

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 5

2010

106. Jahrgang

Melanchthon im Licht. Das Melanchthonjahr 2010 und die Frage nach dem, was ist und was fehlt

(Athina Lexutt) Sp. 355

Exegese / Bibelwissenschaft Sp. 373

FISCHER, Georg / MARKL, Dominik: Das Buch Exodus (Martin Mark)

BÖHLER, Dieter: Jiftach und die Tora. Eine intertextuelle Auslegung von Ri 10,6–12,7 (Sigrid Eder)

KRAUTER, Stefan: Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit (Christian Noack)

FENEBERG, Rupert: Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium (Uta Poplutz)

The Epistle to the Hebrews and Christian Theology, hg. v. Richard BAUCKHAM u. a. (Hans-Georg Gradl)

BACKHAUS, Knut: Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief (Sebastian Fuhrmann)

Kirchengeschichte Sp. 387

RÄISÄNEN, Heikki: The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians (René Roux)

Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, hg. v. Christian LANGE / Karl PINGGÉRA (Johannes Oeldemann)

VOLKMAR, Christoph: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525 (Klaus Unterburger)

ALBERT, Marcel: Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39 (Norbert Köster)

Theologiegeschichte Sp. 395

KOCH, Dietrich-Alex: Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte, hg. v. Friedrich Wilhelm HORN (Christoph Stenschke)

KARMANN, Thomas R.: Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360–364 n. Chr. (Winrich Löhr)

SUCHLA, Beate Regina: Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung (Assaad Elias Kattan)

Isidorus Episcopus Hispalensis. Expositio in Vetus Testamentum: Genesis, hg. v. Michael M. GORMAN / Martine DULAAY (Wolfram Drews)

SAWILLA, Jan Marco: Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum

Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch (Andreaa Badea)

ZIMMERLING, Peter: Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als Praktischer Theologe (Martin H. Jung)

Philosophie Sp. 401

Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio, hg. v. Edith DÜSING / Hans-Dieter KLEIN (Tobias Kläden)

Geist – Natur. Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus, hg. v. Thomas MÖLLENBECK (Norbert Feinendegen)

BECKER, Patrick: In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften (Tobias Kläden)

MÜLLER, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Bd. III: Selbstbeziehung und Gottesfrage (Kurt Appel)

CASPER, Bernhard: Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens (Matthias Müller)

Systematische Theologie Sp. 411

HARANT, Martin: Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich (Erdmann Sturm)

LEIMGRUBER, Ute: Teufel. Die Macht des Bösen (Jürgen Bründl)

Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, hg. v. Volker HAMPEL / Rudolf WETH (Ralf Miggelbrink)

GUTIÉRREZ, Gustavo: Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung (Michael Sievernich)

Praktische Theologie Sp. 419

PROFT, Ingo: Heilung und Heil in Begegnung (Thomas Wagner)

„Dunkle Nacht“ und Depression, hg. v. Regina BÄUMER / Michael PLATTIG (Carl B. Möller)

GRÜMME, Bernhard: Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegun-

gen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts (Judith Könemann)

Religionspädagogik in systemischer Perspektive. Chancen und Grenzen, hg. v. Michael DOMSGEN (Clauß Peter Sajak)

Liturgiewissenschaft Sp. 425

Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, hg. v. Rudolf VODERHOLZER (Klemens Richter)

WEIGL, Norbert: Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“ (Stephan Wahle)

EBENBAUER, Peter: Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie. Studien zu Judentum und Christentum (Benedikt Kranemann)

Ökumene und interreligiöser Dialog . . . Sp. 431

SCHIEB, Otto: Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689) (Wolf-Friedrich Schäufele)

“You Will Be Called Repairer of the Breach”: The Diary of J. G. M. Willebrands 1958–1961, ed. by Theo SALEMNIK (Massimo Faggioli)

La salvezza. Prospetti soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale. Atti del VII Simposio intercrisiano, a cura di Paolino ZILIO / Luisa BORGES

L'eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico. Atti del IX Simposio intercrisiano, a cura di LUCA BIANCHI

