auf die These einer Subjektivierung von Religion hinauslaufen, wie sie mancherorts im Sinne einer Einzigartigkeit der religiösen Erfahrung vertreten wird. Genau dagegen jedoch erhebt K. mit seiner These von der doppelten Subjektivierung Einspruch. In der Subjektivierung des Religiösen zeigt sich gerade nicht die Einzigartigkeit der religiösen oder spirituellen Erfahrung und damit ihre tendenzielle Inkommunikabilität, sondern vielmehr die Authentizität der Erfahrung, die dadurch subjektiv

wird, dass sie am eigenen Leib erfahren wird, durchaus von vielen gemacht wird und so wiederum an Kommunikation über die geteilte subjektive Erfahrung angeschlossen ist. Subjektivierung und Popularisierung wirken zusammen und beschreiben die grundlegende Transformation der Religion.

Man muss die dezidierten Kernthesen des Buches nicht teilen, sicher ist aus religionssoziologischer, theologischer und religionsphilosophischer Perspektive mancher Einspruch zu formulieren, z. B. gegenüber der Aufhebung der Unterscheidung von profan und sakral, gegenüber der Bestimmung des Transzendenzbegriffs oder gegenüber der Erweiterung des Religionsbegriffs, da letztlich fraglich bleibt, was an der populären Religion noch das genuin Religiöse ist. Zu fragen ist auch, warum, wenn zu Beginn dafür plädiert wird, an die Stelle des Begriffs der Religion den der Transzendenz zu setzen, dann doch am Begriff der Religion festgehalten wird. All dies ändert jedoch nichts daran, dass die Thesen des Vf.s als dezidierter Beitrag zur Debatte um Religion und Religiosität in der gegenwärtigen Gesellschaft eine deutliche Bereicherung darstellen und die Lektüre nur empfohlen werden kann.

Münster Judith Könemann

Esser, Annette: **Interkontexte feministischer Spiritualität**. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrungen von Frauen in ökumenischer Perspektive. – Münster: Lit 2007. 484 S. (Theologische Frauenforschung in Europa, 23), pb. € 34,80 ISBN: 978–3–8258–0591–3

Das Buch von Annette Esser wurde von der Radboud-Univ. Nijmegen 2007 als Diss. angenommen. Es entstand am Lehrstuhl für „World spiritualities" bei Kees Waaijman, einem der profiliertesten Spiritualitätsforscher im Raum der kath. Kirche. Die vorgelegte Untersuchung verfolgt ein enzyklopädisches Interesse: Sie schreitet die unterschiedlichen Kontexte ab, in denen sich feministische Spiritualität entwickelt hat.

Die Arbeit ist übersichtlich in drei Hauptkap. gegliedert. Das erste Kap. benennt Elemente einer Hermeneutik der Interkontexte, im zweiten Kap. unternimmt die Autorin eine Begriffsbestimmung feministischer Spiritualität und im dritten, ausführlichsten Kap. bemüht sie sich um eine Verortung feministischer Spiritualität. Den drei Hauptkap.n ist eine Einleitung vorgeschaltet, in denen der Begriff Spiritualität thematisiert, die Bezeichnung feministisch untersucht und das besondere Interesse der Autorin benannt wird.

Da die mit „Spiritualität" beschriebenen Phänomene nur schwer fassbar sind, sucht E. nach neuen Kategorien, die eine wissenschaftlich-theologische Debatte ermöglichen. Sie findet diese an den Nahtstellen sich scheinbar ausschließender Kontexte (Feminismus/Theologie, Mystik/Politik, Christentum/andere Religionen, Psychotherapie/Spiritualität/Ritual). Dadurch wird die „Grenze" bzw. der „Raum dazwischen" zum eigentlich fruchtbaren Ort der Erkenntnis feministischer Spiritualität. Die genannten Interkontexte werden als dialogische Begegnungsräume bestimmt. Auf diese Weise gelingt es E., bisherige feministische Debatten aus Engführungen und Sackgassen herauszuführen. Neben den Interkontexten feministischer Spiritualität entfaltet sie im ersten Hauptkap. eigene Erfahrungen als Ausgangspunkt hermeneutischer Überlegungen. Die eigene Biografie als Voraussetzung theologischer Erkenntnis zu verwenden, mag in einer wissenschaftlich-theologischen Untersuchung zunächst verwundern. Bei genauerem Hinsehen offenbaren sich jedoch gerade die eigenen Erfahrungen als fruchtbarer Ort spiritueller Erkenntnis. Die Autorin steht darin in einer längeren Traditionslinie feministischer Theologie. Aber auch im Rahmen der traditionellen Theologie hat in den vergangenen Jahrzehnten, ausgelöst v. a. durch die Bonhoefferrezeption, ein Umdenken eingesetzt. Mehr und mehr wurde die Abhängigkeit zwischen Biografie und Theologie deutlich. Es gibt keine theologische Erkenntnis, die unabhängig von der Existenz des Erkennenden gewonnen werden könnte. Für die Autorin wird der Erfahrungsbegriff zum hermeneutischen Schlüssel spiritueller Erkenntnis.

Im zweiten Kap., Begriffsbestimmung feministischer Spiritualität, gelingt es der Vf.in, den Graben zwischen feministischer und weiblicher Spiritualität zu überbrücken, indem sie fünf begriffliche Kennzeichen feministischer Spiritualität herausarbeitet: den narrativen Charakter des Erfahrungsbezugs, die Kontextualität und Interkontextualität, die Wahrnehmung von Transzendenzerfahrung, die Bedeutung des weiblichen Körpers, die Konstruktivität. Als sechstes Kennzeichen fügt sie die Kritik an der Moderne hinzu.

Im dritten Hauptkap., das dem enzyklopädischen Anspruch der vorgelegten Untersuchung in besonderer Weise gerecht wird, verortet E. feministische Spiritualität in vier Kontexten: einer alternativen Gegenkultur von Frauen, der romantischen Tradition der Frauenbewegung und der Psychoanalyse, der nachkonziliaren Laienbewegung und der ökumenischen Bewegung (des Genfer Ökumenischen Rates der Kirchen).

Es gelingt der Vf.in, eine Landkarte feministisch-spiritueller Erfahrung zu erstellen. Diese Landkarte macht deutlich, dass es feministische Spiritualität in sehr unterschiedlichen, auf den ersten Blick sogar gegensätzlichen Kontexten gibt. Es lohnt, sich auf dieser Entdeckungsreise der Autorin anzuvertrauen.

Das Buch enthält eine hervorragende Literaturliste zum Thema feministische Spiritualität. Gewünscht hätte man sich ein Begriffs-, zumindest jedoch ein Personenregister. Auch hätte es der Lesbarkeit des Buches gut getan, wenn vor der Drucklegung eine Reihe von doppelten Zusammenfassungen weggefallen wäre.

Insgesamt eine weiterführende Studie im hochaktuellen Themenraum der christlichen Spiritualität.

Leipzig Peter Zimmerling

Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen, hg. v. Eckhard Frick / Traugott Roser. – Stuttgart u. a.: Kohlhammer 2009. 304 S. (Münchner Reihe Palliative Care. Palliativmedizin – Palliativpflege – Hospizarbeit, 4), kt € 19,00 ISBN: 978–3–17–020574–1

In seinem Werk „*Medicinisches aus der Ältesten Kirchengeschichte*" (Leipzig 1892) sah Adolf von Harnack den Siegeszug des Christentums im Versprechen und im Bringen von Heilung begründet, d. h. in seiner Stilisierung als „Religion der Heilung". Außer dem Bezug auf den Leib und Seele heilenden Jesus gehörte hierzu die tatkräftige Sorge für die seelisch und leiblich Kranken. Während heutzutage besonders die stark wachsenden Pfingstkirchen mit einer Praxis des „geistlichen Heilens" und einer Rede von einer kirchlichen „Sendung zum Heilen" unmittelbar an das Wirken des heilenden Jesus anknüpfen wollen, pflegen die verschiedenen diakonischen Einrichtungen der Kranken-, Behinderten- und Altenhilfe mitsamt ihrer Seelsorge die tatkräftige, fachlich kompetente, zwischenmenschliche Sorge, die in ihrer Zugewandtheit oft „heilsam" wohltuend ist.

Im tagtäglichen Umgang etwa mit Patientinnen und Patienten auf Krankenstationen oder in Pflegebetten tragen sie die Härten des Leids mitfühlend, fragend, hoffend, betend mit und halten solidarisch mit aus, ohne „mit Lügen zu trösten"[1] – auch und zumal im theologisch verantworteten Umgang mit der Krankensalbung. Einer *missverständlichen Therapeutisierung* von Glaube und Gottesdienst stehen sie angesichts ihrer täglichen Erfahrung sehr kritisch gegenüber – ohne damit etwa die Bedeutung von Glaube und Spiritualität mitten in Krankheit und Leid zu verringern. Ganz im Gegenteil.

Das erfreuliche Anwachsen der Hospizbewegung und der Palliativmedizin mit ihren Erfahrungen und Fragen in der Begleitung Sterbender hat vielmehr die Sensibilität und Bereitschaft für die besonderen Bedürfnisse von Menschen in ihrer letzten Lebensphase und von ihren Angehörigen wachsen lassen. Auch im säkularen Krankenhaus nimmt bei ärztlichem, therapeutischem und pflegerischem Personal allmählich die Bereitschaft zu, spirituelle Fragen und Bedürfnisse der Patienten in ihrem professionellen Handeln mehr zu beachten. Konzentriert auf Onkologie und Begleitung im Sterben steht „*Spiritual care*" inzwischen für diese multidisziplinäre Aufgabe.

Einen Vorreiter in diesem Feld stellt das Interdisziplinäre Zentrum für Palliativmedizin (IZP) des Klinikums der Univ. München-Großhadern dar. In dessen „Münchner Reihe Palliative Care" veröffentlichten der Psychoonkologe und Psychiater Eckhart Frick SJ und der mit seiner Studie über „Spiritual Care" habilitierte Klinikseelsorger Traugott Roser unter dem Titel „Spiritualität und Medizin" Diskussionsbeiträge aus dem „Arbeitskreis Medizin und Spiritualität an der LMU", an dem Ärzte und Ärztinnen, Psychologen, Klinikseelsorgerinnen und Klinikseelsorger an den Kliniken der LMU wie auch Ethiker und Theologen der Münchner theologischen Fakultäten teilnahmen.

Der prägnante Titel „Spiritualität und Medizin" möchte keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass mit diesen Begriffen und ihrer Verknüpfung mehr Fragen und Unklarheiten als sichere Antworten verbunden sind – angefangen beim Begriff der „Spiritualität" selbst und ihrem Verhältnis zu Religionen, Religiositäten und Kulturen, ihrer Rolle in verschiedenen medizinisch-klinischen Kontexten und Syndromen, ihren Eigenarten und nicht zuletzt ihrer empirischen Erforschung bzw. „Messung". Dementsprechend sind die 35 Beiträge aus verschiedenen Disziplinen und Perspektiven nicht trennscharf, aber sinnvoll in fünf Gruppen unterteilt:

A: Spiritualität: Zur Theorie eines vieldeutigen Begriffs;
B: Spiritualität zwischen säkularisierter Beliebigkeit und kirchlicher Normierung;
C: Spiritual Care als Thema von Medizin und Pflege;
D: Interkulturelle und interreligiöse Perspektiven;
E: Spirituelle Praxisfelder im Gesundheitswesen.

Bereits die klärenden Beiträge von B. Grom SJ, K. Hilpert, U. Körtner, A. Nassehi und T. Roser im ersten Teil unterstreichen eine weitgehende „terminologische Unbestimmtheit" des zur „Edelvokabel" (Grom) gewordenen Spiritualitätsbegriffs. Sie zeigen darüber hinaus sein „erhebliches innovatives Potential für das Gesundheitswesen" und seine Eignung zur „Wahrung der Freiheit des Individuums" gegenüber dem Zugriff seitens der Religionsgemeinschaften und seitens des medizinisch-klinischen Systems (so Roser, 53).

Der Soziologe Nassehi arbeitet treffend heraus, wie spirituelle Kommunikation eine besondere Qualität des Kommunizierens bzw. authentischer Sprecher selbst ist (vgl. 40). Über Religiöses und Spirituelles geeignet zu sprechen, ist aus mehreren Gründen eine große Not; es ist sehr intim, manchmal wie tabuisiert. Damit klingt die besondere, ihrerseits „spirituelle" Herausforderung an das medizinisch-pflegerische und seelsorgliche Personal an, wo es bereit ist, sich auf die spirituellen Bedürfnisse und Fragen von Patient/inn/en und ihren Angehörigen im Krankenhauskontext einzulassen. Wo es diese Bereitschaft hat, kann ihm das semistrukturierte Interview SPIR zur Erfassung spiritueller Bedürfnisse bei Palliativpatienten als Hilfe dienen. Es wurde von E. Frick und seinen Mitarbeitern entwickelt und in seinem Nutzen erwiesen. Es besteht aus vier Teilen, die das Akronym SPIR ergeben:

S (Spirituelle und Glaubens-Überzeugungen), etwa: „Würden Sie sich im weitesten Sinn des Wortes als gläubigen Menschen bezeichnen?"
P (Platz und Einfluss dieser Überzeugungen im Leben des Patienten), etwa: „Sind diese Überzeugungen wichtig für Ihr Leben und Ihre gegenwärtige Situation?"

[1] H. Luther, in: PrTh 1998; vgl. z. B. G. Greshake, in: Conc 1998; I. Karle, in: WzM 2009; C. Frings, in: CiG 12–2010.

I (Integration in eine spirituelle, religiöse, kirchliche Gruppe/Gemeinschaft), etwa: „Gehören Sie einer spirituellen oder religiösen Gemeinschaft, Gruppe, Kirche an?"
R (Rolle des Professionellen), etwa: „Wie soll ich als Ihre Ärztin/Ihr Seelsorger mit diesen Fragen umgehen?"

Fricks Studien belegen, dass Patienten es sehr begrüßen, wenn Ärzte ihnen diese Fragen stellen; sie erleben dies als sehr hilfreich und wenig belastend (vgl. Borasio, 112f; Riedner und Hagen, 229ff). Diese Studien sind bislang weitgehend auf den Bereich von Onkologie und Palliative Care begrenzt. Dieser Bereich bildet unter dem Eindruck lebensbedrohlicher Erkrankungen und schmerzbehandelter Sterbephasen mehr oder weniger explizit den Vorstellungshorizont der meisten Beiträge. Mit ihrer Frage nach der Operationalisierung des Begriffs „Spiritualität" für empirische Forschungszwecke weiten Monika Kögler und Martin Fegg diesen Horizont und stellen unter Rückgriff auf A. Buchers Zusammenstellung in „Psychologie der Spiritualität" (Weinheim 2007) einige Messinstrumente vor, dazu neben SPIR (jedoch ohne z. B. SpREUK, A. Büssing) auch das von Fegg entwickelte, qualitative und quantitative Methode elegant kombinierende „Schedule for Meaning in Life Evaluation" (SMiLE). Es setzt um, dass (subjektiver) Lebenssinn aufs Engste mit Spiritualität verknüpft zu sein scheint (227).

Wie sind subjektiver Lebenssinn und persönliche Spiritualität nun mit den Religionen und ihren Glaubens-, Riten- und Sinnsystemen verbunden? Es ist ja weder im christlichen noch im jüdischen (Kucera, 164ff), islamischen (Avci, 171ff) oder anders religiösen Kontext gesagt, dass die traditionellen oder offiziellen Formen, Riten und Vorstellungen dem subjektiven Empfinden und Gewahrsein des Individuums (Weber, 207) entsprechen. Hier greift Rosers und Fricks sehr bedeutsame Bemerkung, dass „Spiritualität" gegenüber den Hoheitsansprüchen von Religionen und Institutionen auch der Wahrung und Behauptung der Freiheit des Individuums dient. Dem kranken Menschen zuerst gilt die „Care"; ihm will Kranken(haus)seelsorge zuerst dienen und tat dies auch in der von Anfang an durchgängig lebendigen Tradition und Praxis kirchlicher Sorge für Menschen in Krankheit. Diese Sorge darf von den ärztlichen und pflegerischen Berufen nicht pauschal an die Seelsorge wegdelegiert werden. Stattdessen ist die Position der Seelsorger/innen im multidisziplinären Team zu stärken, um dessen Sensibilität, Anerkennung und Unterstützung für die geistlich-spirituellen Bedürfnisse aller Beteiligten als unverzichtbares Element einer ganzheitlichen Zuwendung zu kranken, leidenden Menschen und ihren Angehörigen zu fördern.

Solche Förderung ist aus Sicht des Rez. jedoch ein Desiderat für das *gesamte* Gesundheitswesen und das medizinisch-pflegerische Denken. Darin geht es trotz anderen Anscheins durch medizinische Hochtechnologie nicht um etwas der Medizin und erst recht dem ärztlichen Ethos Fremdes, sondern mehr um eine Wiedergewinnung der eigenen erfahrungsgesättigten religiös-weisheitlichen Traditionen. Diese brauchen nicht als Versatzstücke etwa der schillernden Vielfalt von „Alternativmedizin" überlassen zu werden, sondern können in einem verantworteten inter- und transdisziplinären Bemühen (lat. „studium") für Patienten, Angehörige und die verschiedenen Berufsgruppen im Gesundheitswesen neu fruchtbar werden.

In diesem Feld gibt es – theologisch, inter- und transdisziplinär – noch viel zu tun, zumal um einer Diakonie und Seelsorge willen, welche *theologisch verantwortet* im Dienst der „Religion der Heilung" (Harnack), besser: im Dienst Christi für leidende Menschen da ist. Auch kirchlichen Krankenhäusern und Stiftungen stünde es darum gut an, dieses theologisch-interdisziplinäre Anliegen engagiert und auf hohem Niveau weiter voranzutreiben und zu fördern. Der vorliegende Bd. ist ein starkes Beispiel für solche Zusammenarbeit – und es ist ein starkes Zeichen, dass die beiden Hg. künftig miteinander eine Stiftungsprofessur teilen, um – ökumenisch – das wichtige Anliegen weiter voranzutreiben.

Freiburg Klaus Baumann

Religionssoziologie / Religionswissenschaft

Hauschild, Thomas: **Ritual und Gewalt**. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008. 258 S., geb. € 24,80 ISBN: 978–3–518–58491–0

Der Ethnologe Thomas Hauschild widmet sich den Zusammenhängen zwischen Religion, Ritual und Gewalt in Studien zu Fallbeispielen aus Saudi Arabien, Italien und Deutschland und entwickelt dabei ein theoretisches Argument gegen Ansätze, die er als „kulturalistisch" oder „kulturrelativistisch" identifiziert. Sowohl der kulturalistischen Rekonstruktion als auch der poststrukturalistischen Dekonstruktion der im sozialen Leben vollzogenen Deutungen stellt H. eine Ethnographie entgegen, die sich auf die körperlichen und geographischen Bedingungen menschlicher Lebenspraxis konzentriert. Im Zentrum steht dabei der Vorschlag, den Begriff von „Reserve" anstelle von „Kultur" als zentrale Kategorie anzusetzen: „Unter Reserven versteht man die Art und Weise, in der in einem gegebenen geographischen und sozialen Kontext Ressourcen geschöpft werden." (147)

Insbes. in der Einleitung und im zweiten Kap., „Die Produktion des Heiligen", fordert H. eine Abkehr von einem wissenschaftlichen Blick, der Religion als primär im Medium von Vorstellungen und expliziten Deutungen konstituierte Einheit sieht: Im Anschluss an Bourdieu sei Religion als Praxis zu sehen, als Gemengelage von Handlungen und Ritualen, die auch abgelöst von ausdrücklichen Interpretationen bestünden (43). Gleichzeitig gelte es, sich von der wissenschaftlichen Imagination von wohlorganisierten Einheiten zu verabschieden, da die „Hochreligionen" immer in volkstümlicher Praxis fußten. So stelle das Christentum ein „zusammengesetztes Ganzes" dar, „[...] an dem Häresie ebenso viel Anteil hat wie Dogmatik" (61). Diese Perspektive von Religion als körperlicher Praxis zeitigt auf der Ebene des empirischen Zugangs eine Abkehr vom Quellenmaterial Text zugunsten der ethnographischen Beschreibung von Ritual, Praxis und ihres sozialen und geographischen Kontexts.