San Giovanni Crisostomo. Ponte tra Oriente e Occidente. Atti del X Simposio intercrisiano, a cura di LUCA BIANCHI (Thomas Bremer)

THOMPSON, Livingstone: A Protestant Theology of Religious Pluralism (Christian Danz)

Kurzrezensionen Sp. 438

Melanchthon im Licht

Das Melanchthonjahr 2010 und die Frage nach dem, was ist und was fehlt

Von Athina Lexutt

1. Einführung

Jubiläen sind, das ist ein allseits bekanntes Phänomen und nicht wirklich überraschend, eine willkommene Gelegenheit, das kollektive Gedächtnis aufzufrischen und an eine Person oder ein Ereignis zu erinnern, die oder das in der einen oder anderen Weise, direkt oder indirekt, zur Gestaltung dieses „Kollektivs“ beigetragen hat. Und insofern ist es auch nicht überraschend, dass solche Jubiläen zudem häufig dazu genutzt werden, nicht nur die Forschung an dieser Stelle neu voranzutreiben, sondern auch eine breitere Öffentlichkeit in das Erinnern mit einzubeziehen.

Die evangelische Kirche hat sich in diesem Sinne vorgenommen, in einem als Reformationsdekade deklarierten wahren Gedenkmarchon schrittweise auf das große Reformationsjubiläum 2017 – die 500. Wiederkehr des Wittenberger Thesenanschlags – vorzubereiten, und es kann ihr nur recht sein, dass in diese Vorbereitungszeit weitere wichtige Jubiläen fallen, welche die Reformation als historisches und theologisches Geschehen auf mehr Schultern stellen als nur auf die Martin Luthers. Reformation ist – manchen medialen Engführungen zum Trotz – nicht nur Luther, nicht nur Wittenberg und Deutschland, sondern eine europäische Bewegung mit vielen, und d. h. auch: vielen unterschiedlichen Facetten. Die europäische Dimension wurde gerade im letzten Jahr in der Person Johannes Calvins und der Feier seines 500. Geburtstages greifbar, und es ist erstaunlich, wie lebendig die – jedenfalls gegenüber Luther vielleicht doch als etwas sperriger empfundene – Gestalt Calvins in den zahlreichen Symposien, Veranstaltungen und Ausstellungen geworden ist. Welchen Ertrag dieses Gedenken der Calvinforschung, der Erforschung der reformierten Konfessionalisierung und der reformierten Theologie gebracht hat, bleibt noch abzuwarten, doch es ist bereits abzusehen, dass der Trend, die Reformation als breite und plurale sowie keineswegs ausschließlich unter theologischen Gesichtspunkten darzustellende und zu bewertende Bewegung zu verstehen, wertvolle Unterstützung erhalten hat.

In diesem Jahr nun steht ein weiterer bedeutender Reformator im Fokus des Interesses: Philipp Melanchthon, an dessen 450. Todestag es 2010 zu erinnern gilt. Das Melanchthongedenken unterscheidet sich schon jetzt grundlegend von dem, was im Calvinjahr begegnet ist, verfügt der Brettener doch nicht annähernd über eine solche Lobby wie der Genfer Reformator, dessen Tradition von der international etablierten reformierten Community gepflegt wird. Das Interesse an M. ist natürlich auch vorhanden und spiegelt sich in verschiedenen Veranstaltungen und Publikationen wider, doch fehlt es an der gleichen öffentlichen Aufmerksamkeit. Das gilt in unmittelbarem Kontext auch für den Themenschwerpunkt der Reformationsdekade in diesem Jahr, den man im Blick auf M. auf das Verhältnis von Reformation und Bildung gesetzt hat. „Bildung“ ist zwar ein gesamtgesellschaftlich, kulturell und nicht zuletzt politisch hochaktuelles und brisantes Gebiet; es birgt indes zugleich viele Fallen und Schwierigkeiten, denen man sich nicht ohne Not aussetzt. Umgekehrt gilt allerdings auch: Wenn M.s gedacht wird, dann in der Regel im Zusammenhang mit dem, was er für den Bildungssektor geleistet hat. So hat sich keineswegs nur, aber bemerkenswerterweise eben auch Bundeskanzlerin Angela Merkel in ihrer Ansprache in Wittenberg anlässlich des 450. Todestages M.s am 19. April auf das Thema Bildung konzentriert und seine bleibende Bedeutung, ja den Auftrag, den er uns hinterlassen habe, mit den Worten „Wir dürfen keine einzige Begabung verschonen“¹ charakterisiert.

Ein Literaturbericht zu M. im Jahre 2010² sieht sich also größeren Problemen ausgesetzt, als es ein entsprechender im Calvinjahr getan hätte. Abgesehen davon, dass die Publikationen, die als Tagungsdokumentationen neuere Forschungsergebnisse beinhalten sollten, frühestens im nächsten Jahr zu erwarten sind³, bordet der Markt an

innovativer Melanchthonliteratur nicht gerade über. Den „Reformator neben Luther“ etwa in attraktivem Gewand einem breiteren Publikum nahezubringen, ist nahezu unmöglich, hat er doch zwar Vieles und für den Kenner fundamental Bedeutendes geleistet, was aber weder durch Quantität noch durch spektakuläre Elemente auffällig war. Symptomatisch scheint die Art und Weise, ihn wahrzunehmen und darzustellen, wie er im Luther-Film 2003 auftritt: ängstlich und verzagt im Hintergrund, eher eine spöttisch zu belächelnde denn eine wirklich ernst zu nehmende Gestalt der Reformationsgeschichte. Im Universitätsbetrieb begegnet er gelegentlich und typischerweise meist dann, wenn es um Bekenntnistexte und die Bedeutung der Reformation für das Schulwesen geht; in der Schule selbst – im Schulbuch – kommt er gar nicht vor, jedenfalls nicht lehrplanmäßig. Es ist also auch kein Zufall, dass es einen den beiden Handbüchern zu Luther⁴ und Calvin⁵ adäquaten Überblick über Hauptstücke M.schen Denkens nicht gibt. Und wie bereits angedeutet, ist auch der Themenbereich „Bildung“, der noch den im Melanchthonjahr 1997 ganz im Zeichen dessen stehenden Lutherforschungskongress in Heidelberg bestimmt hatte⁶, nicht besonders medienwirksam, zumal M.s Forderungen prima vista für unsere Gegenwart alles andere als attraktiv zu sein scheinen.

Summa: Einem Literaturbericht zu M. in seinem Jubiläumsjahr wird nichts anderes übrigbleiben, als neben die vergleichsweise wenigen aktuellen Veröffentlichungen auch diejenigen vergangener Jahre zu stellen, um Schwerpunkte ebenso herausstellen wie mögliche Desiderate aufdecken zu können. Der Bericht wird also die Jahre von 1997 (dem Jahr des erwähnten Lutherforschungskongresses) bis 2010 beleuchten⁷, ohne auch nur den geringsten Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Es wird vielmehr darum gehen, streiflichtartig der Frage nachzugehen, ob vom Heidelberger Kongress wenn schon nicht eine Initialzündung, so doch effektive Anregungen ausgegangen sind, die einen angemessenen Blick auf M. ermöglichen.

2. Der Lutherforschungskongress in Heidelberg 1997

Wie jeder Internationale Kongress für Lutherforschung stand auch der neunte seiner Art, der 1997 auf deutschem Boden stattfand, unter einem bestimmten Schwerpunktthema. Dem Ort und dem Jahr angemessen war der Fokus in Heidelberg auf das Verhältnis von Glaube und Bildung gerichtet; im Englischen lautete das Tagungsthema „Faith and Culture“, womit nicht nur angedeutet war, dass „Bildung“ in einem weiten Sinne verstanden werden sollte, sondern v. a. auch, dass eine bestimmte kulturhermeneutische Perspektive Raum forderte und das anspruchsvolle Motiv – nicht zuletzt ein gesellschaftspolitisches – sichtbar wurde.