In den folgenden, an Fallbeispielen orientierten Kap.n stellt H. jeweils ethnographische Untersuchungen auf der lokalen Ebene ins Zentrum und gelangt davon ausgehend zu regionalen und globalen Vergleichen. Seinem Forschungsprogramm entsprechend greift er neben ethnologischen Feldforschungen und Interviews auf geographische Daten wie Karten von seismischen Aktivitäten oder die Beschreibung topographischer Besonderheiten zurück. So ergänzt er die Beschreibung der Deutungen und Praktiken, die sich um ein San Donato-Heiligtum in der süditalienischen Ortschaft Ripacandida gruppieren, mit einer Diskussion der geographischen Bedingungen, welche die Geschichte und Bedeutung dieses Ortes geprägt hätten: Aufgrund geologischer Besonderheiten bleibe die unmittelbare Umgebung des Heiligtums von den alle paar Jahrzehnte in der Region stattfindenden schweren Erdbeben verschont, was zu seiner Popularität und Kontinuität beitrage. Gleichermaßen prägend sei die Lage in der Topographie, die Ripacandida vor der Malaria bewahre und damit zu einer lokalen Immunität führe, die einer lokal konzentrierten Konjunktur von Magiern förderlich sei, die sich den im Umland vorhandenen Krankheiten widmeten (97). An diese lokalen Betrachtungen anschließend, stellt H. geographischen Parallelen und kulturellen Kontakten verdankte panmediterrane Ähnlichkeiten von Magie und Religion fest; so fänden sich in Marokko ähnliche Grundpraktiken um Trance und Amulette wie in Süditalien.

Reserven sind auch der Ansatzpunkt, mit dem H. die „Produktionsweisen der Mafia" (119) zu verstehen sucht, womit er tiefer greifen will als Ansätze, welche die Mafia über ihre oft mystifizierende mediale Präsenz zu erfassen suchen. Die Mafia gründe im Kontrast zwischen lokalen Geographien und Produktionsweisen im Rahmen ländlicher und karger Verhältnisse und den Möglichkeiten von Reichtum, Öffentlichkeit und Globalisierung. Diese Möglichkeiten hätten, in Kombination mit einer zunehmenden Mythologisierung der Mafia, zu einer Ablösung von der Verwurzelung in der Landschaft und einem dadurch zunehmend skrupellosen Verbrechertum geführt.

Seinen bereits im Einstiegskap. angemahnten veränderten Blick auf islamistischen Terror jenseits von Islamophobie, überinteressiertem Eifer und stummer Ablehnung übt H. selbst im Anschluss an verschiedene Studien im Kap. zu al-Qa'ida ein. Auch hier wird eine mikroskopische Perspektive auf die Dynamiken peripherer segmentärer Gesellschaften eingenommen. In einem Feld, das er als durch die verhängnisvolle Verknüpfung folkloristischer Gemeinschaft mit der globalen, technifizierten Welt geprägt betrachtet, identifiziert er Bin Ladin als per Helikopter entschwebenden Traumdeuter, die Attentäter des 11. September als zwischen ihren Verkörperungen westlicher Studenten oder Piloten und ihrem Regress auf eine folkloristische, traditionalistische Deutung des Islams oszillierende Gestalten, deren Situation Sprengkraft besitzt: „Der Zwiespalt moderner Muslime, ihr Bedarf an körperlicher und sozialer Orientierung, wird von charismatischen Drahtziehern ausgenutzt, um im politischen Bündnis mit Dunkelmännern und Schurkenstaaten eine Truppe begeisterter Selbstmörder auf die Beine zu stellen." (182) Dieser Zwiespalt schlage so in eine Logik des gewaltsamen Entweder-Oder um. Ausgehend von diesen Analysen fordert H. Bemühungen um moderate Formen der Integration globalwestlicher Kultur, wie es mit der 68er-Bewegung, die er in ihrer Ablehnung der westlichen Welt als Parallele zum Islamismus anführt, gelungen sei.

Die Kritik an einem kulturalistischen, sympathisierenden oder zumindest faszinierten Verständnis, das wissenschaftlichem, erklärendem Verstehen entgegenstehe, macht H. im sechsten Kap. am deutlichsten. Hier liegt der Schwerpunkt nicht in der positiven Einübung seines Ansatzes, sondern im negativen Nachweis, dass der deutsche Diskurs um Ehrenmorde aufgrund der darin vorherrschenden kulturrelativistischen Annahmen zu Fehlschlüssen führe, deren Konsequenzen bis auf die rechtliche Ebene reichten. Solche „Cultural defense"-Argumentationen, mit denen in Mordprozessen wiederholt mildernde Umstände bis hin zu Freisprüchen begründet wurden, seien aus wissenschaftlichen Gründen abzulehnen, da sich die darin unterstellten kulturellen Gewohnheiten und positiven Wertungen von Ehrenmorden in den Herkunftskontexten der Täter gar nicht feststellen ließen. Diese stünden zudem in ihrer Migrationssituation gerade nicht in stabilen familiären Verhältnissen, wie es die kulturalistischen Betrachter unterstellten, sondern in materiellen und sozialen Schwierigkeiten, die gerade durch den Abbruch der Beziehungen zu den traditionellen Kontexten geprägt seien, von welchen her die kulturalistischen Betrachter die Tat zu verstehen suchten (201).

Im letzten Kap. „Politik, Passion, Reserven" greift H. die zahlreichen in den vorherigen Kap.n angedachten theoretischen Stränge auf. Neben den Ausführungen zu den Zusammenhängen zwischen lokalen Entwicklungen und ihrer globalen Positionierung ist insbes. die Verortung zwischen Universalismus und Kulturrelativismus erhellend. Die Anthropologie befände sich in der permanenten Gefahr, ihren Weg „zwischen der Skylla biologischer Allgemeinplätze und der Charybdis des humanistischen Kitsches und der überzogenen kulturalistischen Kritik" (215) zu verlieren. Nach einer kurzen Rekonstruktion dieses Weges schließt H. einerseits, dass es die Aufgabe der Anthropologie sein könnte, in Zeiten der theoretischen Verunsicherung auf lange Dauer und Universalien hinzuweisen, in Zeiten verstärkter staatlicher Ordnung dagegen kritische Stimme zu sein, die vor Verallgemeinerungen und Nivellierungen warnt. Für seinen eigenen Ansatz bleibt H. aber dabei, eher vor den „Fallstricken des kulturellen Relativismus" (210) zu warnen und einen „zeitgemäßen selbstreflexiven und dialogischen Universalismus und Materialismus" (216) zu vertreten, in welchem die Praktiken und Fundamente, die konkreten historischen, lokalen und materiellen Potenziale im Zentrum stehen und nicht die Texte und Ideen.

„Ritual und Gewalt" bietet mit der Formulierung einer spezifischen Forschungsperspektive, ihrer Verortung in der Theorielandschaft und den Fallstudien eine vielseitige Lektüre auf rund 250 S. Dass dabei in den einzelnen Bereichen Wünsche offen bleiben, ist unumgänglich. Auf der theoretischen Seite würde sich bspw. eine eingehendere Diskussion kul-

turalistischer Ansätze wie demjenigen Marshall Sahlins[1] anbieten, in denen ihrerseits dem Kulturdeterminismus abgeschworen wurde. V. a. aber Verknüpfungen mit Herangehensweisen wie derjenigen Roy Rappaports[2], in welchen ebenfalls kulturelle Formen in ihrem Zusammenhang mit ökologischen Gegebenheiten thematisiert werden, wären vielversprechend. Solche Referenzen könnten H.s Ansatz stärker stützen als seine Ausführungen über eine seines Erachtens mangelhafte kulturalistisch gelagerte Rechts- und Diskurspraxis in der Thematik der „Ehrenmorde", denn schließlich geht es um eine wissenschaftliche Positionierung, zu deren Begründung der kaum überraschende Schluss, dass ein in alltägliche und juristische Kontexte diffundierter Kulturalismus irrt, wenig beiträgt.

In seiner Kritik der Beschränkung auf die kulturelle Ebene auf der einen und seiner Betonung der geographisch-materialen Ebene auf der anderen Seite vernachlässigt H. soziale Strukturen wie z. B. arbeitsteilige oder hierarchische Beziehungen. Den Donatuskult in Ripacandida sieht er als Produkt einer Kombination von Legenden und Bildtraditionen auf der einen, Krankheits- und Erdbebenängsten auf der anderen Seite (86–87), während er die Rolle und Beziehungen der individuellen und kollektiven Träger- und Kundschaften des Kultes weitgehend ausblendet. Anschlüsse an die Beiträge zur religiösen Arbeitsteilung von Weber[3] oder Bourdieu[4] hätten hier die Perspektive ergänzt. Gerade letzterer, der an verschiedenen Stellen im Bd. als Referenz fruchtbar gemacht wird und mit H. die Ablehnung der Beschränkung von Wissenschaft auf die Rekonstruktion kultureller Muster teilt, hätte auch hier Ansatz und Analyse bereichert. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive überrascht zudem H.s Übertragung von Bourdieus „Religiösem Feld" in „Das Feld des Religiösen". Seit den Diskussionen um die Religionsphänomenologie impliziert „das Religiöse" eine Reifikation von Kategorien, gegen die H. eigentlich antritt.

Die Einlösung solcher Ergänzungen würde das Format des Buches überschreiten. Sie werden überhaupt erst durch die Diversität der Themen und Referenzen eröffnet, welche die Lektüre abwechslungsreich machen und auf die man ungern verzichten würde, zumal der rote Faden durchwegs sichtbar bleibt. Die Beschäftigung mit den einzelnen Fällen ist unweigerlich kurz und lässt Fragen offen, bleibt jedoch nicht an der Oberfläche stehen. H.s Ausführungen verschaffen dem Leser Blicke hinter das Offensichtliche von islamischem Terrorismus oder Ehrenmorddebatten und damit in Themen, über welche Religion immer wieder ins Zentrum öffentlicher Aufmerksamkeit gelangt. H.s Bearbeitung ethnologischer Diskussionen um Relativismus und Universalismus, seine Vorschläge zu Geographie, Materialität und Praxis dürften weiter für eine Religionswissenschaft bereichernd sein, die sich einerseits kulturwissenschaftlich verortet und sich andererseits zunehmend von einer Beschränkung auf das Quellenmedium Text für eine breitere Perspektive auf Visibilität und Materialität zu öffnen sucht.

Zürich Rafael Walthert

Bizeul, Yves: **Glaube und Politik**. – Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2009. 315 S., pb. € 39,90 ISBN: 978–3–531–16864–7

Der Rostocker Politikwissenschaftler Yves Bizeul möchte mit seinem Buch über „Glaube und Politik" einen Beitrag zur Deutung der vielfältigen Verflechtungen von religiösen Überzeugungen und politischem Handeln liefern. Gegenstand seiner Untersuchung ist die „Relevanz des religiösen Glaubens wie auch des politischen Glaubens für die Politik" (11). Das setzt zum einen voraus, dass Politik nicht im zweckrationalen Handeln aufgeht; zum anderen verweist es auf den Hybridcharakter des Glaubensbegriffes, der damit rechnen muss, dass über den eigentlich religiös-sakralen Bereich hinaus, in dem es um Transzendentes geht, motivierender Glaube und imaginierende Hoffnung weiterhin eine Rolle spielen. Und in der Tat setzt der Vf. in seinen einleitenden Bemerkungen damit ein, dass er erhebliche Zweifel an der heuristischen Tragfähigkeit von Modellen wie denen des *homo oeconomicus* oder des *animal rationale* in der Politik hat. Der *homo politicus* ist für B. eher ein *animal credens* (vgl. 13). Die politische Rationalität braucht die Imagination, oder besser: sie ist stets eingebunden in ein imaginäres System von Symbolen und Institutionen. Damit sind auch schon einige der Bezugsgrößen der analytischen Lesebrille B.s genannt: Neben Castioardis, Gramsci, in gewisser Weise: der späte Cassirer und Bruno Latour. Leider werden all diese Positionen im Verlauf des Buches jedoch nicht mehr eingehend gewürdigt. Auf eine systematisch-methodische Darstellung des eigenen theoretischen Zugriffs wartet man bei B. vergebens.

Da sowohl Religion als auch Politik gesellschaftliche Teilsysteme darstellen, die sich um Ordnung und Orientierung bemühen, schafft dies vielfältige Berührungspunkte, aber eben auch Konflikte. Religiöse Glaubenssysteme und politisch-ideologische *belief-systems* verhalten sich dabei wie „kommunizierende Röhren: Wenn das eine unwichtiger wird, gewinnt das andere an Bedeutung" (25). Entgegen manch prominenten Stimmen, wie etwa in Frankreich Marcel Gauchet, sieht B. daher in der Moderne den Ausstieg aus der Religion und deren Zurückdrängung ins Private nur teilweise vollzogen. Generell gilt, was mit Blick auf Frankreich, die Türkei und Mexiko konstatiert wird: Die „Entflechtung von Religion und Politik [ist] keineswegs vollständig vollzogen worden" (44). Zum *religious turn* seit den 1970er Jahren (und verstärkt seit 2001) gehört u. a. die wachsende Widerstandsfähigkeit harter Religionssysteme angesichts der von vielen Menschen als hochgradig bedrohlich empfundenen Rationalisierungs- und Individualisierungsschübe.

Nach diesen einleitenden, das Problem exposierenden Überlegungen folgen ein Kap. über die indirekten, weil habituell gegründeten Einflüsse von Religion auf Politik und Wirtschaft (vgl. 55–84), ein Abschnitt über „religiösen Furor, Moral und Politik" (vgl. 85–100), Bemerkungen zum Thema von Zivilreligion und politischer Theologie (vgl. 101–113), sowie mehrere Teile über die Rolle von Ideologie, Utopie und politische Religionen (vgl. 114–147). Die zweite Hälfte des Buches (Kap. 7–11) befasst sich dann mit dem „Imaginären des Politischen", mit seinen Symbolen, Mythen, Ritualen und Narrativen. „Der politische Glaube braucht nicht nur Mythen, Utopien, Rituale, Symbole und Gedächtnisorte, er muss auch durch Einbeziehung dieser Elemente effektiv vermittelt werden." (259) Propaganda und andere Formen der Inszenierung gehören wesentlich dazu. Sie haben im Zeitalter der Massenmedien allenfalls ihre Gestalt geändert. Nach wie vor gilt: „Symbolische Politik kann eine adäquate und effektive Methode sein, um menschliche Kräfte zu mobilisieren und so indirekt auch Selbstwertgefühle und ökonomische Entwicklung positiv zu beeinflussen." (267) Das „Phänomen Obama" mag hierfür exemplarisch stehen.

Vor diesem Hintergrund wollen auch die Schlussbemerkungen verstanden werden, die – im Geiste Durkheims und an Levinas anlehnend – die (freilich höchst voraussetzungsreiche und mitnichten *prima facie* einleuchtende) Unterscheidung von Sakralität und Heiligkeit dazu benutzen, eine Entzauberung der Politik zu fordern, deren innerster Kern Offenheit zur Transzendenz des „ganz Anderen" verspürt: die unantastbare Würde des Menschen „als akzeptables Fundament der Idee der Menschenrechte und [...] solide Grundlage für den demokratischen Rechtsstaat" (272). Allerdings ist der Weg dorthin im Buch keineswegs klar vorgezeichnet. Allzu Vieles, durchaus Interessantes erfahren wir bis dahin in den anderen Kap.n. Stellenweise gleicht die Darstellung einer überbordenden *tour d'horizon* durch die Geschichte des politischen Denkens. Dem korrespondiert das schon erwähnte methodologische Defizit des Unterfangens von B. Bisweilen ärgerlich scheint es dann, wenn man drei Seiten vor Schluss nur noch thetisch erklärt bekommt, dass in „der postmodernen Demokratie [...] der Entmythologisierungsprozess [d. h. die Infragestellung von politischen Gründungsmythen] die Zustimmung zum System eher stärkt als schwächt" (270). Zwar haben wir bereits vorher ein Vielfaches über politische Mythen und Gedächtnisorte durch historisches Anschauungsmaterial zu lesen bekommen. Aber worauf genau, auf welche Gründe und (empirischen) Belege sich der Autor bei seinen Thesen stützt, wird nicht annähernd so deutlich ausformuliert. Und dass die Kritik an Abu Ghraib und Guantanamo im Ganzen den Glauben an die „Überlegenheit der westlichen Demokratie" (ebd.) aufgrund ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik festigen mag, ist – vorsichtig formuliert – zumindest noch nicht ausgemacht.

So hinterlässt die Lektüre des Bd.es einen zwiespältigen Eindruck: Einerseits kann man den Vf. nur für seine Belesenheit und breite Rezeptionsfähigkeit bewundern. Ein interdisziplinärer Beitrag ist dies allemal. Insbes. die starke Berücksichtigung französischsprachiger Debatten bleibt zu begrüßen. Andererseits bedürfte es aber viel grundsätzlicherer Erörterungen über die methodischen Zugänge zu Glaube und Politik; und zwar gerade dann, wenn man mit B. zu Recht auf der Relevanz nicht zweckrationaler Überzeugungen in beiden Sphären beharrt.

Hamburg/Uppsala Christian Polke

Wohlrab-Sahr, Monika / **Karstein**, Uta / **Schmidt-Lux**, Thomas: **Forcierte Säkularität**. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. – Frankfurt a. M. / New York: Campus Verlag 2009. 375 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–593–39054–3

Einen breit angelegten, gut dokumentierten und inhaltlich sowie methodisch niveauvollen Beitrag zum Verstehen-Können der gesellschaftlichen Entwicklung in Ostdeutschland nach dem Zusammenbruch der DDR liefert das Buch von Wohlrab-Sahr (et al.). Der Haupttitel – *Forcierte Säkularität* – lässt einen dynamischen Forschungsansatz erwarten, ist doch das Wort *Säkularität*, zumindest lexikalisch, nicht in den einschlägigen Wörterbüchern zur deutschen Sprache nachweisbar. Dennoch wird dieser Begriff in verschiedenen wissenschaftlichen Texten zunehmend als These (oder Antithese) gebraucht. Dabei ist eine doppelte Lesart möglich. Zum einen kann davon ausgegangen werden, dass es sich um ein Derivat

[1] Sahlins, Marshall: Two or Three Things that I Know about Culture, in: The Journal of the Royal Anthropological Institute Vol. 5, No. 3 (1999), 399–421.

[2] Rappaport, Roy A.: Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. A new, enlarged edition, New Haven/London: Yale University Press, 1984.

[3] Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen: J. C. B. Mohr, [1921] 1972.

[4] Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens (Édition discours. Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften, Bd. 11), Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, [1971] 2000.

von säkular, Säkularisierung handelt. Thematisch ist mit Säkularisierung ein Prozess beschrieben, der politisch-rechtlich als Souveränität und Verweltlichung verstanden werden kann (so Weber), theologisch als Anpassung an die Welt (z. B. Harnack), religionswissenschaftlich als Desakralisierung (Eliade) oder kulturwissenschaftlich-soziologisch als Transposition (Peter L. Berger). Prinzipiell ist dieser Prozess unabschließbar. In Bezug auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse, an denen Akteure und mögliche relevante Institutionen, wie z. B. eine Kirche oder eine Regierung, beteiligt sind, ist dieser Prozess virulent und explizit beobachtbar oder latent und nur implizit wahrzunehmen. Zum anderen kann die Vermutung ausgesprochen werden, dass mit dem Wort *Säkularität* an einen abgeschlossenen Prozess zu denken ist, an einen neuen Status quo. Dies bedeutet, dass es Zeitpunkte innerhalb gesellschaftlicher Entwicklungszyklen gibt, nach denen etwas Neues beginnen kann bzw. beginnt. Diese doppelte Lesart – die sicherlich um andere Nuancen erweitert werden kann und im wissenschaftlichen Diskurs auch erweitert werden sollte – unterstelle ich dem hier zu besprechenden Buch von Wohlrab-Sahr, Karstein und Schmidt-Lux. Gezeigt werden soll, so die erklärte Absicht des Buches, „dass die Kirchenpolitik der SED unter Umständen für einen relevanten Teil der Bevölkerung – trotz unbestreitbarer Repressionen – eine eigene Plausibilität entfaltete, an die sich heute noch anschließen lässt", wobei dies gleichzeitig bedeutet, „dass sie [die SED-Regierung, TW] anschließen konnte an die religionskritischen Deutungsbestände der aufgeklärten Moderne und damit an Traditionen, die über die Geschichte der DDR hinausweisen" (16). Diese These, um deren empirischen Nachweis sich die Studie bemüht, unterstreicht den Prozesscharakter dessen, was mit Säkularität gemeint sein könnte. Dazu wird u. a. der durch die SED-Regierung aufgebaute Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion, Staat und Kirche (vgl. 17) in den Fokus der Interviews gerückt. Über die Analyse des *Wie* wird der Versuch unternommen, Antworten auf das *Warum* zu finden (vgl. 18). Die Studie verweist allerdings auch darauf, dass die „jüngsten Befragten [...] offenkundig auch Bewegung in das religiös-weltanschauliche Feld im Osten Deutschlands" bringen und zwar so, dass von einem Anschluss „an das religiöse Erbe der Großeltern" gesprochen werden kann – unter gleichzeitiger Überspringung der „materialistisch-atheistischen Epoche der DDR, die ihre Eltern geprägt hat" (27). Freilich sollte man sich hüten, von einem gesteigerten Interesse an Religion(en) zu sprechen. Es ist eher, wie die Autor/inn/en dies treffend bemerken, „eine spekulative Öffnung der Denkräume im Hinblick auf das Religiöse zu beobachten als eine substantiell religiöse Positionierung" (ebd.). Mit dieser Feststellung, die in der Studie auch empirisch belegt werden kann, benutzt die Autorengruppe den Begriff Säkularität eher in seiner Bedeutung eines veränderten Status quo, also im Sinne eines einsetzenden Neubeginns. Beide, das dynamisch-prozessuale und das faktisch-feststellende Element des Begriffes Säkularität sind natürlich nur analytisch so zu trennen. In den alltäglichen Praxisfeldern bedingen sie sich wechselseitig.