Genau diese Weite und diesen Anspruch berücksichtigend schickte man sich 1997 an, M. nun vielleicht wirklich aus dem Schatten L.s herauszulösen. In Anknüpfung an 1960 auf dem Zweiten Internationalen Lutherforschungskongress in Münster Begonnenes lag das Interesse eindeutig und berechtigterweise darin, M. nicht ständig vor der Folie „L.“ zu betrachten – und v. a.: zu beurteilen –, sondern ihn

tagung zur Geschichte der Wittenberger Reformation, die das Institut für Europäische Geschichte in Mainz in Verbindung mit der Leucorea-Stiftung und der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt veranstaltete, ist nachzulesen unter Tagungsbericht Philipp Melanchthon – ein europäischer Reformator. IX. Frühjahrstagung zur Geschichte der Wittenberger Reformation. 18.3.2010–20.3.2010, Wittenberg, in: H-Soz-u-Kult vom 19.4.2010, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3078>.

⁴ Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel. – Tübingen 2005.

⁵ Calvin Handbuch, hg. v. Herman J. Selderhuis. – Tübingen 2008.

⁶ Vgl. die Beiträge und Berichte in Luf 66 (1999).

⁷ Der Bericht beschränkt sich auf gedruckte Literatur. Eine Konzentration auf in Deutschland erschienene Beiträge geschah aufgrund der gesetzten Begrenzungen; zudem ist im Blick auf das Melanchthonjahr jedenfalls keine große fremdsprachige Monographie erschienen, die hier hätte Beachtung finden müssen. Unberücksichtigt bleiben Ausstellungen und deren Kataloge, ebenso digitale Medien und das Internet. Wohl wissend, dass beide Bereiche eine wesentliche Aufgabe in der Informationsvermittlung haben, bleiben sie ausgeblendet, und zwar aus demselben Grund: Ihre Aktualität ist bei Erscheinen dieses Berichtes womöglich schon wieder überholt (Ausstellungen sind an ihr Ende gekommen, der Langzeitwert der Online-Angebote ist mehr als gering).

¹ <http://www.ekd.de/melanchthon2010/aktuelles/14900.html> vom 13.7.2010.

² Für alle ältere Literatur sei auf den nicht nur, aber v. a. in dieser Hinsicht hervorragenden Überblick in Scheible, Heinz: Art. „Melanchthon, Philipp (1497–1560)“, in: TRE 22, 371–410, hier: 395–410 verwiesen sowie auf die im Folgenden besprochene Literatur und deren bibliographische Überblicke.

³ Ein Bericht von Harald Bollbuck (mit der Anzeige der entsprechenden Publikation und den zu erwartenden Beiträgen) über die diesjährige Frühjahrs-

und seine Gedankenwelt als etwas Eigenständiges wahrzunehmen und zu interpretieren. Jedoch fand auch dieses Bemühen in einem Klima statt, das *Christof Gestrich* in seinem Vortrag treffend so formulierte: „So freundlich wie jetzt zu seinem 500. Geburtstag ist das Urteil über ihn noch nie ausgefallen.“⁸ Eine Ursache dafür lag – und liegt – schlicht darin, dass es bei diesem Vergleich mit L. ja um etwas Wichtiges geht, und zwar um nichts Geringeres als um die „Einheit der Reformation“, ja die Frage, was „Reformation“ und „das Reformatorische“ in ihrem Kern eigentlich sind. Das in den letzten Jahren insbes. durch den fruchtbaren Austausch mit den Erkenntnissen der Profanhistorie gewachsene Bewusstsein von der Reformation als pluralem Geschehen provoziert die Frage ungleich schärfer: Wie viel Pluralität im Blick auf die „Reformation“ als historisches Geschehen verträgt „das Reformatorische“ als namentlich theologische Bestimmung dieses Geschehens? In diesem Zusammenhang entbehrte es nicht einer erheblichen Brisanz, die Hauptgestalt der deutschen Reformation plötzlich in einen größeren Kontext, und das hieß auch: in den Kontext seiner Mitarbeiter und Weggefährten, zu stellen: Wie viel eigenes Gewicht durfte ihnen und ihren Gedanken zukommen? Wie sehr durften sie unabhängig von L. wahrgenommen werden? Wie viel unmittelbarer Einfluss auf Wachsen, Werden und Gestaltung der Reformation durfte ihnen zugeschrieben werden? All diese in der Tat bedeutenden Fragen führten dazu, dass auch und gerade M. immerzu in einen für seine Person und sein Werk unseligen Zusammenhang mit L. gestellt wurde. Das Anliegen des 1997er Kongresses, ihn daraus zu lösen, gelang indes nur teilweise. Nun kann man sagen, es sei für einen Lutherforschungskongress durchaus legitim, zuerst nach L. und von dort aus nach M. zu fragen. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, hier sei eine Chance nicht so ergriffen worden, wie man sie an manchen Stellen hätte ergreifen können. Die Seminarberichte geben ein gutes Beispiel dafür, wie unterschiedlich konzentriert man mit und über M. arbeitete. Zu beobachten ist, dass selbst dort, wo etwa ein M.-Text im Mittelpunkt der Betrachtung stand⁹, mindestens in Diskussionsbeiträgen, meist jedoch explizit durch ein Referat, der Vergleich mit L. einen wesentlichen Aspekt darstellte.