Um den Prozess und den Status quo erfassen und dokumentieren zu können, richten die Autor/inn/en den Fokus auf „die *subjektiven und familialen Logiken* der Auseinandersetzung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Herausforderungen" unter der Prämisse, dass „Personen [...] einerseits als Individuen [handeln], andererseits aber auf Familie als sozialen Ort [...] als wesentlicher Ort der Sozialisation" verwiesen sind (18f). „Familien sind aber nicht nur Gruppen von Individuen, sondern gleichzeitig auch *Generationskonstellationen*." (20) In Verknüpfung der individuellen mit der (familiären) generativen Perspektive gelingt es den Autor/inn/en, diejenigen Prozesse aufzuspüren, die die gesellschaftlichen Veränderungen in die Familien hineintragen und die auch dort verarbeitet werden mussten und müssen. Zugleich wird mit den methodischen Vorteilen des kollektiven Verfahrens (biografisches Familieninterview) gegenüber narrativen oder Gruppeninterviews gearbeitet. Wenn „Personen *über* ihr Leben in einer Familie sprechen, kommunizieren die Personen im Familieninterview gleichzeitig *als Familie*" (37). Damit wechseln sich Erzähl- mit Diskussions- und Gesprächsphasen ab (49), d. h. die Dynamik dieser Interviewform zielt darauf, die „*Geschichte* der Familie erzählt zu bekommen" (45), wobei versucht wurde, zu jedem Interview Repräsentanten von drei Familiengenerationen in ein Gespräch zu bringen, welches chronologisch vorstrukturiert wurde. Anders als bei der Methode des narrativen Interviews hat ein familiengeschichtliches Interview somit die Potenz, dass der „Interviewer Sachverwalter einer gewissen Chronologie der Familiengeschichte" (49) werden kann.

Weil die gesellschaftliche Öffnung im Zuge der Wiedervereinigung auch das Feld des Religiösen (vgl. 21) betrifft, wurde dieses mit Fragen nach „Was kommt nach dem Tod?" und nach „Dingen, die der Verstand allein nicht fassen kann" in den Blick genommen (48). Wenn, wie in der Studie von W.-S. (et al.) nahegelegt, „Familien als Schnittpunkte gesellschaftlicher Generationenverhältnisse" dargestellt und diskutiert werden können, dann ist die getroffene Unterscheidung zwischen einem kommunikativen (Kurzzeit-)Gedächtnis und einem kulturellen (Langzeit-)Gedächtnis (vgl. 66) zutreffend: Das zuerst Genannte ist das Gedächtnis der Familie, es befindet sich noch im Fluss, während das kulturelle Gedächtnis aus geronnenen Erinnerungen besteht, die in Ritualen und Institutionen lebendig bleiben.[1] Die Autor/inn/en plädieren für einen kommunikationstheoretisch gewendeten Generationenbegriff, der die familiale Kommunikation zum Ausgangspunkt der Analyse von Generationsverhältnissen nimmt (vgl. 67f). Verdeutlicht wird dies u. a. am Beispiel einer Familienkommunikation als Repräsentation familialer Geschlossenheit (77ff):

- Familie kann im Erzählfluss auf eine eigene Tradition zurückgreifen,
- Familie schafft durch Mitgliedschaften in (im Beispiel: religiösen) Gemeinschaften Bindungen und
- Familie schafft durch weitergebende und verpflichtende Tradition (im Beispiel: Handwerksbetrieb) Bindungen.

Alle drei Punkte können als stabilisierende Elemente der kommunikativen Situation von Familien gewertet werden, die stellenweise (s. z. B. Punkt drei) „gegenüber der konkreten staatlichen Verfasstheit weitgehend systemblind" verlaufen (83).

Auch wenn innerhalb der Familie die Generationsperspektive nicht vordergründig kommuniziert wird, kann, so die Autor/inn/en, eine Solidarisierung zwischen „den jüngsten Familienmitgliedern [...] mit der (Groß-)Elterngeneration" beobachtet werden (114f). Das heißt aber auch, dass die sog. Wendegeneration auf familiale Traditionen zurückgreifen konnte, die die DDR überdauerten, auch wenn sie während der SED-Zeit nicht vordergründig tradiert wurden. Andererseits darf dies nicht zu der Vermutung führen, die ‚neue Generation' wäre religiöser als die ‚DDR-Generation'. Viel eher scheint sich die in der Studie vertretene These zu bestätigen, dass sich die jüngsten Befragten für religiöse Dinge spekulativ geöffnet haben. Während die ersten drei Kap. des Buches sich mit der Erläuterung der Sachlage, der Methodik und der Entfaltung der Differenzen und Divergenzen zwischen Familie und Generationen beschäftigen, steigt die Studie ab dem Kap. vier in das Thema *Religion, religiöse Orientierung* ein. Vorangestellt wird der Auswertung des empirischen Materials eine kurze Erläuterung zur Reichweite der Säkularisierungsthese im Sinne der Modernisierungstheorie und es wird konstatiert, dass diese Theorie, wie auch die Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, zu kurz greift, weil „die eher anonymen Faktoren" im Gegensatz zu „den konkreten und gezielten Einflüssen von Politik oder intellektuellen Veränderungen" zu dominant sind (121). Für den „Fall Ostdeutschland" ist vielmehr an einen Konflikt zwischen „Erlösungsangeboten" (131) zu denken, wobei sich das Erlösungsangebot der christlichen Religion auf Traditionen, das Erlösungsangebot der SED-Regierung auf Macht berufen konnte. Im Konfliktfall, aber auch darüber hinausgehend war es einer Regierung, die den Kirchenkampf zwischen Legitimation und Konkurrenz durchführte, möglich, jeden anders denkenden Akteur, aber auch jede anders handelnde Institution, als unmodern, nicht zeitgemäß oder im Widerspruch zu den sog. objektiven wissenschaftlichen Sachbeständen zu diffamieren. Wenn sich Säkularisierung als Prozess des Austragens von Konflikten darstellen lässt, dann liegt die eindeutige Stärke der Studie darin, Fragmente dieser Konflikte auf der Makroebene (also zwischen Staat und Kirche) und in der „subjektiven Lebenswirklichkeit" (138) von Familien, also auf der Mikroebene, nicht nur theoretisch vermutet, sondern auch empirisch nachgewiesen zu haben. Im Einzelnen werden drei Ebenen näher gezeigt, nämlich Konflikte auf der rituellen Ebene (139ff), auf der Weltdeutungsebene (147ff) und auf der Ebene der Moral bzw. Ethik (154ff). Eine weitere Stärke der hier besprochenen Studie ist, dass sie nach der Feststellung des Faktischen die Fragestellung erweitert, um so die Sicherung der Säkularität nach dem Ende der DDR beschreiben zu können, also nach dem *Wie* „einer säkularen Familientradition" (164) fragt. War die Kirche spätestens seit den 80er Jahren sicherlich eine Institution, in der auch gesellschaftlich relevante Fragen bis hin zu Protesten der Bürger/innen aufgenommen, unterstützt und mitverantwortet wurden, so sank nach der Wende das Interesse an dieser Institution rapide. Forcierte Säkularität meint dann eben auch, an einem Status quo festhalten zu können, weil er „lebensweltliche Relevanz und [...] subjektive Plausibilität erlangte. Innerfamiliale Tradierungsprozesse, bei denen es zur Ausbildung eigener, säkularer Familientraditionen kam und die sich bis in die jüngsten Familiengenerationen fortsetzten, trugen zusätzlich dazu bei, dass es nach dem Ende der DDR nicht zu dem von manchen erwarteten religiösen Aufschwung kam." (194) Gründe dafür sind sicherlich zum einen in einer allgemeinen postmodernen Abneigung gegen traditionelle Glaubensgemeinschaften zu sehen. Andererseits kann davon ausgegangen werden, dass Strategien zur Lebensbewältigung nicht mehr notwendig an einen personalen Gott zurückgebunden werden müssen, sondern oft mit einer eigenen, selbst geformten Spiritualität auskommen. Zum dritten ist festzuhalten, dass charismatische Gemeinschaften (248f) auch im Osten Deutschlands zunehmen, was den Willen zu einer (unorthodoxen) Kirchenzugehörigkeit nicht unbedingt steigert, weil charismatische Gemeinschaften gerade auch moralisierende Voraussetzungen transportieren, die aufgrund der Verwendung von Monokausalitäten im pluralistischen Gesamtgefüge nicht unbedingt überzeugen.

Dennoch kommt, so halten die Autor/inn/en berechtigt fest, dem „religiösen Kontext [insgesamt] eine mehrfach abgrenzende und stützende Wirkung zu: als Raum neuer Wahlverwandtschaften, als distinguierender Lebensstil und als über Materielles hinausweisende Weltsicht" (257). Dass die Kirche im Osten, die u. a. die friedliche Revolution mitgetragen hat, davon weniger zu profitieren scheint (vgl. 351), ist nicht nur eine Tragik der Geschichte, sondern hängt m. E. auch an dieser Institution selbst – zu schnell verlor sich die DDR-Kirche in der Allgemeinheit der alten bundesrepublikanischen EKD, zu schnell gab sie ihr Profil, sich für den politisch bedrängten Menschen einzusetzen, auf. Was die Studie mit „leiden an einem Gestaltwandel" (351) beschreiben will, ein Phänomen, dem sie mit den Thesen einer großen (vgl. 197ff) und einer mittleren Transzendenz (vgl. 263ff) nachgeht, ist eine religiöse ‚Neu-Orientierung', die sich nicht mehr allein an tradierten Glaubenssätzen ausrichtet, sondern eigene Wege findet, um Lebensbewältigungsstrategien zu entwickeln.

Das Buch von W.-S. (et al.) empfiehlt sich, weil es auf methodisch hohem Niveau aktiv in die Debatte um den Prozess der Säkularisierung eingreift, aufgestellte Thesen empirisch belegen kann und daraus Schlüsse zieht, die die Makro- und die Mikroebene berücksichtigen. Im Prinzip, dies legen die Ergebnisse dieser Studie nahe, scheint der SED-Regierung etwas gelungen zu sein, was man im religionsgeschichtlichen, aber auch soziologischen Kontext mit (negativer?) Assimilation beschreiben kann, und zwar bei weit mehr Bürger/inne/n, als ursprünglich zu vermuten war.

Berlin Thomas Weiß

[1] Vgl. Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis. München: C. H. Beck ²2004.

Steinacker, Peter: **Richard Wagner und die Religion**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 153 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-534-21438-9

Dass der inzwischen emeritierte Kirchenpräsident von Hessen und Nassau ein Buch über Richard Wagner schreibt, ist alles andere als selbstverständlich. Vertieft man sich in dieses Werk, so wird sehr schnell deutlich, dass der Vf. aufzeigen will, wie sehr sich in Richard Wagners musikalischem Werk seine lebenslange Beschäftigung mit Religion und Theologie niedergeschlagen hat (12) und wie notwendig es ist, sich damit theologisch auseinanderzusetzen.

Nach der lesenswerten Einleitung geht der Vf. der Werkanalyse und der theologischen Beurteilung in acht Kap.n nach. Zwei der Kap. (2 und 6) sind Predigten, die zeigen, dass W.s Bemühungen durchaus auch einer größeren kirchlichen Hörerschaft zugemutet werden können. Interpretiert werden insgesamt vier Opern W.s, nämlich „Tannhäuser", „Ring des Nibelungen", „Tristan und Isolde", und „Parsifal".

Das erste Kap. (17–39) zeigt bereits im Titel „Erotik und Religion" die Programmatik des „Tannhäuser" an. Mit der Vermittlung von Eros und Religion geht es dem Vf. zufolge um die Suche nach dem richtigen Leben. Tannhäuser wird als Figur geschildert, die zwischen der Göttin Venus und der realen Frau (Elisabeth) steht. Die Venusreligion bringe die chaotische Macht des Eros in eine lebbare Form, sie überwinde die Zeit und sei glücksverheißend (29–31). Dennoch fliehe Tannhäuser diese Religion. Indem er sich der realen Frau zuwendet, folge er einer Utopie, die den Dualismus zwischen Venus und Elisabeth überwinden soll. Dies misslinge ihm jedoch, denn in seinem Preislied auf Venus werde Elisabeth zur Asketin gemacht (37). Für W. hat nach dem Urteil des Vf.s die Schwäche des Christentums darin bestanden, den Eros zu sublimieren (38). In Kap. 2, der Predigt mit dem Titel „Die Sinnlichkeit des Pilgers" (40–48), vergleicht der Vf. das Gebet „Allmächt'ge Jungfrau, hör mein Flehen" (42) mit Texten aus dem Hohenlied. Während W.s Botschaft zufolge Religion und Erotik nicht zusammenpassen, klingen die zitierten Texte aus dem Hohenlied (44f), wie der Vf. resümiert, „ziemlich deutlich nach ‚Venus'" (45).

W.s „Ring des Nibelungen" wird im dritten Kap. (49–64) als „Weltdrama" gedeutet. In diesem Zusammenhang geht es dem Vf. auch um ein neues Verständnis des Mythos. Mythen wollen sagen, wie die Menschen immer denken und sich verhalten; sie vermitteln Erkenntnis der Wahrheit auf nichtbegriffliche Weise (51f), und zwar mit dem Ziel, „[d]ass wissend würde ein Weib" (wie das dritte Kap. überschrieben ist). W. votiere – mythentheoretisch – insgesamt gegen Feuerbach und für Schelling. Mit Hilfe der Sprache des Mythos können politischer Traktat und metaphysische Welterklärung eng miteinander verbunden werden.

Das umfangreiche Kap. 4 trägt die Überschrift „Wotans Gottheit und Welt" (65–98). Ich hebe nur einige theologische Aspekte hervor. W. versuche, in Siegfried den „vollkommensten" Menschen darzustellen, doch zeige sich in ihm auch das „Unvermögen des mythischen Menschen, sich auf die Gesetze der Zivilisation einzustellen" [D. Borchmeyer] (84). Der Vf. gibt zu bedenken: „Ob das Ende der ‚Götterdämmerung', das Vergehen der Welt ins Nichts analog zum buddhistischen Nirwana oder [...] ein Kreisen in den Uranfang der Natur oder einen Fortgang des Weltgeschehens in einen heilvollen Zustand darstellt, darüber gibt es natürlich heftigste Kontroversen bei den Interpreten." (91) In den Erlösungsvorstellungen greife W. durchaus auf religiöse Traditionen von Christentum und Buddhismus zurück, ohne sie im strengen Sinn theologisch zu interpretieren. Es geht eher um gewisse Motive, die etwa die Selbstentäußerung Gottes und das Mitleid betreffen. Auch wenn etwa „die Figur Brünnhildes nach dem Vorbild der kenotischen Christologie und der Bodhisattvas" (98) deutbar wäre, gibt der Vf. doch zu bedenken, dass nach seiner Überzeugung Religion immer noch „mehr und anderes ist als praktische Vernunft, wenn sie auch nicht ohne diese ist" (98).

Der Aspekt des Mitleids wird im fünften Kap. (99–112) mit Schopenhauers Philosophie beleuchtet, unter deren Einfluss W. gestanden habe. Es trägt die Überschrift: „Kritische Metaphysik und die Ethik des Mitleids und der Askese". Der Vf. gibt einen lesenswerten Einblick in Schopenhauers Hauptwerk und bemängelt daran u. a., dass unklar bleibe, wer darin das Subjekt des Erlösungsvorgangs sei. Der Vf. nimmt auch Bezug auf Schopenhauers musikästhetische Überlegungen, wonach die Musik die innersten Regungen unseres Wesens wiedergibt, aber selbst kein Gegenstand der Reflexion ist. „Tristan und Isolde" setze nach W.s eigenem Verständnis Schopenhauers „Metaphysik der Geschlechtsliebe" in ein Kunstwerk um (112). Auf diese Oper kommt der Vf. in seiner zweiten Predigt (Kap. 6, 113–124) zu sprechen. Tristans Liebe bringe nicht Heil, sondern Leid. W. wolle der Welt die Unmöglichkeit zeigen, wirkliche Liebe zu leben. Mann und Frau sollten zwar Lust aneinander haben (Gen 2), doch diese Lust sei verbunden mit Tragödie, Schuld und Versagen (122). Erlösung bleibe das Thema dieses Werkes, aber diese geschehe „nicht durch einen Anderen, der für uns gestorben sein könnte, sondern durch die im Menschen wohnende Kraft der Liebe" (124). Der Vf. hält in seiner Predigt fest: „Und darin zeigt sich am Schluss dann doch die tiefe Kluft zwischen Tristan und Isolde und dem, was wir Christen uns unter Erlösung erhoffen." (124)

Die letzten beiden Kap. sind W.s „Parsifal" gewidmet. Sie tragen die bezeichnenden Titel: „Richard Wagners Rettung der Religion durch die Kunst" (125–132) und „‚Durch Mitleid wissend der reine Tor'" (133–153). Damit werden noch einmal zentrale theologische Fragen aufgeworfen. Dem Vf. zufolge hatte W. die Absicht, ein „Bühnenweihfest" aufzuführen, das Bayreuth zu einem Pilgerort wie einst Delphi, Epidauros oder Eleusis machen sollte. Das Werk „Parsifal" sei „von Anfang an auf Religion als Ritus, Mythos, Liturgie und Theologie bezogen" (125). Auf diese Weise sollte Religion durch die Kunst gerettet werden. Unter dem Eindruck von Ernest Renans Buch über die Leben-Jesu-Forschung habe W. Jesus, dessen Tod ihn immer wieder faszinierte, „aus dem Judentum herauszulösen" versucht (128). Dadurch könne Jesu Göttlichkeit uminterpretiert werden als der „in den Menschen wohnende ‚Gott'", der nichts anderes ist als „die personifizierte Liebe, die aus der Welt erlösend herausführt" (129). Auf diese Weise habe sich in Jesus – gegen Schopenhauer gewendet – „vorbildlich der Weg der Erlösung als Verneinung des Willens zum Leben" gezeigt (129). Im „Parsifal" finden sich dem Vf. zufolge jedoch synkretistische Elemente u. a. aus Buddhismus, Christentum, Hinduismus und Freimaurertum. Die inhaltliche Ferne des Werkes vom Christentum sei überdeutlich. Indes enthalte es kultische Elemente und eine Heilandsklage, die sich auf Jesus als Weltüberwinder und Weltentsager bezieht. Die Teilnahme am „Bühnenweihfestspiel" rufe die Teilnehmenden „in die Nachfolge dieser Idee" (137). Der Vf. resümiert: „In der Aufführung des ‚Parsifal' wollte W. durch das Kunstwerk eine Gegenwelt entstehen lassen, die den Scheincharakter der realen umso deutlicher werden lässt. Zugleich will er die Möglichkeit zur Erlösung dieser realen Welt darstellen [...] Wagners ‚Erlösung' ist eine andere ‚Weltentrückung' als Schopenhauers Versinken ins Nichts." (137) An anderer Stelle resümiert der Vf., das Vorspiel des Parsifal sei die knappste Zusammenfassung von W.s ‚Theologie' und zugleich der Prospekt des Dramas. Es sei „nach Form und Inhalt ein durch und durch liturgisches Stück, also ein ‚Gottesdienst' der geretteten Religion" (150). Aber der Unterschied zwischen W.s Parsifal-Religion und der christlichen sei nicht zu übersehen. Der Vf. zeigt dies an einer tiefgründigen Kurzmeditation, die den Unterschied zwischen Agape und Eros bedenkt. „Die mitleidige Agape ist, anders als der sich schenkende und für sich begehrende Eros, keine Wechselbeziehung [...] Die Liebe Gottes als Agape ist eine unumkehrbare Bewegung, in die er uns, seine Gläubigen, hinein nimmt (151). Der Vf. kommt zu dem Schluss, W.s Parsifal sei „kein christliches Kunstwerk". Gerade diese Einsicht könne aber „das Verhältnis der Christen zum ‚Parsifal' nur entspannen" (153).