Der Beitrag Gestrichs deutete jedoch an, an welchen Stellen eine Loslösung vom Wittenberger „Schattenwerfer“ L. – und darin dann auch ein bleibendes Erbe M.s – am ehesten erblickt werden könnte: in einer stärkeren Verknüpfung des humanistischen und des reformatorischen Gedankenguts; in einer Wahrnehmung des irenischen Impulses, der von M. im 16. Jh. ausging und heute ökumenisch fruchtbar gemacht werden könnte; und schließlich in Verknüpfung dieser beiden Elemente die Herausstellung der „Notwendigkeit rationaler Darstellung und recht verstandener Toleranz innerhalb theologischer Dogmatik und konfessioneller Diskurse“¹⁰. Gleichwohl sind diese drei Ansätze aus einem aktuellen Interesse heraus formuliert worden und konstatieren jeweils etwas, das der eingehenden Untersuchung erst noch bedürfte. Was nämlich genau etwa unter „humanistisch“ zu verstehen ist oder wie tragfähig es ist, von einer Irenik im 16. Jh. zu sprechen, die sich dann auch noch mühelos auf die ökumenischen Bemühungen unter den völlig veränderten Bedingungen des 20. Jh.s übertragen ließe, ist bis in unsere Tage hinein einigermaßen ungeklärt. *Helmar Junghans* jedenfalls stellte bereits in seinem Beitrag auf dem Kongress plausibel dar, wie unmöglich es sei, von einem einheitlichen Menschenbild der Renaissancehumanisten zu sprechen, und wie sehr dies dann z. B. auch im Blick auf M.s Aussagen zu Anthropologie und Pädagogik zu berücksichtigen sei.¹¹ Bei allem Verständnis also für das Anliegen, gerade M. für Antworten auf Fragen des modernen und postmodernen Protestantismus in Anspruch zu nehmen, muss doch beachtet werden, ob und inwieweit dies M. selbst und *seinen* Anliegen in *seiner* Zeit gerecht wird.

Nichtsdestoweniger sind es wohl nicht zufällig gerade auch diese Themenbereiche gewesen, die in der Folgezeit immer wieder abgefragt wurden, wenn es darum ging, über und mit M. ein protestantisches Profil der Gegenwart zu formulieren.

3. Editionen

Es ist eine Binsenweisheit, die jedoch gerade angesichts mancher eher systematisch orientierter Zugänge zu reformatorischen Theologen und reformatorischer Theologie nicht genug betont werden kann: Um in einigermaßen adäquater Weise über Personen und Ereignisse der Vergangenheit reden zu können, braucht es Quellenmaterial, das kritisch ediert und kommentiert sein will. Nicht ausschließlich, aber v. a. für das Reformationszeitalter bedeutete die Öffnung der Archive der DDR nach dem Fall der Mauer und der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten einen Zugriff auf solches Material, das manche bisherigen Forschungsergebnisse ins Wanken geraten ließ. V. a. aber wurde u. a. dadurch die Notwendigkeit sichtbar, manche älteren Editionen von Grund auf zu überdenken und Neueditionen anzuregen. Dazu gesellte sich durch die Erweiterung der Perspektiven ein Interesse, auch solche Texte zu edieren, die die Breite theologischen Denkens und Wirkens und kirchlicher Handlungsfelder dokumentieren können, wie z. B. Predigten.

Für das Werk M.s wurde schon früh erkannt, dass es im Hinblick auf Vollständigkeit und Qualität der Editionen erhebliche Desiderate gab. In seiner Darstellung der Heidelberger M.-Forschungsstelle¹² gibt *Walter Thüringer* einen eindrücklichen Überblick über die Schwierigkeiten, der sich die M.-Forschung aufgrund dieser Desiderate ausgesetzt sah. Die Leistung der 1963 gegründeten und 1965 von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften übernommenen Forschungsstelle, die sich der Erschließung von M.s Briefwechsel verschrieben hat, und insbes. ihres Initiators und langjährigen Leiters *Heinz Scheible* können daher nicht genug gewürdigt werden. Gerade unter Berücksichtigung der enormen Bedeutung, die das Briefeschreiben namentlich in Humanistenkreisen genoss, gibt die Übersicht über die Korrespondenz M.s¹³ zunächst in Regesten (die Regestenbd.e inklusive Ortsregister wurden 1998 abgeschlossen, der Abschluss des Personenregisters steht noch aus) und nun in der Edition der Texte (erschieden sind bisher 11 Bde., welche die Jahre bis 1542 umfassen) einen tiefen Einblick in sein Denken, der bisweilen die Bedeutung der in anderer Weise für die Öffentlichkeit bestimmten, zumeist an ein akademisches Publikum gerichteten Texte an Brisanz und Transparenz in den Schatten stellt. Was diese intensive Arbeit an den Quellen für Erträge liefert, hat nicht zuletzt *Heinz Scheible* selbst immer wieder in Veröffentlichungen und Vorträgen unter Beweis gestellt¹⁴; sie sind genährt aus der intimen Kenntnis der Texte und der Fähigkeit des Autors, sie in ihrem historischen Kontext genauestens zu verorten. Scheible gehört von dort aus auch zu denjenigen, die in der Lage sind, M. in angemessener Weise selbst zu Wort kommen zu lassen, ohne ihn vorschnell und unangebracht über den Leisten „L.“ zu schlagen. Beredtes Zeugnis dafür geben v. a. seine 1996 im Vorfeld des M.-Jubiläums und jetzt aktuell 2010 zusammengeführten Aufsätze.¹⁵ Seine 1997 erschienene Biographie M.s¹⁶ ist daher auch 13 Jahre später von ungebrochener Aktualität und von den 2010 auf den Markt gekommenen biographischen Zugängen nicht zu verdrängen, wie später noch gezeigt werden wird.

Indes fehlt eine gleichwertige Edition der übrigen Werke M.s. Freilich: Was für die 60er Jahre konstatiert werden konnte, dass nämlich „[f]inanzielle Mittel [...] für wissenschaftliche Projekte in einem Maß zur Verfügung [standen] wie nie zuvor“¹⁷, gilt für unsere Tage keineswegs mehr, und überall dort, wo es ältere Editionen gibt – also in die-

⁸ *Gestrich*, Christof: Luther und Melanchthon in der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, in: *Luf* 66 (1999), 29–53, hier: 31.

⁹ Etwa M.s Apologie zur Confessio Augustana (Bericht in *Luf* 66 [1999], 295–298) oder sein Römerbriefkommentar (Bericht in *Luf* 66 [1999], 298–301).

¹⁰ *Gestrich*: Luther und Melanchthon, 31.