Der Vf. nähert sich den Werken W.s mit erkennbarer ästhetischer Sympathie, hält aber als Theologe zugleich die notwendige kritische Distanz zu ihnen. Gerade Letzteres macht das Buch für eine theologische Leserschaft interessant. Den Wagnerverehrern wird es darüber hinaus auch eine ästhetische Vertiefung in die besprochenen Werke eröffnen. Neben dem Abkürzungsverzeichnis am Ende des Buches wäre ein Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Inhaltsregister wünschenswert gewesen.

Bonn Josef Wohlmuth

Klein, Jessica: **Wanderer zwischen den Weltanschauungen: Johannes Maria Verweyen (1883–1945)**. Ein Philosoph in der „Ära der Apostel". – Berlin: Lit 2009. 313 S. (Unbekannte Philosophen, 4), pb. € 29,90 ISBN: 978-3-643-10299-7

Wer ist ein Katholik? Zumindest jeder, der im Martyrologium der deutschen katholischen Kirche verzeichnet ist, könnte man annehmen. Einem solchen hat Jessica Klein ihre geschichtswissenschaftliche Diss. gewidmet: Johannes Maria Verweyen (1883–1945). Aber dessen Leben verlief so „unkatholisch", dass die rhetorische Frage zu einer realen wird. Fest steht, dass dieser fast vergessene Mann im Februar 1945 nach vierjähriger Gefangenschaft im Lager Bergen-Belsen an Flecktyphus starb und deshalb im Martyrologium steht. Aber seine Biographie und seine Katholizität lagen bislang weitgehend im Dunkeln; darüber klärt K. nun auf.

Detailliert rekonstruiert sie sein Leben, indem sie das reiche publizistische Werk ausgewertet, Archive konsultiert und seine autobiographischen Texte untersucht hat. All dies geschieht mit wachem Bewusstsein für die Problematik von Selbstdarstellungen: V.s publizistische Interessen werden von K. kritisch analysiert. Anschließend trägt sie die Informationen zu V.s Leben zusammen, die das bisherige Puzzle zu einem Bild machen: 1908 Habil. in Philosophie am Konkordatslehrstuhl von Adolf Dyroff in Bonn, Abwendung vom katholischen Glauben, Monist, Freimaurer, Parapsychologe, Theosoph, 1936 Rückkehr in die katholische Kirche, Verhaftung 1941 und ein Leben in nationalsozialistischen Lagern bis zu seinem Tod. Und damit nicht genug: V. komponierte, gab Konzerte als Sänger und überlebte als fahrender Scholast und Vortragsreisender irgendwie im nationalsozialistischen Deutschland. Überlegungen zum historischen Kontext von V.s Leben wehren einer Reduktion auf die Binnenperspektive von Leben und Werk. Jeder, der sich jetzt mit V. beschäftigt, kommt an K.s Arbeit nicht vorbei.

Die archivalischen Quellen sind sorgfältig erfasst, weiteres Material zu V.s Biographie ist aber vorhanden (etwa im Archiv der Theosophischen Gesellschaft Adyar in Madras/Indien, zusätzliche Konvolute im Bundesarchiv Berlin). Der Aufbau des Buches ist nicht ganz übersichtlich, weil K. die Biographie einmal als Kurzfassung mit gut 30 Seiten und nochmals als Langfassung mit etwa 100 Seiten bietet. Nicht glücklich scheint mir die Beanspruchung des Titels „Apostel", der klassisch-christliche Deutungsmuster einträgt, die bei V. so prominent nicht vorkommen. Schließlich werden die kontextualisierenden Kap. der Komplexität der Gegenstände oft nicht gerecht (etwa: Theosophie als „neognostische Modeerscheinung", 127) und holen den Stand der aktuellen Diskussion nicht immer ein, insbes. hinsichtlich der okkultistischen Gruppen und der theologischen Debatten, in denen V. zu platzieren ist. Fairerweise muss man sagen, dass es sich gerade dabei um ausgesprochen schwierige Felder handelt, die klassischerweise nicht im Fokus einer Arbeit im Fach der allgemeinen Geschichtswissenschaft liegen. Sehr hilfreich ist die Dokumentation des Nachlebens von V. im Nachkriegskatholizismus bis in die siebziger Jahre hinein. Ein herber Mangel ist das fehlende Register.

Im Blick auf die Vorbildhaftigkeit von V.s Leben, die die Aufnahme ins Martyrologium impliziert, greife ich V.s theosophische Jahre heraus, die grundsätzliche Fragen nach der Bestimmung von Katholizität aufwerfen. Dabei geht es um seine über zehnjährige Mitgliedschaft in der Theosophischen Gesellschaft Adyar (1925–1935/36), die keine bloß formale, sondern eine überzeugte und innere Bindung war, die er schließlich nicht aus eigenem Antrieb gelöst hat, sondern weil die vereinsinternen Querelen und der Druck der Nationalsozialisten eine weitere Arbeit unerquicklich machten. V. war kein einfaches Mitglied, sondern Leiter der deutschen

Sektion der Adyar-Theosophie, und dass er sich im Innersten der Theosophie verschrieben hatte, dokumentiert 1928 seine Weihe zum Priester der theosophischen Liberal-Katholischen Kirche, die durch Bischöfe der Utrechter Union in der apostolischen Sukzession stand. Zu ihren Lehrbeständen gehörten u. a. Reinkarnation (die V. ablehnte), ein pantheisierendes Gottesbild oder eine objektivistische Sakramentenlehre. Eine genaue theologische Positionsbestimmung V.s steht noch aus, aber es ist klar, dass er keine Probleme sah, die meisten theosophischen Positionen in seine katholische Theologie zu integrieren. Um nur ein Beispiel aus seiner Sakramententheologie zu nennen: V. glaubte, dass es ein Leichtes sei, durch Pendeln eine geweihte von einer ungeweihten Hostie zu unterscheiden. Nach seiner Rekonversion im Jahr 1936 war es denn auch V.s großes Lebensziel, als Priester in der katholischen Kirche wirken zu können – erste Kontakte mit den Franziskanern in Münster hatte er bereits geknüpft.

Diese Verschränkung von Positionen ist nun in systematischer Hinsicht interessant, weil V. eine Hybridisierung von unterschiedlichen – in der Perspektive der tradierten Dogmatik: von antagonistischen – Positionen verkörpert. Derartige Synkretismen werden seit dem späten 19. Jh. immer häufiger auch im katholischen Milieu sichtbar. Dass V. mit dieser Hybridität Eingang in das Martyrologium gefunden hat – und man wusste im Prinzip schon in der Erstauflage über V.s theosophische Neigungen Bescheid, wenn auch nicht so detailliert wie durch K.s Arbeit – ist ein Zeichen dafür, dass die Grenzen der Katholizität auch im Martyrologium mit vielleicht unerwartet offenen Fronten verlaufen. Natürlich ist V. in der Kombination von „Häresie" und „Orthodoxie" kein kirchenhistorischer Einzelfall, man denke nur an Tertullian, Origenes und Augustinus, aber die Debatte, wie die Kirche mit derartigen Synkretismen umgeht, ist heute einmal mehr virulent. Denn wir wissen aus empirischen Erhebungen, dass V. „normaler" war, als es die Dogmatik vorsieht.

Bonn Helmut Zander

Religionspädagogik / Didaktik

Mikhail, Thomas: **Bilden und Binden.** Zur religiösen Grundstruktur pädagogischen Handelns. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 287 S. (Grundfragen der Pädagogik. Studien – Texte – Entwürfe, 13), geb. € 44,80 ISBN: 978–3–631–59763–7

Die internationalen Schulleistungsstudien haben das Thema Bildung ganz oben auf die politische Agenda gesetzt und eine Fülle von Reformvorschlägen hervorgebracht. An diese werden gleichermaßen zahlreiche wirtschafts- wie sozialpolitische Hoffnungen geknüpft. Die Frage nach der pädagogischen Sinnhaftigkeit der gegenwärtigen bildungspolitischen Umbrüche scheint hingegen aus dem Blick geraten zu sein. Doch worin liegt überhaupt der Sinn aller pädagogischen Bemühungen? An dieser Stelle setzt Thomas Mikhail mit seiner problemgeschichtlichen Untersuchung an.

Die an der Univ. Karlsruhe entstandene Diss. besticht durch ihren streng systematischen Gedankengang. Der Vf. liefert einen bemerkenswerten Beitrag zur pädagogischen Grundlagenforschung, ohne im Gedankengang der Frage auszuweichen, welche Maßgaben sich aus seinen Überlegungen für die pädagogische Praxis gewinnen lassen – ein Schritt, dem sich die gegenwärtige Bildungsforschung leider allzu gerne verweigert.

M. geht davon aus, „dass pädagogisches Handeln immer schon in einer Sinnperspektive gebunden ist, ob die beteiligten Akteure darum wissen oder nicht" (10). Pädagogisches Tun erschöpft sich keinesfalls in bloßer Zweckmäßigkeit oder in der pragmatischen Bewältigung sozialer Probleme. Wer erzieht, hat immer schon ein Bild gelingenden Menschseins vor Augen. Pädagogisches Handeln ist gerichtetes Tun, das immer schon über sich hinausweist; Unterrichten und Erziehen würden andernfalls zum bloßen Selbstzweck. Damit ist das Verhältnis zwischen Bildung und Religion eröffnet, das der Karlsruher Pädagoge in einem dreischrittigen Gedankengang untersucht. Aufgewiesen wird zunächst die Korrelation von Bildung und Religion, dann deren Dependenz sowie schließlich die Einheit von beiden.

Der transzendentalkritischen Arbeit liegt ausdrücklich kein konfessionelles Verständnis von Religion zugrunde; auch die Notwendigkeit eines Transzendenzbezuges wird zurückgewiesen. Religion wird als Bindung der Endlichkeit an etwas Unbedingtes verstanden – und damit als jenes Moment, ohne das Sinnhaftigkeit nicht konstituiert werden kann. Inwiefern aber Religion zu Bildung in ein sinnstiftendes Verhältnis gesetzt werden kann, klärt M. in Auseinandersetzung mit drei „vergessenen" Pädagogen, die gemeinhin dem Neukantianismus zugerechnet werden (und die, was aber für die Auswahl nicht entscheidend war, für drei unterschiedliche konfessionelle Standpunkte stehen). Vorausgesetzt wird dabei die Annahme, dass die Fragen, die sich der Pädagogik stellen, zeitübergreifenden Charakter und geschichtliche Gültigkeit besitzen. Die Beschäftigung mit Paul Natorp (protestantisch), Richard Hönigswald (jüdisch) und Alfred Petzelt (katholisch) bringt jeweils ein spezifisches Prinzip ans Licht, das für die Sinnperspektive pädagogischen Handelns maßgeblich ist. Anhand dieser drei Prinzipien Liebe, Wahrheit und Gutheit entfaltet M. im dritten Teil seines Bd.es schließlich, inwiefern Bildung nicht ohne Bindung, mithin ohne eine religiöse Grundstruktur, auskommt.

Konzise legt M. eingangs sein Verständnis von Bildung dar: Soll von Bildung gesprochen werden, ist denknotwendig von der unbestimmten Bildsamkeit des Menschen auszugehen. Das Handeln-Können muss der Mensch selbsttätig erwerben, er bedarf hierzu aber der unterrichtlichen Unterstützung. Allerdings geht Bildung nicht in Wissen auf. Bedeutsam für den Einzelnen ist Wissen nur dann, wenn aus ihm eine Haltung wird, wenn der Lernende sich zu dem erworbenen Wissen stellt und fragt, wie er damit umgehen soll. Hierzu anzuleiten, ist Aufgabe der Erziehung.

Natorp hat seinerzeit darauf aufmerksam gemacht, dass einerseits jede Erziehung sozial bedingt ist und andererseits jede Gemeinschaft wiederum bedingt durch die Erziehung der Individuen. Gemeinschaft braucht allerdings einen Grund, den M. in durchaus kritischer Distanz zu Natorp als Liebe identifiziert: Das Verhältnis zwischen Ich und Gemeinschaft steht unter der Voraussetzung der Liebe, die niemals befohlen werden kann. Der Idealfall dieses Verhältnisses ist dann die Gerechtigkeit, die uns hingegen als Forderung gegenübertritt.

Sich über die verschiedenen Bildungsinhalte und deren Geltung interpersonal zu verständigen, verlangt nach einem einigenden Prinzip. Der „archimedische Punkt" der Bildung kann in einer Weiterführung der didaktischen Überlegungen Hönigswalds als Wahrheit identifiziert werden, verstanden als „Idee" jeglichen Erkennens, nicht als etwas extensiv Bestimmbares. Wahrheit tritt überall dort auf, wo Geltung beansprucht und Verständigung gesucht wird: „Als letztdefinierte Einheit ist Wahrheit Bedingung der Möglichkeit aller Aussagen, die mit Geltungsanspruch auftreten; auch der skeptischen Aussagen." (173)

Petzelt schließlich geht davon aus, dass sich der Mensch aus pädagogischer Sicht zuallererst durch das Fragen bestimmt. Erziehung wirkt allein über das Vorbild und über werterziehende Dialoge. Im Frageakt entwickelt das Ich, der Schüler, unter Führung durch ein Du, den Lehrer, eine Bindung an das erworbene Wissen. In jedem Lernakt ist immer schon eine Wertung enthalten: Der Lernende fragt, ob ein Gegenstand aufschlussreich ist, und er fragt nach der Bedeutsamkeit des Gelernten. Sittlich entscheidungsfähig wird der Mensch allerdings erst dann, wenn er auch sein eigenes Werten selbst noch einmal wertet. Voraussetzung hierfür ist die Bindung an das Gewissen: nach M. eine immerwährende Aufgabe, die für jede Setzung des Wollens vorausgesetzt werden muss.

Auf der Basis dieser Überlegungen gelingt es dem Vf. schließlich, Bildung und Religion als identische Prozesse auszuweisen, aber ohne dass Bildung dabei in Religion aufgelöst würde. Bildung bleibt ein interpersonaler Prozess; doch ist eine Fremdführung, die der unbestimmten Bildsamkeit des Menschen angemessen sein soll und diesen stets als Quell freier Selbsttätigkeit achtet, nur unter Selbstführung möglich – und dieser Zusammenhang kann dann als religiöse Grundstruktur pädagogischen Handelns ausgewiesen werden, wobei Religion als intrapersonaler Prozess gedeutet wird.

Wer erzieht, soll gerecht handeln, nicht aus Gerechtigkeit, also um einer bestimmten Idee willen. Denn pädagogische Führung zeichnet sich gerade durch ein „interessenloses Interesse" am Anderen aus. Das bedeutet: „Der pädagogisch Handelnde ist interessiert an der Kultivierung des Menschentums im Menschen, ohne vorab bestimmen zu wollen, wie sich der [...] Zögling darin selbst bestimmt." (230) Nur wenn die pädagogische Ich-Du-Beziehung als Teilhabe an dieser gemeinsamen Idee der Bildung verstanden wird, vermag sie Macht- und Herrschaftsansprüche des einen über den anderen abzuwehren. Das Prinzip der Liebe verbürgt die freiwillige Bindung an den Anderen um dessen Freiheit willen.

Wenn das pädagogische Handeln nicht ziellos sein soll und der Educandus nicht einfach den kontingenten Zeitumständen überantwortet werden soll, bedürfen Lehrer und Schüler eines Geltungsgrundes, auf dem sie sich über die gemeinsamen Gegenstände verständigen können. M. weist nach, dass selbst radikale Konstruktivisten um diese Denknotwendigkeit nicht herumkommen, wenn Erziehung die Schüler zum selbstständigen und widerspruchsfreien Denken befähigen soll. Unterricht kann demnach verstanden werden als „Vollzug der Bindung an die Wahrheitsidee" (243).

Verbindlichkeit erlangt das pädagogische Handeln aber erst unter der freiheitlichen Bindung an eine Maßgabe, von M. als „Gutheit" bezeichnet. Nur im steten Ringen um die Gültigkeit seiner Wertungen vermag der Educandus zu einem verantwortlichen Handeln zu finden.

Teilhabe statt Herrschaft, Richtung statt Sinnleere, Verbindlichkeit statt Beliebigkeit machen die dreifache religiöse Grundstruktur pädagogischen Handelns aus. Beide, Religion und Bildung, setzen Freiheit voraus und sind nur als zweckfreie Prozesse denkbar. M. deutet schließlich nur noch an, wie diese systematische Erkenntnis für die pädagogische Praxis weiterzudenken ist: Die Lehrer-Schüler-Beziehung muss als Vertrauensverhältnis gesehen werden; Unterricht muss so gestaltet sein, dass der Schüler lernt, sich selbst zu vertrauen. Und wer erzieht, muss Zutrauen in die Werturteilsfähigkeit des Educandus mitbringen. Dies näher zu entfalten, wäre zu Recht Aufgabe einer weiteren Studie.

Was M. gelingt, ist der Aufweis jener grundlegenden Prinzipien, ohne die Bildung nicht mehr Kultivierung der Freiheit und Befähigung zur Selbstbestimmung wäre, sondern Indoktrination, Manipulation, Sozialtechnologie oder Anpassung an fremde Zwecke und gesellschaftliche Nützlichkeitserwägungen. Die gegenwärtige Bildungspolitik, die es verlernt zu haben scheint, nach der pädagogischen Sinnhaftigkeit ihrer Beschlüsse zu fragen, ist dieser Gefahr streckenweise bereits erlegen. Wenn „Bildung und Religion Hand in Hand gehen", wie der Vf. im Vorwort schreibt, wäre es eine prophetische Aufgabe der Theologie, gegen diese Verzweckung des Subjekts ihre Stimme zu erheben.

Die vorliegende Arbeit bietet aber auch der theologischen Ethik wichtige Anstöße, über das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit, das Papst Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika „Caritas in Veritate" ins Blickfeld gerückt hat, vertieft nachzudenken: Gerechtigkeit als argumentative Forderung ist keinesfalls voraussetzungslos, sondern bedarf, wie M. heraus-

arbeitet, der Liebe zur Gerechtigkeit. Ohne Bildung, die mehr ist als Wissen, wird diese Liebe nicht geweckt werden können. Eine Sozialethik, die Bildung allenfalls als „neue soziale Frage" und damit als ein Problem gerechter Beteiligung wahrnimmt, untergräbt auf Dauer ihr eigenes Fundament.

Münster Axel Bernd Kunze

Schlag, Thomas: **Horizonte demokratischer Bildung**. Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 650 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 14), kt € 49,95 ISBN: 978–3–451–34001–7

Das im WS 2008/09 von der Ev.-Theol. Fak. in Tübingen als praktisch-theologische Habil.schrift angenommene Opus magnum des Zürcher Religionspädagogen will auf die lange vernachlässigte politische Perspektive in der Religionspädagogik aufmerksam machen.

Dazu skizziert der Vf. in einem ersten, „Orientierungen" genannten Teil den Beitrag evangelischer Religionspädagogik zur demokratischen Bildung in der BRD. Im zweiten, umfangreichsten Teil „Retrospektiven" wird die „Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive (1949–1990)" in chronologischer Reihenfolge dargestellt. Der dritte, wesentlich der Politikdidaktik und ihren Impulsen für die Religionspädagogik gewidmete Teil ist mit „Horizonte demokratischer Bildung: Evangelische Religionspädagogik in politischer Perspektive" überschrieben. Ein kurzer abschließender „Ausblick" gilt der „Religionspädagogik im Horizont demokratischer Bildung".

Die Teile können durchaus auch unabhängig voneinander studiert werden. Der erste und dritte Teil hängen allerdings folgendermaßen zusammen: Der erste Teil entfaltet das Verständnis von demokratischer Bildung als „erfahrungs- und handlungsbezogene, individuelle und gemeinschaftliche Einübung in verantwortliche Lebensführung" (423), der dritte Teil geht dann der Frage nach, wie demokratisch relevante Bildungsprozesse gestaltet werden können. Der Teil dazwischen ist eine breit angelegte, in fünf Epochen periodisierte Rückschau auf die evangelische religionspädagogische Theoriebildung zwischen 1949 und 1990. Diese wird exemplarisch unter Bezug auf die Zeitschrift „Der evangelische Erzieher" und jeweils zwei besonders wichtige Religionspädagogen durchgeführt. Im abschließenden Ausblick profiliert der Vf. dann seine eigene Position. Dabei versteht er evangelische Bildungspraxis als „eine hermeneutisch-pragmatische Deutungspraxis individueller, sozialer und zukunftsorientierter Lebensführung junger Menschen in politischer Perspektive" (16), wobei in diesem Zusammenhang auch noch einmal die Rolle der genannten Zeitschrift genauer bestimmt wird.

Inhaltlich sind also verschiedene Argumentationsebenen miteinander verschränkt: zeitgeschichtliche, kulturhistorische, jugendsoziologische, politikdidaktische und religionssoziologische, dazu selbstverständlich religionsdidaktische, die wiederum Einsichten historischer Religionspädagogik und systematischer fachdidaktischer Diskurse umfassen. Dass dabei oft eher orientierende Skizzen als differenzierte Einzelargumentationen entstehen, ist dem Vf. bewusst. Angesichts des zweifellos bestehenden thematischen Desiderats ist dies unvermeidlich.

Aus der großen Fülle des Werks seien exemplarisch die grundlegende Position sowie einige besonders interessante Einsichten genannt:

Pädagogisch wendet sich der Vf. entschieden gegen einen defizitorientierten Ansatz, der meist in düsteren Verfallstheorien endet. Ihm setzt er – von einem optimistischen Menschenbild ausgehend (38) – eine ressourcenorientierte Argumentation entgegen, die von den grundsätzlichen Fähigkeiten und Interessen Jugendlicher ausgeht. Dazu passt religionssoziologisch die Rezeption von Luckmanns Theorie der „unsichtbaren Religion". Die dadurch gegebene Weite ermöglicht die Erfassung politischer und religiöser Ressourcen auch in scheinbar privatisierten und säkularisierten Lebensformen. Offenkundig ist die damit zugleich gegebene inhaltliche, demokratietheoretische und theologische Unbestimmtheit für den Vf. kein grundlegendes Problem.

Bei dem Durchgang durch die geschichtliche Entwicklung der Religionspädagogik wird offen und eindrücklich auf die anfänglichen theologisch begründeten Probleme evangelischer Religionspädagogen mit der Demokratie aufmerksam gemacht. Dann weist der Vf. überzeugend auf die Bedeutung der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs hin, die den Diskussionen im „Evangelischen Erzieher" wichtige Impulse gab und wesentlich die Öffnung zu einer positiven Sicht von Demokratie vorantrieb. Nachdrücklich macht er auf die v. a. ausgleichende Bedeutung von Klaus Wegenast in diesem Fachorgan aufmerksam, bei dem allerdings die politische Dimension hinter der biblischen Orientierung und der Ausrichtung an der individuellen Lebensgestaltung zurücktrat. Inhaltlich wird die politische Reflexionsebene u. a. bei Karl Ernst Nipkow pädagogisch und theologisch überzeugender herausgestellt. Religionspädagogisch von großem Interesse sind dann die Rekonstruktionen der politikdidaktischen Diskussion zwischen Politik- und Demokratie-Lernen im dritten Teil, die – wie der Vf. zeigt – thematisch und strukturell manche Berührungspunkte mit der evangelischen Religionsdidaktik aufweist. Der dadurch gewonnene andere Blick lässt die gegenwärtige Diskussion um eine „ästhetisch-performative Religionspädagogik" noch einmal in neuem Licht erscheinen.

So gelingt es auf jeden Fall, die lange hinter eher ästhetisch bzw. performativ interessierten Vorstößen zurückgetretene politische Dimension in der evangelischen Religionsdidaktik (um – wie der Vf. – von „Religionspädagogik" zu sprechen, ist das inhaltliche Spektrum wohl doch zu stark auf Schule und Jugendliche konzentriert) wieder kräftig in Erinnerung zu rufen. Die durchwegs informationsdichten und sich auf angemessenem theoretischem Niveau bewegenden Argumentationen machen dabei das Lesen zum Vergnügen. Schon ein kurzer Blick in das über 70-seitige Literaturverzeichnis lässt die große Gelehrsamkeit der Studien erahnen. Da der Vf. sich aber auch der Skizzenhaftigkeit und Vorläufigkeit seiner Überlegungen bewusst ist, seien im Sinne eines kollegialen Gesprächs einige Impulse zur Weiterarbeit genannt:

- Wiederholt bezieht sich der Vf. auf wichtige kirchliche Entscheidungen von Synoden oder ökumenischen Treffen. Für sein Thema wäre zweifellos auch eine Auswertung der staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen zwischen 1949 und 1990 interessant, insofern diese in der Regel auch den Bildungsbereich betreffen.
- Hinsichtlich der nachdrücklich zu begrüßenden interdisziplinären Ausrichtung wäre zu fragen, ob nicht auch die Diakoniewissenschaft ein wichtiger Gesprächspartner für die Weiterentwicklung der politischen Perspektive in der Religionspädagogik sein könnte. Die nach wie vor herrschende Fokussierung eher auf Gymnasiasten und Studierende könnte so korrigiert werden.
- Gewiss ist es sinnvoll, dass die Fokussierung auf den „Evangelischen Erzieher" nicht dazu führte, Religionspädagogen auszuschließen, die hier keine wichtige Rolle spielten. Dann stellt sich aber die Frage nach der Auswahl: Oskar Hammelsbeck, Helmuth Kittel, Martin Stallmann, Klaus Wegenast, Hans Bernhard Kaufmann, Karl Ernst Nipkow, Dietrich Zilleßen, Peter Biehl und Henning Schröer, die ausführlicher dargestellt werden, sind wichtige Namen evangelischer Religionspädagogik. Doch wären bei der Thematik der Studie Gerhard Bohne, Kurt Frör (der überhaupt keine Erwähnung findet), Gert Otto und vielleicht Heinz Schmidt nicht mindestens ebenso interessant?
- Schließlich ist die Konzentration auf die evangelische Religionspädagogik arbeitstechnisch verständlich, inhaltlich aber sehr bedauerlich. An mindestens zwei Stellen drängen sich schon jetzt Reflexionen katholischer Religionspädagogen bzw. Ethiker auf: bei der Diskussion Halbfas – Nipkow (250f) und bei den Überlegungen Mieths (290f). Demokratietheoretisch gehen vom II. Vaticanum wichtige, auch religionspädagogisch rezipierte Einsichten aus, befreiungstheologische Impulse öffnen den meist engen binnendeutschen Horizont. Auf jeden Fall ist hier weiterer Forschungsbedarf gegeben. Die von einem ökumenischen Hg.-Team verantwortete Reihe wäre dafür gut geeignet.

Münster Christian Grethlein

Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, hg. v. Michael Bachmann / Johannes Woyke. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009. (IX) 390 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2373–6

Ingo Baldermann prägte die bibeldidaktische Diskussion der zweiten Hälfte des letzten Jh.s entscheidend. Mit der vorliegenden Festschrift wird der über Fachgrenzen hinaus bekannte Religionspädagoge anlässlich seines achtzigsten Geburtstages geehrt.

Die Hg. *Michael Bachmann* und *Johannes Woyke* haben sich dafür entschieden, die 22 Beiträge des Bd.es in der alphabetischen Ordnung der Verfassernamen anzuführen („Eine inhaltliche Momente geltend machende Gliederung würde der Offenheit der Diskussionslage schwerlich gerecht […]", VI). Dies lädt dazu ein, als Leserin und Leser selbst auf die Suche nach Verbindungslinien zwischen den zum Teil sehr verschiedenartigen Texten zu gehen.

Als Ausgangspunkt dazu kann der Beitrag von *Dörte* und *Marco Hofheinz* dienen, der in besonderem Maße dem Œuvre des Jubilars gewidmet ist (129–146). Die beiden Vf. spüren darin in biographiehistorischer Perspektive den jeweiligen Lebenskontexten baldermannscher Theorieentwicklung nach und spannen einen weiten Bogen von der Kindheit im NS-Regime bis hin zur Theologenexistenz angesichts des NATO-Doppelbeschlusses. Als Konstante des Denkens Baldermanns benennen die Vf. die „Wahrnehmung der Gegenwart als Krise" (143), wobei diese „Permanenz der Krisenerfahrung […] der eigentliche Ausgangspunkt von Baldermanns Bibeldidaktik" (144) sei. Stellt man dieser zeitdiagnostischen Konstante bei Baldermann die „Konturen einer Bibeldidaktik für das 21. Jahrhundert", die *Michael Fricke* skizziert (69–84), an die Seite, so wird eine Akzentverschiebung deutlich: Nicht mehr die eine scharfe Alternative („eine recht fixe Rollenkonstellation", 144), sondern die schier unendliche Vielfalt der Möglichkeiten stellt nun – gepaart mit einer zunehmenden Enttraditionalisierung – die zentrale Herausforderung einer zeitsensiblen Bibeldidaktik dar.

Diese These erfährt in den empirisch geprägten Beiträgen von *Ulrich Riegel / Hans-Georg Ziebertz* (zu Bibelverständnis und Religiosität bei Jugendlichen, 265–280) und *Johannes Woyke* (zur Christologie bei Jugendlichen, 333–356) vielfache Bestätigung. Die Herausforderung durch abgebrochene oder fehlende Traditionen begegnet auch in den Beiträgen von *Hans-Martin Lübking* („Bibel und Spiritualität in der Lehrerfortbildung", 183–199) und *Michael Bachmann*, der am Beispiel der „New Perspective on Paul" nachdrücklich aufzeigt, dass „historische Rechenschaft im Bereich der Bibeldidaktik in vielfacher Hinsicht hilfreich, ja, unverzichtbar" (24) ist (1–25). Bachmanns Einschätzung, dass die „Anstöße, welche die Neue Paulusperspektive vermittelt, […] fraglos auch didaktisch von einigem Interesse [sind]" (19), ist nur zuzustimmen.

Wird in diesen vier Beiträgen die von Fricke diagnostizierte „Enttraditionalisierung" bezeugt, so bildet sich in der Vielzahl der in diesem Bd. vereinten bibeldidaktischen Konzeptionen die postmoderne Emphase auf Pluralität ab: *Joachim Theis* entwirft „Bibeldidaktik als Ermöglichungsdidaktik" (319–332), *Peter Müller* bietet Schlüsseltexte an, die den Zugang zur biblischen Schatzkammer eröffnen (217–231), *Gerhard Büttner* und *Herbert Kumpf* stellen konstruktivistische Bibeldidaktik vor (45–58), *Godwin Lämmermann* analysiert die Herausforderungen, die eine systemisch-konstruktivistische Didaktik an den biblischen Wahrheitsanspruch stellt (167–181), und *Georg Plasger* wirbt mit Kornelis Heiko Miskotte (1894–1976) für eine Erneuerung des biblischen Erzählens (249–263). Im Beitrag von *Alexandra*

und *Holger Zeigan* (357–367), der sich als Hinweis auf das dringende Desiderat einer „Inklusiven Bibeldidaktik" lesen lässt, ist schließlich auch die oft vergessene Herausforderung des Biblischen Lernens in der Förderschule präsent.

Vielfalt herrscht auch bei den Beiträgen, die durch den Bezug auf konkrete Texte geprägt sind: *Horst Klaus Berg* führt am Beispiel der Bartimäusperikope (Mk 10,46–52) in Formen ästhetischen Lernens ein (27–44), *Bernd Kollmann* gibt einen Überblick zu Konzeptionen der Gleichnisdidaktik in Geschichte und Gegenwart (147–166), *Petra Freudenberger-Lötz* eröffnet Einblicke in die Rezeption der Parabel vom gütigen Vater (Lk 15,11–32) durch Sechstklässler/-innen (59–67), während *Hanna Roose* am Beispiel von Mt 18,21–35 das Konzept einer „kindertheologisch orientierten Bibeldidaktik" (291) kritisch weiterführt (281–296). *Alexandra Grund* greift das Anliegen Baldermanns auf, Bibeldidaktik im engen Anschluss an die der Bibel inhärenten didaktischen Strategien und Angebote zu entwerfen. Die Vf.in stellt Elemente einer solchen Biblischen Didaktik am Beispiel von Ps 119 vor (109–128) und unterstreicht dabei die prominente Rolle, die in diesem Text der „Unterweisung durch Gott selbst, und weniger durch menschliche Lehrer" (128) zukommt.

Wenn in dieser Weise Traditionsabbruch und postmoderne Pluralität als gegenwärtige Herausforderungen der Bibeldidaktik die vorliegende Festschrift prägen, so ist damit „das elenchtische Moment prophetischer Kritik" (146), das Dörte und Marco Hofheinz bei Baldermann wahrnehmen, nicht obsolet. Deutlich wird das in jenen Aufsätzen, die sich der Thematik „Gerechtigkeit und Frieden" zuordnen lassen. Hier wird nicht nur die Interferenz von Biblischer Hermeneutik und Friedenspädagogik (*Karl Ernst Nipkow*, 233–248) zum Thema, sondern auch die Hoffnung auf jene Gerechtigkeit, die Grundlage dauerhaften Friedens ist. Dabei weist *Norbert Mette* auf die Potenziale einer bibeldidaktischen *terra incognita* hin: In seiner Analyse der ethischen Botschaft des Jakobusbriefs (201–215) wird deutlich, dass die Katholischen Briefe durchaus nicht aus dem Lernen mit und an der Bibel ausgeschlossen werden müssen. Ein weiteres Forschen nach Lernchancen, die die Katholischen Briefe dem schulischen Religionsunterricht bieten, zeichnet sich dabei als lohnendes Unterfangen ab.

An einer Scharnierstelle zwischen der unterrichtlichen Erschließung der Gestalten Hiob und Jesus mutet *Astrid Greve* den Schüler/-innen einer zwölften Jahrgangsstufe eine Begegnung mit Texten von Primo Levi und Elie Wiesel zu und reflektiert diese in sehr persönlicher Weise (101–108). Gerne würde man hier auch von den Schüler/inne/n erfahren, inwiefern die im Anschluss an Baldermann angebotene „Brücke des Verstehens, die von Auschwitz mitten in das Herz des Neuen Testamentes führt" (102), für sie gangbar ist. Eschatologische Gerechtigkeit wird in *Martin Stöhrs* spannender Untersuchung zur Rezeptionsgeschichte von Mt 25,14–30 bestimmendes Thema (297–317).

Schließlich findet sich unter all diesen „Studien und Impulse[n] zur Bibeldidaktik" auch ein lesenswerter Aufsatz zur Kirchengeschichtsdidaktik: *Ute Gause* zeigt anhand einer Hebammenordnung aus dem Jahre 1555, wie aktuelle Forschungsansätze der Historischen Theologie im Rahmen der Kirchengeschichtsdidaktik fruchtbar gemacht werden können (85–100).

Der vielfältige Sammelbd., der durch ein Bibelstellen- und ein Personenregister (369–380), biographische und bibliographische Informationen zum Jubilar (381–385) und ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (386–390) abgerundet wird, illustriert anschaulich die Vielgestaltigkeit gegenwärtiger Bibeldidaktik. Er wird – entsprechend dem Ziel der Hg. – „in dieser unübersichtlichen Lage das weitere Gespräch anregen" (V–VI) und ist mit Sicherheit eine angemessene Festgabe für einen großen Bibeldidaktiker.

Landau Wolfgang Grünstäudl

Kirchenrecht

Rehak, Martin: **Der außerordentliche Gebrauch der alten Form des Römischen Ritus**. Kirchenrechtliche Skizzen zum Motu Proprio Summorum Pontificum vom 7. 7. 2007. – St. Ottilien: EOS 2009. 183 S. (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung, 64), geb. € 34,80 ISBN: 978–3–8306–7412–2

Im Rückblick auf die Ereignisse Anfang 2009 um die Piusbruderschaft gewinnt das von Papst Benedikt XVI. erlassene Motu Proprio (MP) *„Summorum Pontificum"* (SumPont) aus dem Jahr 2007 an Bedeutung, weil deutlich wird, dass dieses Gesetz als eine Bewegung auf die Piusbruderschaft hin zu verstehen ist. Es ist von daher hilfreich, dass Rehak seine im Sommersemester 2009 in München eingereichte kirchenrechtliche Lizentiatsarbeit mit einer möglichst umfassenden und aktuellen Bibliographie und mit inhaltlichen Akzentsetzungen auf der Folie der Ereignisse im Januar 2009 nun veröffentlicht hat. Nach der Arbeit von *Norbert Lüdecke*[1] und den beiden Kommentaren von *Wolfgang F. Rothe*[2] und *Gero P. Weishaupt*[3] liegt nun eine weitere Studie vor, deren Vorteil, neben ihrer kirchenrechtlichen Präzision in der Analyse und Darstellung des MP, ihr interdisziplinärer Brückenschlag zur Liturgiewissenschaft ist.

Nach dem Vorwort (V) folgen die Inhaltsangabe (VII–X), ein Abkürzungsverzeichnis (XI–XIII) und ein umfängliches Quellen- und Literaturverzeichnis (XIV–XXXIX). R. gibt an, die nach der Abgabe der Lizentiatsarbeit erschienene Literatur bis zum November 2009 aufgenommen zu haben. So erklärt sich, dass in der Studie selbst nur ein Teil der im Quellen- und Literaturverzeichnis erwähnten Beiträge berücksichtigt wurde.

Die Studie selbst ist in drei Teile A–C aufgeteilt. In Teil A (1–14) werden in sehr knapper Form Themenstellung und Vorgehensweise der Arbeit erläutert und einige Hinweise zu den liturgietheologischen und liturgierechtlichen Hintergründen der Liturgiereform sowie zu den Stichworten „lex orandi – lex credendi" und der sog. „Hermeneutik der Kontinuität" gegeben, die von Papst Benedikt XVI. auch als Ansatzpunkt für sein MP SumPont angeführt wird.

Den Schwerpunkt der Studie bildet Teil B (15–175), in dem R. in Form des voranschreitenden Kommentars der einzelnen Artikel des MP SumPont diese analysiert und dabei das methodische Element des Vergleiches von SumPont mit der Rechtssprache des CIC (176) heranzieht, um zu gesicherten kirchenrechtlichen Ergebnissen zu kommen. Trotz kritischer Stimmen hält R. den Aufbau des MP SumPont für handwerklich gelungen (18) und kann so mit der Einzelanalyse der einzelnen Artikel beginnen. Zunächst erläutert R. den Begriff „ritus", deutet ihn in seiner verfassungsrechtlichen Verwendung und weist nach, dass Papst Benedikt XVI. wohl den Ansatz des Benediktiners Cassian Folsom aufgriff, der von einem römischen Ritus in zwei Usancen sprach (24/31). Dies wird seines Erachtens v. a. in der Redeweise von der „ordentlichen und außerordentlichen Form" (28) in Art. 1 Abs. 1 SumPont deutlich. Sie meine die Unterscheidung „von Regelfall und Sonderfall" (30). So sei der erste Art. als Plädoyer für „die Einheit des Römischen Ritus" (33) zu begreifen. Im nächsten Schritt verdeutlicht R., dass in Art. 1 Abs. 2 SumPont unmissverständlich klargestellt werde, dass „bei der Eucharistiefeier in der außerordentlichen Form [...] das Römische Messbuch in der Fassung der *Editio typica* aus dem Jahre 1962 zu verwenden" (34) ist.

Breiten Raum nimmt die Diskussion der Formulierung „numquam abrogata" aus Art. 1 Abs. 2 SumPont ein (36–55), nach der die *Editio typica* von 1962 niemals abrogiert worden sei. Diese These hat sowohl bei den Kirchenrechtlern als auch bei den Liturgiewissenschaftlern Erstaunen ausgelöst, da Papst Paul VI. in seiner Apostolischen Konstitution „Missale Romanum" vom 03.04.1969 unmissverständlich in der abschließenden Abrogationsformel klarstellte, dass das Missale Pius' V. abgeschafft worden sei. R. geht allen Deutungsversuchen dieser Formulierung aus Art. 1 Abs. 2 SumPont eingehend nach und überprüft sie auf ihre argumentative Stichhaltigkeit. Er stellt abschließend fest, dass diese Behauptung „problematisch" (54) bleibe. Und weiter: „Bis zum Erlass des Motu Proprio Summorum Pontificum konnte von Kanonisten und Liturgiewissenschaftlern redlicherweise und wissenschaftlich begründet nur das genaue Gegenteil vertreten werden." (54) Es überrascht umso mehr, dass R. nur wenig später nach dieser Feststellung mit Verweis auf einzelne Sondergenehmigungen im Zeitraum von 1969 bis 2009 diese als fehlende rechtliche Abschaffung deutet (55). Hier wäre es besser gewesen, die aufgezeigte Diskrepanz zwischen kanonistischer Analyse und päpstlicher Verfügung stehen zu lassen, als sie ohne erkennbaren Grund zu harmonisieren. Aufsehen erregt hat die im MP SumPont vorgenommene Kompetenzverlagerung bei der Genehmigung von Eucharistiefeiern in der außerordentlichen Form auf den Pfarrer. R. konstatiert, dass der Gesetzgeber zunächst die Liberalisierung im Umgang mit der „tridentinischen Form" (56) dadurch erreicht habe, „dass rechtstechnisch von einem Verbot mit Erlaubnisvorbehalt auf eine generelle Erlaubnis umgestellt wurde, und dass ferner Entscheidungskompetenzen ganz im Sinne des Subsidiaritätsprinzips auf die Ebene der Pfarrei verlagert wurden" (56).