¹¹ Vgl. Anthropologische Vorstellungen unter Renaissancehumanisten, in: *Luf* 66 (1999), 107–134, hier v. a. 134: „Die Humanismusforschung hat kein allgemein anerkanntes Menschenbild des Renaissancehumanismus zutage gefördert, sondern vielmehr zunehmend Unterschiede aufgewiesen. Angesichts dieser Sachlage besteht die Aufgabe, jeweils präzise inhaltlich auszuführen, welche anthropologische Vorstellung aus der humanistischen Bewegung in den vorliegenden Texten bzw. Lehren enthalten ist oder vermutlich nachgewirkt hat und welche Humanisten sie vertreten haben.“

¹² Die Melanchthon-Forschungsstelle Heidelberg, Gründung, Entwicklung, Ertrag, in: *Dona Melanchthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, hg. v. Johanna Loehr. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2005. 590 S., ln € 101,00 ISBN 978-3-7728-2189-9. 521–536.

¹³ *Melanchthons Briefwechsel*. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Heinz Scheible / Christine Mündhenk. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1977ff.

¹⁴ Einen kurzen Einblick gewährt Thüringer: Die Melanchthonforschungsstelle [Anm. 12], 534f.

¹⁵ *Melanchthon und die Reformation*. Forschungsbeiträge, hg. v. Gerhard May / Rolf Decot. – Mainz 1996; *Scheible*, Heinz: *Aufsätze zu Melanchthon*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 478 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 49), ln € 99,00 ISBN 978-3-16-150234-7.

¹⁶ *Scheible*, Heinz: *Melanchthon*. Eine Biographie. – München 1997.

¹⁷ Thüringer: Die Melanchthon-Forschungsstelle, 525.

sem Falle v. a. das *Corpus Reformatorum* (CR) – wird deutlicher nach Sinn und Ertrag eines solchen Projekts gefragt. Auch wenn es die M.-Teile (inklusive Supplementa) des CR inzwischen dankenswerterweise digitalisiert gibt¹⁸, ist eine neue Printausgabe der Werke M.s dadurch nicht erledigt. Eine bereits seit langem geplante und gut vorbereitete Edition der philosophischen Werke M.s¹⁹ konnte deshalb bis heute noch nicht realisiert werden, von anderen Texten ganz zu schweigen. Wie hinderlich dies im Hinblick auf eine effektive M.-Forschung ist, braucht kaum eigens erwähnt zu werden. Daher muss dieses Desiderat mit allem Nachdruck benannt und der Wunsch geäußert werden dürfen, hier möglichst schnell Abhilfe zu schaffen. Besonders ertragreich wäre es, in diesem Zusammenhang auch den Exegeten M. zugänglich zu machen, der in der Wahrnehmung seines Wirkens stets zu kurz kommt. Die von Robert Stupperich besorgte Auswahl-edition²⁰ sowie die zweibändige Kompilation wichtiger Texte in deutscher Übersetzung²¹ sind zwar ausgesprochen verdienstvoll und nützlich, können ein solches Unternehmen jedoch natürlich nicht ersetzen. Wenn sich schon kein Großprojekt durchsetzen lässt, wäre (mindestens!) eine der neuen L.-Studienausgabe²² adäquate Textsammlung wünschenswert, die auch im universitären Betrieb eingesetzt werden könnte.