In Art. 2 SumPont wird allen Priestern ohne die Pflicht zum Einholen einer Erlaubnis gestattet, die Messe ohne Volk (*missa sine populo*) nach dem Missale Johannes' XXIII. zu feiern, mit Ausnahme des *Triduum Sacrum*. R. erläutert sowohl liturgiewissenschaftlich als auch kirchenrechtlich kenntnisreich die Begrifflichkeit dieser Messform. Mit dem Verweis auf Art. 4 wird bei der Messe ohne Volk nach Art. 2 SumPont die Möglichkeit angesprochen, dass Gläubigen, die spontan darum bitten, an einer solchen Messe teilnehmen zu dürfen, dies gestattet wird. Dies hat den Bonner Kirchenrechtler Norbert Lüdecke veranlasst, davon zu sprechen, dass es nun wohl eine *missa sine populo* mit Anwesenheit mehrerer Gläubigen gebe, was rechtssprachlich kurios erscheine. (63)

Interessant ist die anschließend von R. diagnostizierte Wahlfreiheit in Art. 2 SumPont sowohl zugunsten des Missale von 1962 als auch desjenigen von 1970. Diese Wahlfreiheit steht im Widerspruch zur Praxis und zum Teil zum Eigenrecht anerkannter traditionalistischer Gemeinschaften wie der Petrusbruderschaft, von ihren Mitgliedern zu verlangen, ausschließlich nach dem Missale von 1962 zu zelebrieren. R. erläutert mit Bezugnahme auf eine bereits am 03.07.1999 erfolgte Entscheidung der Gottesdienstkongregation (69ff), dass die Wahlfreiheit nicht durch ein partikulares Eigenrecht einzelner kanonischer Lebensverbände eingeschränkt werden dürfe (74).

Die Bestimmungen in Art. 2 SumPont seien auch nicht über den Weg eines Gelübdes oder Versprechens hinsichtlich der Wahlfreiheit bei der Wahl des Ritus' auszuhebeln. Es helfe auch nicht der Hinweis auf die Weihe in solchen Lebensverbänden. Unmissverständlich stellt R. fest: „Wer sich also deshalb weihen lassen wollte, damit er die Messe exklusiv in der außerordentlichen Form feiern kann, hat mit einer solchen Einstellung bereits den Sinn und Zweck des Weihesakramentes verkannt." (84)

In Art. 3 wird festgestellt, dass gelegentlich die Konvents- bzw. Kommunitätsmesse einer Gemeinschaft, die einem kanonischen Lebensverband angehört, in der außerordentlichen Form gefeiert werden kann. Sollte hingegen oft oder andauernd die Kommunitätsmesse in dieser Form gefeiert werden sollen, bedarf dies der Zustimmung des Höheren Oberen.

Den anschließenden Art. 4 SumPont, der auf eine nach Art. 2 SumPont als Messe ohne Volk gedachte Eucharistiefeier Bezug nimmt, zu der Gläubige hinzutreten, die darum bitten („sua sponte"), daran teilnehmen zu dürfen, hat R. bereits im Kontext von Art. 2 SumPont in seiner eigentümlichen Spannung kommentiert.

Art. 5 SumPont hat zu vielen Diskussionen Anlass gegeben, weil er u. a. den Pfarrer verpflichtet, auf die Bitte einer Gruppe von Gläubigen hin nach Möglichkeit auch Eucharistiefeiern in der außerordentlichen Form des Ritus abzuhalten. Strittig wird nach einer zutreffenden Zahl für eine bittende Gruppe von Gläubigen gesucht. R. spricht sich dafür aus, „dass der in Art. 5 § 1 SumPont beschriebene Personen-

[1] Kanonistische Anmerkungen zum Motu Proprio Summorum Pontificum, in: Liturgisches Jahrbuch 58 (2008), 3–34.

[2] Liturgische Versöhnung. Ein kirchenrechtlicher Kommentar zum Motu Proprio „Summorum Pontificum" für Studium und Praxis, Augsburg 2009.

[3] Päpstliche Weichenstellungen. Das Motu Proprio Summorum Pontificum Benedikts XVI. und der Begleitbrief. Ein kirchenrechtlicher Kommentar 2009 (http://kirchenrechtlicher-kommentar.gero-p-weishaupt.com).

kreis zwar einerseits einer bestimmten Pfarrei anhand sachlicher Kriterien zuordbar sein muss; dass ihm andererseits aber auch Pfarrfremde angehören können" (107). Der Pfarrer ist nach Art. 5 § 1 gehalten, die Bitten dieser Gruppen von Gläubigen bereitwillig aufzunehmen. Während Lüdecke hieraus eine rechtliche Verpflichtung für den Pfarrer ableitet, in jedem Fall eine solche Messe in der außerordentlichen Form zu ermöglichen, deutet R. Art. 5 § 1 nur als eine Sollvorschrift. Kriterien für die Ermessensentscheidung des Pfarrers seien u. a., dass durch die Form der Messfeier kein Zwist in die Pfarrei getragen werde, keine Arbeitsüberlastung für den Pfarrer entstehe und dieser zudem in der Lage sei, in dieser Form zu zelebrieren. Im § 2 des Art. 5 SumPont wird die Empfehlung ausgesprochen, an einem Werktag der Bitte eines Personenkreises zur Feier der Messe in außerordentlicher Form zu entsprechen. Sollte dennoch an einem Sonntag oder Festtag eine solche Eucharistiefeier stattfinden, so muss garantiert sein, dass die Gläubigen der Pfarrei auf jeden Fall die Messe in der ordentlichen Form des Ritus besuchen können. Weiterhin wird der Pfarrer in Art. 5 § 3 SumPont aufgefordert, Gläubigen oder Priestern, die darum bitten, die Feier der Messe bei besonderen Gelegenheiten in der außerordentlichen Form des Ritus zu gestatten. Hier geht es also immer um einen Einzelfall, zum Beispiel die Feier der Goldenen Hochzeit oder andere Anlässe. In diesem Kontext setzt sich R. in einem Exkurs (132–138) mit der Situation der Piusbruderschaft auseinander und konstatiert, dass die Priester dieser Bruderschaft aufgrund rechtlicher Hinderung (Suspendierung) generell keine Erlaubnis des Pfarrers zur Benutzung von Pfarrkirchen zur Feier der Messe in der außerordentlichen Form des Ritus erhalten können (138).

In Art. 6 SumPont wird bestimmt, dass bei der Verwendung des Missale von 1962 die Lesungen auch in der Volkssprache in den vom Apostolischen Stuhl rekognoszierten Büchern verkündet werden können. Damit können nach R. nur die vor Inkrafttreten der neuen Leseordnung zwischen 1964 und 1969 approbierten Übersetzungen zu den im Messbuch von Papst Johannes XXIII. vorgesehenen Lesungen gemeint sein (144).

Die Art. 7 und 8 SumPont behandeln die Frage, wie die Gläubigen als Gruppe vorzugehen haben, wenn der Pfarrer ihrer Bitte nicht entspricht, im alten Usus die Eucharistie zu feiern. Danach müssen sie sich an den zuständigen Diözesanbischof wenden und dieser hat die Päpstliche Kommission Ecclesia Dei (PCED) damit zu befassen (Art. 8 SumPont), wenn auch er sich nicht in der Lage sieht, dem Anliegen dieser Gläubigen zur Umsetzung zu verhelfen. R. erkennt hierbei das von ihm bereits angesprochene Subsidiaritätsprinzip rechtlich umgesetzt.

Abschließend geht R. auf Art. 9 §§ 1–2 SumPont ein, in denen festgelegt ist, unter welchen Bedingungen die Sakramente der Taufe, der Firmung, der Ehe, der Versöhnung und der Krankensalbung unter Verwendung eines älteren Rituale gefeiert werden können (157ff). In Art. 9 § 3 SumPont geht es um den Gebrauch des Breviers von 1962, der gestattet wird. Schließlich analysiert R. noch die in Art. 10 SumPont dem Diözesanbischof eingeräumte Möglichkeit zur Bildung von Personalpfarreien nach c. 518 CIC, in denen die Messe in der außerordentlichen Form des Ritus durch eigens ernannte Rektoren oder Kapläne im Sinne des CIC gefeiert wird.

Nur kurz erwähnt R. die Art. 11 und 12 SumPont, die sich mit den Kompetenzen der PCED beschäftigen. Spätestens mit der von Papst Benedikt XVI. verfügten Inkorporation der PCED in die Glaubenskongregation durch sein MP „Ecclesiae Unitatem" vom 02.07.2009 dürfte endgültig die Zeit abgelaufen sein, in der die PCED ohne erkennbare Einbindung anderer Dikasterien handeln konnte.

In einem sehr kurz gehaltenen Abschnitt C, der mit „Rückblick und Ausblick" (176) überschrieben ist (176–179), weist R. darauf hin, dass zahlreiche praktische Fragen, die sich aus der Lektüre und anschließenden Anwendung des MP SumPont im Alltag stellen, von ihm nicht behandelt werden konnten. Dazu zählen u. a. die Frage nach den Messdienerinnen und die Spendung der Handkommunion. In einem Anhang (180–183) findet man den lateinischen Wortlaut des MP SumPont, was hilfreich ist, weil nicht wenige fehlerhafte Textversionen dieses Rechtstextes kursieren.

R. ist es vorzüglich gelungen, nüchtern, immer streng am Normwortlaut orientiert und doch theologisch, v. a. liturgiewissenschaftlich ausgewiesen, das MP SumPont zu kommentieren. Er scheut sich nicht, Positionen ausgewiesener Kanonisten einer kritischen Prüfung zu unterziehen und begründet eine eigenständige Position zu beziehen. Von daher ist seine Studie uneingeschränkt sowohl Kirchenrechtlern als auch Liturgiewissenschaftlern zur Lektüre zu empfehlen. Sicherlich wäre es an der einen oder anderen Stelle hilfreich gewesen, noch stärker den roten Faden bei der Darstellung des Rechtstextes herauszuarbeiten, aber die Beschreibung seines Kommentars als „Skizzen" verdeutlicht, dass mehr der Aspekt der Einzelanalyse im Mittelpunkt stand.

Beeindruckend ist auch, dass kaum Tippfehler (156/167) im Text zu finden sind. Weniger schön, aber R. nicht anzulasten ist die Tatsache, dass zumindest das Buch des Rez. sich wegen mangelhafter Bindung schnell in mehrere Teile auflöste. Hier ist der Verlag in die Pflicht zu nehmen.

Münster Thomas Schüller

Lappen, Friedolf: **Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden**. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland. – Essen: Ludgerus 2007. 220 S. (Münsterischer Kommentar zum CIC, Beiheft 46), kt € 34,00 ISBN: 978–3–87497–258–1

Wenn diese Arbeit, der eine „Lizenziats-Diss." an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster zugrunde liegt, etwas aufzeigt, dann ist es dies: Die Katholische Kirche – hier am Beispiel der Kirche in Deutschland – tut sich sehr schwer mit dem konkreten Lebensvollzug ihrer synodalen Struktur, und zwar sowohl vor wie auch nach dem Anstoß durch das Zweite Vatikanische Konzil: „Diese heilige Synode wünscht, dass die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen [...]." (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, 36)

Mit dem praktischen Vollzug dieser konziliaren „Synodalen Bewegung" steht die Kirche – selbst nach fast einem halben Jahrhundert – noch so gut wie am Anfang; mag das auch in den Ortskirchen anderer Länder und Kontinente unterschiedlich sein. Nach dem Trienter Konzil wurden nur etwa zwei Prozent der vorgeschriebenen (!) Provinzialsynoden tatsächlich abgehalten. Und die Vorschrift des can. 356 § 1 CIC/1917, dass wenigstens alle zehn Jahre eine Diözesansynode abzuhalten ist, fand in der Praxis der Ortskirchen so gut wie keine Erfüllung. Im CIC/1983 wird die Praxis dann auch Gesetz: Das Abhalten von Diözesansynoden liegt im Ermessen des Diözesanbischofs (can. 461 § 1).

Die Arbeit von L. zeigt, wie und wie weit der synodale Anstoß des Konzils von den Diözesen in Deutschland aufgenommen und entwickelt wurde. Im ersten Teil der Arbeit erörtert der Autor auf der Basis der einschlägigen Konzilsaussagen die ekklesiologischen und kanonistischen Fragen, die der Synodalität der Kirche zugrunde liegen. Wenn dies in einer solchen Arbeit auch nur summarisch geschehen kann – der Autor macht seine Position klar deutlich.

Im Hauptteil (etwa drei Viertel der Arbeit) werden die Diözesansynoden und Diözesanforen einzelner Bistümer dargestellt, die in der Zeit vom Ende des Konzils (1965) bis 1999 stattgefunden haben. Die dabei auftretenden praktischen Schwierigkeiten und rechtlich-strukturellen Fragen und ihre Lösungen werden im Detail erörtert und beurteilt. Dabei sind zwei Dinge bemerkenswert: In diesen immerhin 35 Jahren nach dem Konzil hat nur etwa ein Drittel der deutschen Bistümer den Anstoß des Konzils aufgegriffen und Diözesansynoden abgehalten. Und: Die Zahl der – im Gegensatz zu den rechtlich fixierten Diözesansynoden – rechtlich freieren Diözesanforen bzw. Diözesantage nimmt im Laufe der Jahre zu, die Zahl der Synoden ab.

Um diese nachkonziliare Entwicklung in der Kirche Deutschlands recht zu beurteilen, muss man natürlich bedenken, dass sich die deutschen Bischöfe – auf Anstoß der „Basis" auf dem Essener Katholikentag 1968 – zur Einberufung einer „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" (Januar 1971 – November 1975) entschlossen haben. In etwa zeitlich parallel dazu lief – auf Anregung der Deutschen Bischofskonferenz – die „Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR". Eine „Gemeinsame Synode" schien angesichts einer Vielzahl von Diözesansynoden der einfachere Weg zu sein, zumal die bundesdeutsche Kirche bei der Umsetzung des Konzils einen gemeinsamen Weg gehen sollte.

So prägend und erfahrungsreich dieses jahrelange Miteinander des Volkes Gottes auf der Synode auch war, die Praxis der Synodalität auf Bistumsebene erhielt einen Dämpfer. „Nach dem Ende der Gemeinsamen Synode hat es für 10 Jahre keine Synoden in Deutschland gegeben", stellt der Autor fest (65).

Zwei abschließende Bemerkungen: Es wäre verdienstvoll gewesen, den Räten auf Pfarr- und Diözesanebene mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Sie sind zwar keine Synoden; sie leben aber ähnlich wie die Diözesanforen aus demselben (konziliaren) Impuls: Kirche als Volk Gottes und ihre Erfahrungen im Miteinander bei der Erörterung und Lösung der gleichsam täglichen Probleme in den „Räten" können hilfreich für die Gestaltung und Durchführung von Diözesan-Synoden sein, die ja „zum Wohl der ganzen Diözesan-Gemeinschaft dem Diözesanbischof [...] hilfreiche Unterstützung leisten" sollen (can. 460 CIC/1983).

Es ist hervorzuheben, dass der Autor sich ausführlich mit der Beteiligung der Laien und den damit aufgeworfenen Fragen befasst. Denn hier, an der zahlenmäßig starken und der Form nach akzentuierten Mitbeteiligung von Nicht-Klerikern, also Laien, liegt das eigentlich Neue des konziliaren Anstoßes; damit aber auch die eigentliche Problematik. Im Gegensatz zum CIC/1917, der nur Kleriker teilnehmen ließ, bestimmt der CIC/1983 die Teilnehmer so: „Die Diözesan-Synode ist eine Versammlung (coetus) von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen der Teilkirche [...]" (can. 460). Trotz allem ausführlichen Bemühen bleibt eine wichtige Frage unbefriedigend untersucht, nämlich das Problem der Mit*entscheidung* von Nicht-Bischöfen, also Priestern und Laien, auf der Synode. Vorliegende konkrete Vorschläge (z. B. in den „Stimmen der Zeit", September 1960) werden nicht diskutiert. Diesbezüglich bleibt vieles vage, wie das „Fazit" des Autors am Ende der Arbeit (195f) zeigt. Das ist zum Schaden der Bischöfe als auch des seriösen Engagements der Laien.

Die Kirche in Deutschland steht noch sehr am Anfang, den Anstoß des Konzils, „dass die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen", aufzugreifen und Leben der Kirche werden zu lassen.

Aachen-Burtscheid Johannes Günter Gerhartz

Nobel, Michael-Andreas: **Die wissenschaftliche Ausbildung der Priesterkandidaten in der lateinischen Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der Partikulargesetzgebung in der Bundesrepublik Deutschland**. – Hamburg: Kovač 2008. 586 S. (Schriftenreihe Theos, 81), kt € 138,00 ISBN: 978–3–8300–3320–2

Rechtsfragen der kath. Theologie als Wissenschaft und der theologischen Ausbildung berühren das kirchliche und staatliche Hochschulrecht, das Klerikerrecht sowie das Verkündigungsrecht. Der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Diskussion im Kirchen- und Staatskirchenrecht liegt meist bei Problemen rund um Personal und Organisation kath. Theologie an staatlichen Hochschulen und hier besonders im Bereich der Lehrkonflikte. Die von Michael-Andreas Nobel vorgelegte Paderborner Diss. stellt

das Klerikerrecht ins Zentrum ihrer Betrachtung. Sie verspricht daher eine interessante Lektüre, zumal die Frage, wie viel Wissenschaft der angehende Priester studieren muss, zu den nicht wenig umstrittenen Themen der jüngeren Kirchengeschichte zählt.

N. gliedert seine Arbeit in sieben Abschnitte. Zu Beginn stellt er die Geschichte der Priesterausbildung bis zur Promulgation des CIC/1917 dar. Der zweite Abschnitt behandelt die Priesterausbildung nach Maßgabe des alten Codex. Der dritte Abschnitt ist den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils gewidmet, insbes. dem Konzilsdekret „Optatam Totius". Abschnitt vier stellt die Grundordnung für die Ausbildung der Priester von 1970 vor. Der fünfte Abschnitt behandelt die Rechtslage nach dem CIC/1983. Der sechste Abschnitt geht auf die besondere Situation der Priesterausbildung in der BRD ein. Da hier die wissenschaftliche Ausbildung der künftigen Priester meist an staatlichen Fakultäten stattfindet, stellt N. auch das einschlägige Konkordatsrecht dar. Zudem geht er auf die Leitlinien der DBK zur Neuordnung der theologischen Studien von 1968, die Beschlüsse der Würzburger Synode sowie die Rahmenordnung für Diplomprüfungsordnungen in kath. Theologie von 1995 ein. Im siebten und letzten Abschnitt untersucht der Vf. die Situation an den einzelnen Theologenkonvikten und Priesterseminaren sowie an den Studienstätten der staatlichen und kirchlichen Hochschulen.

N. hat seiner Untersuchung einen Apparat von über 160 S. beigegeben. In einem Anhang sind beispielhaft Studienverlaufspläne und Ausbildungsordnungen sowie Statistiken abgedruckt. Einem ausführlichen Abkürzungsverzeichnis folgt ein Quellenverzeichnis, das auch die diözesanen Ausbildungs-, Studien- und Prüfungsordnungen als eigenen Unterpunkt enthält.

In seiner Einleitung hebt N. als Spezifikum seiner Arbeit hervor, dass er die wissenschaftlichen Aspekte der Priesterausbildung in den Vordergrund stellen möchte. Vor dem Hintergrund der reichen Problemgeschichte um das richtige Verhältnis von frommer Kirchlichkeit und nüchterner Wissenschaftlichkeit hat N. einen durchaus lohnenden Forschungsgegenstand ausgemacht. Leider hat er ihn nicht bearbeitet. Die Diss. macht über weite Strecken den Eindruck einer zwar fleißigen und opulenten, letztlich aber unzusammenhängenden Stoffsammlung. Auch wenn die historischen Ausführungen eine nützliche Orientierung bieten, die man in dieser kompakten Form nur selten findet, fehlt der Arbeit insgesamt eine stringente und in der Darstellung auch durchgehaltene Fragestellung. Besonders störend ist, dass seitenweise Rechtsnormen und kirchliche Dokumente ohne weiteren Erkenntnisgewinn paraphrasiert werden. Ermüdend wirken auch die Aufzählungen von Studienordnungen im Text. Man könnte das alles noch akzeptieren, wenn N. mit seiner Arbeit eine Quellensammlung und Literaturauswertung vorgelegt hätte, die für die weitere Forschung ein sicheres Fundament böte, dem man vertrauen könnte. Dies ist leider nicht der Fall.

So hat N. wichtige Standardwerke und einschlägige Aufsätze übersehen. Erwähnt seien nur *Gatz*, Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder, Rom 1994; *Heckel*, Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat, Tübingen 1986 und *Solte*, Theologie an der Universität, München 1971 als unverzichtbare Monographien, sowie die für das Thema grundlegenden Aufsätze von *Hegel*, Organisationsformen der diözesanen Priesterausbildung in Deutschland, in: FS Frings (1960) und W. *Weber*, Die wissenschaftlichen Ausbildungsinstitute für den theologischen Nachwuchs in Deutschland und Österreich: Größe und Strukturen der Institute, Aufbau des Studiums, in: JCSW 9 (1968).

Aber nicht nur bei der Literaturauswertung, auch bei den Realien bleibt N. unvollständig. So entgeht ihm, dass im Erzbistum Berlin ein Seminar des neokatechumenalen Weges (Priesterseminar Redemptoris Mater) besteht. Dort findet mit den philosophischen Studien sogar ein Teil der wissenschaftlichen Priesterausbildung im Seminar statt. Auch das Erzbistum Köln unterhält ein solches Seminar; in Fn. 1474 wird es immerhin beiläufig genannt. Das internationale Priesterseminar der Petrus-Bruderschaft in Wigratzbad mit seiner speziellen und daher interessanten Ausbildungsform wird nicht erwähnt. Beim Collegium Rudolphinum geht N. zwar auf die neue Organisationsform des Seminars in Heiligenkreuz ein, übersieht jedoch die damit einhergehende Verlegung der Spätberufenenausbildung nach Regensburg zum Oktober 2007 mit eigenem (!) Studienbetrieb im Regensburger Priesterseminar.

Ärgerlich ist N.s Nachlässigkeit bei den Formalia. Der Leser hätte dankbar eine vollständige Aufstellung der einschlägigen diözesanen Rechtsnormen mit Fundstelle begrüßt. Stattdessen findet er im entsprechenden Abschnitt des Anhangs bspw. unter der Rubrik „Hamburg" lediglich und kommentarlos dies: „http://www.erzbistum-hamburg.de/ (Stand: 13. März 2007)". Für das Erzbistum München führt N. die Lebensordnung des Herzoglichen Georgianums auf. Für das Bistum Limburg hingegen findet man keine einzige Quelle. Dabei wird auf S. 365 die Lebensordnung des Priesterseminars Sankt Georgen in Frankfurt a. M. nebst Fundstelle zitiert. Diese Lebensordnung findet sich, diesmal jedoch ohne Fundstelle, auch im Abkürzungsverzeichnis. Entsprechende Beispiele für unordentliches Arbeiten ließen sich noch viele aufführen.

Hätte sich der Vf. doch etwas Zeit zur Straffung, zur stringenten Ausrichtung auf eine konkrete Fragestellung und zur gründlichen Ausführung der Formalia genommen! Die Kanonistik wäre um eine interessante Studie zum Recht der wissenschaftlichen Theologie reicher.

Hagen Eric W. Steinhauer

Ott, Michael: **Ausbildung islamischer Religionslehrer und staatliches Recht**. – Berlin: Duncker & Humblot 2009. 271 S. (Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft, 189), kt € 68,00 ISBN: 978–3–428–12948–5

Fragestellungen der Integration des Islam in das überkommene staatskirchenrechtliche System zählen gegenwärtig zu den wichtigen Gegenständen der religionsrechtlichen Diskussion. Mit seiner im Vergleich zu den christlichen Kirchen vollkommen anderen Organisationsstruktur, die gerade nicht in einer korporativ verfassten Religionsgesellschaft mit hierarchisch kompetenten Ansprechpartnern besteht, stellt der Islam für viele bewährte Formen der Kooperation von Staat und Kirche eine besondere Herausforderung dar. Das gilt auch für die Ausbildung islamischer Religionslehrer an staatlichen Hochschulen. Die dabei auftretenden Probleme behandelt Michael Ott in einer Münsteraner juristischen Diss. aus dem Jahre 2008.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile. Nach einem kurzen Problemaufriss und einer Darstellung des Gangs der Untersuchung behandelt O. im zweiten Teil die verschiedenen Formen der Religionslehrerausbildung und ihre Rechtsgrundlagen am Beispiel der Situation in Nordrhein-Westfalen. Dabei werden nicht nur die beiden großen Kirchen, sondern auch der griechisch-orthodoxe, syrisch-orthodoxe und jüdische Religionsunterricht berücksichtigt. Die Alt-Katholiken werden nicht erwähnt, obwohl sie an der Univ. Bonn eine eigene theologische Ausbildungsstätte besitzen und jedenfalls in Bayern auch alt-katholischer Religionsunterricht erteilt wird. Im dritten Teil beschreibt O. konkrete Versuche, einen islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen zu verankern. Die verfassungsrechtliche Frage, ob und in welchem Maße die religiöse Seite bei der Einrichtung und Durchführung einer staatlich veranstalteten Religionslehrerausbildung zu beteiligen ist, behandelt O. im vierten Teil, der mit über 130 S. das Herzstück der Abhandlung bildet.

Zunächst thematisiert O. das islamische Theologieverständnis. Recht knapp wird dabei die islamische Theologie unter den Wissenschaftsbegriff des Grundgesetzes subsumiert. Spätestens die Regensburger Rede Papst Benedikts hat aber gezeigt, dass das Verhältnis islamischer Theologie zum aufgeklärter Rationalität verpflichteten Wissenschaftsbegriff des Grundgesetzes einiger Worte bedarf. Allein die Vereinbarkeit von Theologie an sich mit diesem Wissenschaftsbegriff zu bejahen, ist nicht im Ergebnis, wohl aber in der Begründung zu kurz gegriffen. Zutreffend stellt O. fest, dass die Einrichtung einer islamischen Religionslehrerausbildung wegen der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates der Mitwirkung der betroffenen Religionsgemeinschaft bedarf. Weiterhin arbeitet er heraus, dass einer Religionsgemeinschaft von Verfassungs wegen das Recht auf Berücksichtigung ihres religiösen Selbstverständnisses zusteht und sich daraus auch Mitwirkungsrechte bei der konkreten Durchführung der Religionslehrerausbildung ergeben. O. macht deutlich, dass es ohne einen wie auch immer organisierten islamischen Ansprechpartner hier keine staatliche Ausbildung geben kann. Wichtig ist dies v. a. bei der Bekenntnisbindung des theologischen Hochschulpersonals. Mit der ganz herrschenden Meinung im Staatskirchenrecht bejaht O. Mitspracherechte der jeweiligen Religionsgemeinschaft bei der Anstellung von Hochschullehrern sowie bei einer möglichen Entfernung dissentierender Theologen. Diese Mitspracherechte werden in ihrer konkreten Gestalt aber nicht von der Verfassung vorgeschrieben. Sie ergeben sich aus dem Selbstverständnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft. So sei in evangelischen Staatskirchenverträgen im Gegensatz zu Vereinbarungen mit der kath. Kirche kein für die staatliche Seite verbindliches Kirchenvotum zu finden. O. übersieht hier zwar Art. 4 Abs. 2 Satz 2 des Güstrower Vertrages (Mecklenburg-Vorpommern), wonach der Staat gegen eine Stellungnahme der ev. Kirche keinen Theologen anstellt. Doch ändert das nichts an der zutreffenden Feststellung, dass es der jeweiligen Religionsgemeinschaft zukommt, eine ihrem Selbstverständnis entsprechende Verbindlichkeit ihrer Stellungnahme von der staatlichen Seite einzufordern. O. nimmt an, dass auch eine bloß gutachterliche Einbeziehung einzelner religiöser Vertreter eine ausreichende Beteiligungsform darstellen kann, sofern die religiöse Seite damit einverstanden ist. Für den Islam sieht er hier einen gangbaren Weg zur verfassungskonformen Berufung von islamisch-theologischem Lehrpersonal. Die Vorschriften über die Durchführung von Berufungsverfahren in den geltenden Hochschulgesetzen lassen eine solche Form der gutachterlichen Mitwirkung bereits zu. Soweit es um die Entfernung eines dissentierenden Theologen geht, betont O. die besondere Rolle des Grundrechts der Wissenschaftsfreiheit und fordert mit neueren Stimmen der staatskirchenrechtlichen Literatur einen von der staatlichen Seite zu garantierenden Grundrechtsschutz durch Verfahrensgestaltung für den betroffenen Theologen. Bei der Frage der Bekenntniszugehörigkeit der Studierenden will O. zwar nicht die Aufnahme des Studiums der islamischen Theologie, wohl aber die Ablegung des Examens von der Religionszugehörigkeit abhängig machen. Für die pädagogische und didaktische Qualifikation künftiger Religionslehrer ist nach O. grundsätzlich die staatliche Seite zuständig.

Beschlossen wird die Arbeit von einem Quellenverzeichnis, das neben der verwendeten Literatur auch Auskunft über Interview- und Briefpartner des Vf.s sowie benutzte Online-Ressourcen gibt. Das Register ist knapp, aber mit Bedacht erstellt.

O.s Arbeit ist von dem anerkennenswerten Bestreben geleitet, die Ausbildung islamischer Religionslehrer an staatlichen Hochschulen trotz des Fehlens eines stabil organisierten islamischen Ansprechpartners zu ermöglichen. Richtig ist dabei, dass einer Religionsgemeinschaft eine ihrem Selbstverständnis fremde Mitwirkung nicht aufgedrängt werden darf und sich eine unkritische Übernahme der mit den Kirchen vereinbarten Verfahrensweisen auch für den Islam verbietet. Gleichwohl bleiben Fragen offen. V. a. im theologischen Lehrkonflikt kann es problematisch sein, wer letztlich für die islamische Seite verbindlich sprechen darf. O.s Bemerkung, dass eine Religionsgemeinschaft auch rein religionswissenschaftlich ausgebildete Lehrkräfte akzeptieren könnte, kann vielleicht als möglicher Ausweg aus dieser Schwierigkeit verstanden werden. Insgesamt hat O. eine gut lesbare, informative und in ihren Ergebnissen stets ausgewogene Arbeit vorgelegt.

Hagen Eric W. Steinhauer

Kurzrezensionen

Wissenschaft und Geselligkeit. Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796–1802, hg. v. Andreas Arndt. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2009. (XII) 145 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–11–020349–3

Im Juli 2007 veranstaltete die Schleiermacher-Forschungsstelle an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften ein kleines Symposion. Ausgerichtet auf die Frühromantik kommen unterschiedliche Facetten und Betätigungsfelder des „Genies der Freundschaft", Friedrich Schleiermacher, in den Blick. Seine „Wohngemeinschaft mit Friedrich Schlegel" wird von Andreas Arndt als „literarische Ehe" präsentiert, die von wechselseitiger Inspiration lebte und in der Platon-Interpretation, gerade aber auch in S.s Hermeneutik-, Ethik- und Dialektikkonzeption ihren Niederschlag fand. Simon Gerber analysiert instruktiv S.s Tätigkeit als Prediger an der Charité, und Wolfgang Virmond steuert eine auch die anderen Wirkungsstätten erfassende Liste der seinerzeitigen Predigttermine bei. „Der frühe Schleiermacher und die Frauen" ist ein stets kontrovers verhandelter Komplex, dem Virmond außerdem nachgeht – „nur in Kooperation der Geschlechter" könne „das heikle Thema angemessen dargestellt" (46) werden. Ein ganz anderes Gebiet illustriert Ursula Klein, wenn sie den „Chemiekult der Frühromantik" vorstellt und S. in diesen einbindet, besuchte er doch fasziniert einschlägige Vorlesungen von Martin Heinrich Klaproth. Doris Reimer widmet sich dem produktiven Zusammenwirken von S. und dem Verleger Georg Andreas Reimer. Insgesamt liegt ein schmaler Sammelbd. vor, der zwar inhaltlich nur wenig geschlossen ist, aber trotzdem eine Vielfalt wichtiger Einzelaspekte enthält, die die S.-Forschung um weitere Details kreativ bereichern. A. C.

Das Leben. Bd. 1: **Religion und Aufklärung**, hg. v. Petra Bahr / Stephan Schaede. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 530 S., kt € 89,00 ISBN: 978–3–16–149818–3

Das Ansinnen der Hg. Petra Bahr und Stephan Schaede ist es, verschiedene Aspekte des Lebensbegriffes aus historisch-systematischer Perspektive zu beleuchten. Einem gegenwärtig viel diskutierten Feld, dem es an semantischer Klarheit fehlt, soll damit gleichermaßen Grundlegung und Prüfstein geboten werden. Enthalten sind 20 Beiträge, beginnend bei Platon und endend mit Schelling; weitere drei Bd.e der Reihe sind in Planung. Neben exegetisch-biblischen Deutungen und Lebenssemantiken der mittelalterlichen Theologie finden sich auch Beiträge zum Vitalismus, zur „Immanenzlust" bei Bruno und Spinoza sowie zur Teleologiekritik Kants. Mit diesem umfangreichen Überblick, der nicht den Anspruch einer Gesamtschau erhebt, wird Bd. 1 der begriffsinhärenten Komplexität für die behandelte Zeit gerecht. Allerdings wird die Rede vom Leben erst ab der Mitte des 19. Jh.s mit den großen Wendungen und Brüchen in Biologie, Medizin und Technik konfrontiert. Im 20. Jh. wird man durch die Möglichkeit der künstlichen Befruchtung, die Entschlüsselung des Genoms und neurowissenschaftliche Erkenntnisse zu einem erneuten Überdenken alter Konzepte gezwungen; der Begriff wird polysemantisch verwendet. Die folgenden zwei Bd.e wollen diese ungleich komplexere Geschichte des Begriffs bis in die Gegenwart fortschreiben, der letzte Bd. soll systematischen Positionsbestimmungen vorbehalten sein. So bleibt mit Spannung abzuwarten, ob die gesamte Reihe den Erwartungen gerecht wird, die diese Grundlegung gesetzt hat. F. B.

Weltoffen aus Treue. Studientag zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Christoph Böttigheimer / Erich Naab. – Sankt Ottilien: EOS 2009. 284 S. (Extemporalia, 22), kt € 18,50 ISBN: 978–3–8306–7401–6

Benedikt XVI. hat 2009 die Exkommunikation von vier traditionalistischen Bischöfen der Piusbruderschaft aufgehoben, ohne dass es Anzeichen für eine veränderte Haltung der Bruderschaft zum Zweiten Vatikanum gegeben hätte. Der sich daraus ergebenden Frage nach der Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse für die heutige Kirche (und auch für ihr höchstes Lehramt) ging ein Studientag der Theol. Fak. Eichstätt nach, der im vorliegenden Bd., um einige weitere Beiträge ergänzt, dokumentiert wird.

Das Spektrum reicht thematisch von der Frage nach einer angemessenen Konzilshermeneutik über die Haltung des Konzilstheologen Ratzinger zu GS und das Verhältnis der Kirche zum Judentum bis zur erneuerten Sakramentenliturgie und kirchenrechtlichen Problemen; im Hintergrund steht dabei immer die drängende Frage: Was für eine Kirche möchten wir sein? Die Vielfalt der Themen und Perspektiven ist Stärke und Schwäche des Bd.es zugleich: Einerseits wird so eine facettenreiche Auseinandersetzung möglich, andererseits entfernen sich einzelne Beiträge ziemlich weit von der eigentlichen Fragestellung des Studientages. Die Qualität der Aufsätze ist durchaus unterschiedlich; erhellend sind insbes. die wohltuend nüchternen Überlegungen Thomas Schüllers zur kirchenrechtlichen Situation der Piusbruderschaft und der Beitrag Erich Naabs, in dem er exemplarisch (besonders an Markion und Anselm v. Canterbury) und mit Blick auf die schwierige Situation heute die wechselvolle Geschichte christlich-jüdischer Beziehungen nachzeichnet. S. H.

Fuchs, Ottmar: **Im Innersten gefährdet**. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk. – Innsbruck: Tyrolia 2009. 175 S. (Editio Ecclesia Semper Reformanda, 4), geb. € 17,95 ISBN: 978–3–7022–3030–2

Nicht weniger als ein „pastorale[s] Schisma zwischen der Realität der Pastoral und denen, die dafür in den oberen Etagen verantwortlich sind" (15), analysiert der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs in seinem neuen Buch. Um diesem entgegenzuwirken, muss der Glaube der Kirche immer wieder von Neuem in die Pluralitäten der nachmodernen Gesellschaft hinein ausbuchstabiert werden. Diese Aufgabe ist dem ganzen Gottesvolk und in ihm in besonderer Weise den kirchlichen Diensten (vgl. Kap. 3: „Das priesterliche Amt: wie der Sabbat – für die Menschen!", 49ff; Kap. 4: „Dienst am sakramentalen Diakonat", 69ff) aufgegeben. Theologisch betrachtet haben die ekklesialen Ämter also nicht bloß für die Glaubensvergewisserung *ad intra* einzustehen, sondern – resultierend aus dem Auftrag, das Evangelium der ganzen Welt zu verkünden (Mk 16,15) – auch die Verantwortung *ad extra* wahrzunehmen. Kirchliche Vollzüge werden somit als „Verbindungsorte zwischen kompakter und dispersiver Kirche" (104) beschreibbar.

F. konkretisiert seine Ausführungen abschließend in „Richtungsanzeigen für die Zukunft" (117), die in ihren Hauptforderungen heißen: 1. Pluralisierung der kirchlichen Präsenzformen (einschließlich der Pfarrgemeindestruktur!) (vgl. 121ff), 2. Erstnehmen aller Berufungen im Gottesvolk durch die (eben nicht androzentrisch verengte) Einführung von „personae probatae" (130), 3. Reformulierung des alten Arbeiterpriesterprojekts im Rahmen einer lebensraumorientierten Pastoral (vgl. 138f), 4. Neudefinition der Aufgaben von Theolog/inn/en zwischen Haupt- und Ehrenamtlichkeit (vgl. 139ff). U. E.

Oeldemann, Johannes: **Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit?** Kleine Einführung in die Ökumene. – Regensburg: Pustet 2009. 198 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–7917–2206–1

Johannes Oeldemann strebt mit seiner kleinen Einführung eine Bestandsaufnahme der aktuellen Situation der Ökumene an, die sich vorrangig nicht an Fachtheologen, sondern an Interessierte in Gemeinde und theologischer Ausbildung richtet. Die Einführung soll zeigen, dass die Einheit der Christen sichtbare und erfahrbare Wirklichkeit werden kann.

Nach einleitenden Begriffsbestimmungen und Ausführungen zu den biblischen Grundlagen der Einheit der Christen bietet O. Einblicke in die Konfessionsvielfalt. Er skizziert die Geschichte der ökumenischen Bewegung in Grundzügen und berücksichtigt besonders die Öffnung der katholischen Kirche. Neben den Ergebnissen ökumenischer Dialoge werden auch andere Wege und Methoden der Ökumene beschrieben: Das gemeinsame Zeugnis der Christen in sozialethischen Fragen und die ökumenische Zusammenarbeit vor Ort spielen hier eine ebenso wichtige Rolle in der Ökumene wie die Aufbereitung trennender Lehrfragen. Eine klar systematisierte Präsentation ökumenischer Zielvorstellungen von der Einheit der Christen rundet die Darstellung ab.

Die Einführung eignet sich hervorragend für die Zielgruppe und zur Erstinformation. Weiterführende Literaturhinweise, bei denen die konfessionelle Perspektive ausgewiesen ist, schließen jedes der acht Überblickskap. ab. M. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Wahrheit auf dem Weg. Festschrift für Ludwig Hödl zu seinem fünfundachtzigsten Geburtstag, hg. v. Manfed Gerwing / Heinrich J. F. Reinhardt. – Münster: Aschendorff 2010. 320 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, 72), kt € 47,00 ISBN: 978–3–402–10282–4.

Altes Testament

Introduction à l'Ancien Testament, hg. v. Thomas Römer / Jean-Daniel Macchi / Christophe Nihan. – Genève: Labor et fides 2009. 899 S., € 45,00 ISBN: 978–2–8309–1368–2.

Moll, Sebastian: Die christliche Eroberung des Alten Testaments. – Berlin: University Press 2010. 77 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–940432–80–3.

Kirchengeschichte

Angenendt, Arnold: Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien, eingel. u. hg. v. Hubertus Lutterbach. – Aschendorff: Münster 2010. 260 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–402–12836–7.

„Blick zurück im Zorn?" Kreative Potentiale des Modernismusstreits, hg. v. Rainer Bucher / Christoph Heil / Gerhard Larcher / Michaela Sohn-Kronthaler. – Innsbruck: Tyrolia 2009. 243 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 17), kt € 21,00 ISBN: 978–3–7022–3032–6: 9–31: Weiss, O.: Der Modernismus: Sammelbecken aller Häresien oder Aufruf zur Erneuerung der Kirche?; 32–56: Siebenrock, R. A.: Erfahrung – Geschichte – Immanenz. Theologische Herausforderungen der Moderne im Blick auf John Henry Kardinal Newmans theologische Leitideen; 57–60: Esterbauer, R.: Lange Schatten des Antimodernismus; 61–84: Arnold, C.:

Antimodernismus und römisches Lehramt; 85–95: LIEBMANN, M.: Laien – „Feinde der Kirche"?; 96–109: BUCHER, R.: Es ging nicht nur um Wissenschaft. Die antimodernistischen Dekrete als Konsequenz des „Dispositivs der Dauer"; 110–130: HÖFER, R.: Modernismus versus Reformkatholizismus in Österreich; 131–153: SOHN-KRONTHALER, M.: Österreich im Modernismusstreit: Die Causa Albert Erhard und die Österreichische Bischofskonferenz; 154–169: HEIL, C.: Exegese als „objektive kritische Geschichtsforschung" und die päpstliche Zensur. Die kirchliche Verurteilung von Friedrich Wilhelm Maier 1912; 170–173: SCHILLER, J.: Exegese und ihre Kontexte. „Alttestamentliche" Anmerkungen zum Beitrag von Christoph Heil; 174–185: LARCHER, G.: Geschichte – Dogma – Tradition. Blondels Intervention im Modernismusstreit und aktuelle Perspektiven; 186–193: KÖRNER, B.: Alfred Loisys „Nestorianismus" oder: Wie spielen kirchliche Tradition und historisch-kritische Exegese zusammen? Versuch einer Rechenschaft im Anschluss an Maurice Blondel; 194–216: GINTHER, C.: George Tyrell – Eine Stimme aus einer missionarischen Kirche; 217–232: SANDER, H.-J.: Von der Modernismus- zur Postmodernismus-Krise. Eine Ortsbestimmung angesichts des Horrors vor Relativismus und der Zumutung von Relativität; 233–239: AMMICHT-QUINN, R.: Vom Schrecken der Vielstimmigkeit; 240–243: FRANZ, A.: Theologie heute: Zwischen „Antimodernismus" und „Antipostmodernismus".

Dossetti, Giuseppe: La fede e la storia. Studi nel decennale della morte. Testi e ricerche di scienze religiose, hg. v. Alberto Melloni. – Bologna: Il Mulino 2007. 415 S. (nuova serie, 39), kt € 29,00 ISBN: 978–88–15–12069–4.

Epistolario Clemente Rebora. Vol. III. 1945–1957. Il ritorno alla poesia, hg. v. Carmelo Giovannini. – Bologna: Edizioni Dehonianae Bologna 2010. 634 S. (series major, XII), geb. € 52,00 ISBN: 978–88–10–41519–1.

Feldmann, Christian: Martin Luther. – Hamburg: Rowohlt 2009. 160 S. (rororo monographie, 50706), pb. € 8,95 ISBN: 978–3–499–50706–9.

Friedrich Immanuel Niethammer (1766–1848). Beiträge zu Biographie und Werkgeschichte, hg. v. Gunther Wenz. – München: C. H. Beck 2009. 125 S. (Werke des Verlags der Bayerischen Akademie der Wissenschaften bei C. H. Beck / Philosophisch-historische Klasse: Abhandlungen Neue Folgen, 133), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–7696–0951–6.

Scheele, Paul-Werner: Als Journalist beim Konzil. Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session. Mit einem Beitrag von Karl Hillenbrand: Das Konzil und seine Folgen. – Würzburg: Echter 2010. 175 S., brosch. € 9,90 ISBN: 978–3–429–03263–0.

Philosophie

Adelmann, Dieter: „Reinige dein Denken". Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen, hg. v. Görge K. Hasselhoff. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2010. 351 S., kt € 39,80 ISBN: 978–3–8260–4301–7.

Beiner, Marcus: Humanities. Was Geisteswissenschaft macht. Und was sie ausmacht. – Berlin: Berlin University Press 2009. 154 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–940432–55–1.

Buskes, Chris: Evolutionär denken. Darwins Einfluss auf unser Weltbild. – Darmstadt: Primus 2008. 360 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–89678–383–7.

Gardeil, Henri-Dominique: Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. – Paris: Cerf 2007. Bd. 1: Introduction – Loqique – Cosmologie. (XV) 171 S., kt € 24,00 ISBN: 978–2–204–08396–6 ; Bd. 2: Psychologie – Métaphysique. 247 S., kt € 24,00 ISBN 978–2–204–08397–3.

Müller, Klaus: Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln. – Münster: Aschendorff 2009. 283 S., geb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–12835–0.

Knöpker, Sebastian: Existenzieller Hedonismus. Von der Suche nach Lust zum Streben nach Sein. – Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber 2009. 362 S. (Seele, Existenz und Leben, 9), kt € 24,90 ISBN: 978–3–495–48329–9.

Köhler, Theodor W.: De quolibet modo hominis. Alberts des Großen philosophischer Blick auf den Menschen. – Münster: Aschendorff 2009. 37 S. (Lectio Albertina, 10), brosch. € 9,20 ISBN: 978–3–402–11191–8.

Senner, Walter: Alberts des Großen Verständnis von Theologie und Philosophie. – Münster: Aschendorff 2009. 65 S. (Lectio Albertina, 9), brosch. € 9,20 ISBN: 978–3–402–11190–1.

Fundamentaltheolgie

Glauben lernen in einer mündigen Welt. Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006, hg. v. Franz Eichinger / Johann Berger / Hansjörg Eichmeyer. – Wien: Evangelischer Presseverband 2006. 212 S., kt € 16,90 ISBN: 978–3–85073–014–3.

Hailer, Martin: Götzen, Mächte und Gewalten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 208 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 33), kt € 19,90 ISBN: 978–3–525–61611–6.

Hodžić, Mislav: La Genesi della fede. La formazione della coscienza credente tra essere riconosciuto ed essere riconoscente (Tesi Gregoriana). – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2009. 272 S. (Serie Teologia, 171), kt € 20,00 ISBN: 978–8–878–39142–0.

Theobald, Christoph: Il Cristianesimo Come Stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità. – Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2009. Bd. 1: 445 S., € 36,50 ISBN: 978–88–10–40588–8; Bd. 2: 441 S., brosch. € 41,50 ISBN: 978–88–10–40589–5.

Waldenfels, Hans: Löscht den Geist nicht aus! Gegen die Geistvergessenheit in Kirche und Gesellschaft. – Paderborn: Schöningh 2008. 187 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–76680–9.

Dogmatik

Chi ha paura del vaticano II? A cura di Alberto Melloni e Giuseppe Ruggieri, hg. v. Peter Hünermann u. a. – Rom: Carocci 2009. 151 S. (Le sfere, 45), brosch. € 16,50 ISBN: 978–88–430–4811–3.

Dittrich, Achim: Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels. – Würzburg: Echter 2009. 1168 S. (Bonner Dogmatische Studien, 44), kt € 90,00 ISBN: 978–3–429–03104–6.

Dürr, Oliver: Der Engel Mächte. Systematisch-theologische Untersuchung: Angelologie. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 326 S. (Forum Systematik, 35), kt € 39,00 ISBN: 978–3–17–020854–4.

Karl Rahner 1904–1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner, hg. v. Ralf Miggelbrink. – Münster: LIT 2009. 183 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 29), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–8258–1899–9: 9–25: SATTLER, D.: Ökumenische Perspektiven in der geistlichen Tradition von Karl Rahner; 27–41: RUSTER, T.: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik; 43–75: WESS, P.: Transzendentale Geoffenbartheit Gottes? Zur Frage der Transzendenz Gottes in der Theologie Karl Rahners; 77–103: SIEBENROCK, R. A.: Universalität und Differenz im Christlichen. Erinnerung an die Unterscheidung von „Natur und Gnade" nach Karl Rahner; 105–147: NITSCHE, B.: „... die Fragen wagen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen". Karl Rahners Ringen um ein transzendentales Denken als Erbe und Auftrag; 149–181: MIGGELBRINK, R.: Erkenntnis des Gott-Geheimnisses. Bedeutung und Zukunft von Rahners Theologie der Unbegreiflichkeit Gottes.

Ökumenische Theologie und interreligiöser Dialog

Choné, Aurélie: Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Hermann Hesse – Passeurs entre orient et occident. Intégration et transformation des savoirs sur l'Orient dans l'espace germanophone (1890–1940). – Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg 2009. 411 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–2–86820–496–0.

Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherischen/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit. – Paderborn/Frankfurt a. M.: Bonifatius/Lembeck 2009. 218 S., € 24,90 ISBN: 978–3–89710–421–1/978–3–87476–574–9.

Die Ringparabel und das Projekt Weltethos, hg. v. Hans Küng / Karl-Josef Kuschel / Alois Riklin. – Göttingen: Wallstein 2010. 256 S. (Kleine politische Schriften, 17), geb. € 24,00 ISBN: 978–3–8353–0615–8.

Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch/Altkatholischen Dialogkommission, hg. v. Internationale Römisch-Katholisch/Altkatholische Dialogkommission. – Paderborn: Bonifatius/Lembeck 2009. 85 S., kt € 12,90 ISBN: 978–3–89710–456–3.

Neudecker, Reinhard: Die vielen Gesichter des einen Gottes. Christlich-Jüdischer Dialog: eine Anfrage an Exegese, Theologie und Spiritualität. – Vallendar-Schönstatt: Rom und Patris Verlag 2010. (IX) 245 S., pb. € 19,80 ISBN 978–88–7653–646–5.

Surd, Matei Mihai: Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger. Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit. – Sankt Ottilien: Eos 2009. 251 S. (Theologische Reihe, 89), pb. € 28,00 ISBN: 978–3–8306–7366–8.

Moraltheologie

Lawrence JR., Raymond J.: Sexualität und Christentum. Geschichte der Irrwege und Ansätze zur Befreiung. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010. 290 S. (Editio Ecclesia semper reformanda, 5), geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7022–3061–6.

Christliche Sozialethik

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Kinderbetreuung in der ersten Lebensphase zwischen Familie, Kirche und Staat, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes. – Münster: Aschendorff 2009. (XII) 181 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 43), kt € 32,80 ISBN: 978–3–402–10561–0: 7–38: SEILER, C.: Verfassungsfragen zur staatlichen Unterstützung der elterlichen Erziehung; 69–95: SPIEKER, M.: Voraussetzungen, Ziele und Tabus der Krippenpolitik in Deutschland. Sozialethische Anmerkungen zur Rolle der Familie; 117–137: WIESNER, R.: Die Kleinkindbetreuung in der Familienpolitik der Bundesregierung.

Welcher Mensch ist das Maß? Kultureller Streitfall Menschenbild, hg. v. Thomas Herkert / Karsten Kreutzer. – Freiburg i. Br.: Verlag der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg 2009. 108 S., pb. € 9,80 ISBN: 978–3–928698–34–4.

Praktische Theologie

Laien gestalten Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile. Festausgabe für Maximilian Liebmann zum 75. Geburtstag, hg. v. Michaela Sohn-Kronthaler / Rudolf K. Höfer. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2009. 433 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 18), brosch. € 36,00 ISBN: 978–3–7022–3047–0.

Strobl, Anna: Was Graz glaubt. Religion und Spiritualität in der Stadt. – Innsbruck: Tyrolia 2010. 594 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 19), brosch. € 29,00 ISBN: 978–3–7022–3048–7.

Verantwortet Kirche sein – hier und heute, hg. v. Richard Hartmann / Jörg Disse. – Frankfurt a. M.: Josef Knecht 2009. 203 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 50), kt € 16,00 ISBN 978–3–7820–0914–0.

Missionswissenschaft

Bohnert, Cristino: Christliche Mission im paraguayischen Chaco. Das Wirken der Oblaten-Missionare im 20. Jahrhundert. – Nettetal: Steyler 2009. 366 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 91), pb. € 29,80 ISBN 978–3–8050–0561–6.

Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich, hg. v. Mariano Delgado / Hans Waldenfels. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 638 S (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 12), kt € 69,00 ISBN: 978–3–17–021240–4.

Migration: Herausforderung für die religiöse Identität II. / Forum Mission, 5/2009, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Luzern: Brunner 2008. 310 S., € 32,00 ISBN: 978–3–03727–024–0: 12–44: HEINIGER, E.: Keine Fremde, die nicht zur Heimat werden könnte. Keine Heimat, die nicht zur Fremde werden könnte; 45–57: LENZIN, R.: Loyalty and Belonging. Reflections on Muslim Identity in Europe; 58–67: CLAVER, F.: Philippine Migrant Labor: The Challenge to their Religious Identity; 68–88: SCORALICK, R.: „an den Strömen Babels..." (Ps 137,1); 89–112: KIRCHSCHLÄGER, W.: In den Westen ... Anmerkungen zum Weg des Christentums in die griechische und römische Welt in neutestamentlicher Zeit; 113–132: GOVINDEN, D. Betty: Claiming Pandita Ramabai in an Indian Chris-

tian Diasporic Location in the Early 20th Century – „Spelling out the Fragments of a Broken Geography"; 133–154: WALPEN, B.: „Weiß ich, was ein Mensch ist? Ich kenne nur seinen Preis" – Thesen zu Migration im Neoliberalismus; 155–170: SCHREITER, R.: Spaces for Religion and Migrant Religious Identity; 171–185: LANDMAN, C.: Religious Identity of Migrant Farm Workers in Hoedspruit, South Africa; 186–204: WALDENFELS, H.: Zerstört Multikulturalität den Kern der christlichen Botschaft?; 205–216:VOGEL, H.: Migration und Religion – zwei Schlüssel zur menschlichen Identität; 217–240: UZOR, C.: Epistemic Transformation of an African Theologian in Europe – „Migration: Challenge to Religious Identity" – A personal Account; 241–261: HAAS, L. P.: Christianos latinoamericanos en el este de Suiza.

Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Benedikt Kranemann / Josef Pilvousek / Myriam Wijlens. – Erfurt: Echter 2009. 255 S. (Erfurter Theologische Schriften, 38), pb. € 16,00 ISBN 978–3–429–03085–8.

Nguyen, Duc-Vinh: „Führe dein Leben so, dass du den Kindern Tugenden hinterlässt! Seelsorge unter Vietnamesen in Ostdeutschland und Osteuropa aus pastoralpsychologischer Perspektive. – Nettetal: Steyler 2009. 374 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 90), kt € 29,80 ISBN 978–3–8050–05539–3.

Richard Wilhelm (1873–1930). Missionar in China und Vermittler chinesischen Geistesguts, hg. v. Hartmut Walravens. – Nettetal: Steyler 2008. 316 S. (Collectanea Serica), pb. € 45,00 ISBN: 978–3–8050–0553–1.

Religionswissenschaft

Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd-Dialog. Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a. M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2008. 272 S. (Denktraditionen in Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 28), pb. € 21,90 ISBN: 978–3–88939–905–2: 43–59: BICKMANN, C.: Wahrheitsbezogenes Wissen zwischen „Dao-learning" und „logical inquiry". Wege des Denkens zwischen Ost und West; 63–73: KANYANDAGO, P.: African Endogenous Knowledge Systems: A Foundation for Promoting Dialogue among Cultures; 75–93: KASANDA, A.: Du sorcier au laboratoire. Les traditions africaines du savoir et le dialogue interculturel; 95–105: NGOENHA, S. E.: Ubuntu: Novo modelo de justicia glocal?; 109–119: FURTADO, V. G.: A Critique of Dalit Tradition. Conception of a Utopia for Dalits; 121–133: RAJAN, N.: Dalit rationality and the problem of „radical alterity"; 135–151: SABGBONG, K. / JEONGMIN, P.: Selbst-Sehen oder Selbst-Hören? Zwei Wege des Selbstbewusstseins; 153–170: YONGHWAN, C. / GOOYONG, P. / DOHYANG, R.: The Experience of Modernity and Changing Conceptions of Knowledge in Korean Confucianism; 173–183: VICENS, J. / CANADELL, A.: The Wisdom of the Earth; 185–197: WITSCH, M.: Humankapital oder Bildungssubjekt? – Pädagogik zwischen Okkupation und Autonomie; 199–209: SCHELKSHORN, H.: Western Science – a monoculture of the mind? Some remarks on Vandana Shiva's criticism; 211–213: MONTES DE SOMMER, M.: Einige Gedanken zum Dialog der Wissenskulturen. Asiatische und europäische Traditionen; 217–237: BECKA, M. / HAKER, H.: Denk-Kulturen – Clash of Rationalities; 239–249: SANTOS HERCEG, J. G.: El ámbito filosófico-académico como lugar de exclusión de otros saberes. De la a-normalidad a la normalidad como cambio de „estilo"; 251–265: TUBINO, F.: De la injusticia cognitiva al diálogo de culturas; 267–271: BÜCHEL, H.: Perspektiven für die Begegnung der Wissenskulturen.

Im Netz des Indra. Das Museum of World Religions (Taipeh), sein buddhistisches Dialogkonzept und die neue Disziplin Religionsästhetik, hg. v. Annette Wilke / Esther Guggenmos. – Münster: LIT 2008. 340 S. (Veröffentlichungen des Centrums für Religiöse Studien Münster, 7), kt € 24,90 ISBN: 978–3–8258–9484–9.

Schlette, Heinz Robert: Die Verschiedenheit der Wege. Schriften zur „Theologie der Religionen" (1959–2006). – Bonn: Borengässer 2009. (XI) 194 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 18), geb. € 27,00 ISBN: 978–3–923946–79–2.

Liturgiewissenschaft

Kunze, Axel Bernd: ... In Frieden scheiden. Das Memento Mori in der Feier der Tagzeiten. – Marburg a. d. Lahn: Tectum 2006. 171 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–8288–9195–1.

Parsch, Pius: Das Jahr des Heiles. Neu eingeleitet v. Harald Buchinger. – Würzburg: Echter 2008. 730 S. (Pius Parsch Studien, 7), pb. € 68,00 ISBN: 978–3–429–02939–5.

Mystik und Spiritualität

„... biographischer und spiritueller werden". Anstösse für ein zukunftsfähiges Christentum, hg. v. Christoph Gellner. – Zürich: Edition NZN bei TVZ 2009. 175 S., pb. € 24,00 ISBN: 978–3–290–20052–7.

Cebollada, Pascual: Experiencia y misterio de Dios. – Madrid: San Pablo 2009. 323 S., ISBN: 978–3–84285–3533–5.

Einladung ins Heilige. Guardini neu gelesen, hg. v. Peter Reifenberg. – Würzburg: Echter 2009. 215 S., brosch. € 15,00 ISBN: 978–3–429–02903–6.

Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, aus dem Mittelhochdeutschen übers. u. hg. v. Gisela Vollmann-Profe. – Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010. 829 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–458–70025–8.

Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart, hg. v. Peter Dinzelbacher. – Berlin: de Gruyter 2009. 227 S. (Theophrastus Paracelsus Studien, 1), geb. € 89,95 ISBN: 978–3–11–02097–7.

Kirchenrecht

Sebott, Reinhold: Gnadenrecht. Der Beitrag von Hans Adolf Dombois zur Fundamentalkanonistik. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 330 S., geb. € 57,80 ISBN: 978–3–631–58718–8.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, 79098 Freiburg i. Br.
Dr. Patrick Becker, Kapuzinergasse 2, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Reinhard von Bendemann, Leibnizstr. 4, 24118 Kiel
Tina Binder, Waldstr. 11, 91568 Neuendettelsau
Dipl.-Theol. Julia Enxing, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Gotthard Fuchs, Ringoldstr. 3, 65203 Wiesbaden
Prof. Dr. Johannes Günter Gerhartz SJ, Jägerstr. 24, 52066 Aachen-Burtscheid
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
MMag. Wolfgang Grünstäudl, Fortstr. 7, 76829 Landau
Dr. Heiko Jadatz, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig
Prof. Dr. Renate Jost, Waldstr. 11, 91568 Neuendettelsau
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Rupert Klieber, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Judith Könemann, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Axel Bernd Kunze, Universitätsring 15, 54286 Trier
Prof. Dr. Christof Landmesser, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dipl. Theol. Markus Lau, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz
Jonas Leipziger, Waldstr. 11, 91568 Neuendettelsau
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Volker Leppin, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Evgenij Pilipenko, Nizhnaja Syromjatnitscheskaja ul. 10a, 105120 Moskau, Russland
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Thomas Schüller, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Eric Steinhauer, Lindenweg 8, 59602 Rüthen-Kallenhardt
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
PD Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
doc. ThDr. Jiří Vogel, Pacovská 350/4, 14021 Praha 4, Česká republika
lic. phil. Rafael Walthert, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz
Dr. Margit Wasmaier-Sailer, Johannisstr. 1–4, 48143 Münster
Dr. Thomas Weiß, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, 53229 Bonn
PD Dr. Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, 53111 Bonn
Prof. Dr. Peter Zimmerling, Otto-Schill-Str. 2, 04109 Leipzig

Impressum

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

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

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

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

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

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

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

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