4. Ausgewählte Sammelbände und Tagungsberichte

Im Jubiläumsjahr 2010 ist, wie bereits oben erwähnt, eine zweite Sammlung mit Aufsätzen Heinz Scheibles erschienen.²³ Der älteste stammt aus dem Jahr 1993, die jüngsten von 2008, und größtenteils stellen sie Ergebnisse der intensiven Beschäftigung des Autors mit M.s Briefwechsel vor. Nehmen die Aufsätze auch bereits bekannte Themen der M.-Forschung auf, so wird doch durch die starke Berücksichtigung der Briefe mitunter ein neues, mindestens klareres Licht darauf geworfen. M.s Herkunft aus dem Humanismus und seine bleibende Verortung darin erhalten z. B. eine weitere Perspektive, wenn man „Humanismus“ nicht auf Reuchlin und Erasmus verkürzt, sondern, wie Scheible es tut, M.s vielfältige Beziehungen etwa zu den oberrheinischen Humanisten aufzeigt.²⁴ Die von Scheible zusammengestellte Korrespondenz müsste sicher noch weiter ausgewertet werden. Tiefer in M.s unmittelbares und bevorzugtes Wirkungsfeld, die Universität, führen gleich mehrere Beiträge, wobei der zu seinem Schülerkreis²⁵ derjenige ist, der am meisten zu weiterer Beschäftigung einlädt und die Frage nach M.s breiterem Einfluss aufwirft. Von den jüngsten Aufsätzen seien zwei hervorgehoben: „Wie Melanchthon predigte“ (302–308) und „Christliches und humanistisches Menschenbild nach Philipp Melanchthon, ein Leitfadern für politisches Handeln im 21. Jh.“ (287–301) von 2007. Die Frage danach, wie M. predigte, ist in meinen Augen deshalb so bedeutsam, weil sie eine Seite an M. wahr- und ernst nimmt, die nie wirklich im Mittelpunkt der Betrachtung stand. Der Leser des Aufsatzes wird allerdings enttäuscht, denn es erwartet ihn keine Analyse des M.schen Predigens, sondern eine Predigt des Autors selbst²⁶, in der er freilich aus der nach M.s Tod erschienenen Postille schöpft. Doch wird so die Notwendigkeit deutlich, diese Facette M.schen Wirkens nicht länger auszublenzen. Dies würde sich auch gut zu Martin H. Jungs Habilitationsschrift

zu „Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon“²⁷ und seiner Publikation von Gebeten M.s fügen.²⁸ Scheibles Untersuchung des M.schen Menschenbildes ist von besonderer Relevanz, weil er sie ganz bewusst in einen aktuellen Bezug zu der Frage setzt, was eigentlich das Christliche eines Menschenbildes ist, das nach Meinung verschiedener Parteien etwa bei der Einwanderung in die Bundesrepublik Deutschland abgefragt werden soll. Eines seiner überraschenden und provokanten Fazite lautet: „So wichtig Religion für den Menschen als solchen ist, als Regulativ des Zusammenlebens ist sie eher schädlich. Religion soll Privatsache bleiben.“²⁹ Ausgesprochen diskutabel erscheint sein Hinweis ausgerechnet auf die bei L. und M. anzutreffende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wenn es darum geht, „ein theologisches System“ zu benennen, „das ethische Normen entwickelt, die nicht unmittelbar aus göttlicher Offenbarung hergeleitet und also geglaubt oder wenigstens angenommen werden müssen, sondern die rational begründbar sind“ (293). Wir finden in diesem Bd. also eine Menge in vielerlei Hinsicht anregender Gedanken einer, wenn nicht der Hauptgestalt der M.-Forschung, und es ist allemal lohnend, sich mit ihnen auseinanderzusetzen – auch wenn es sicher Leser geben wird, die einigen Beiträgen unterstellen werden, sie seien in Stil und Ergebnis zu sehr den Anlässen angepasst, in deren Kontext sie entstanden sind. Diese Leser mögen dann zu den Publikationen greifen, die aus wissenschaftlichen, internationalen Symposien hervorgegangen sind, von denen nun einige vorgestellt werden sollen.³⁰

Seit 1988 sind bisher zehn Bd.e in der Reihe der **Melanchthon-Schriften** erschienen, zwei weitere angekündigt, die es sich zum Ziel gesetzt haben, M. und sein Wirken jeweils unter einem ganz bestimmten Akzent zu präsentieren. In der Regel versammeln sie Beiträge von Tagungen und Symposien, die zum jeweiligen Thema abgehalten wurden, und dies ist ein Ausweis dafür, welch reges und fruchtbares Bemühen die Heimatstadt M.s und die Verantwortlichen in Melanchthonhaus und Melanchthonakademie zeigen, Bretzens berühmtesten Sohn zur Sprache zu bringen. Es ist evident, dass hier auch die Nischen dafür gegeben sind, neue Forschungsergebnisse zu präsentieren und bisher weniger beachtete Themenfelder zu bedenken. Von den bisher publizierten Bd.en seien einige herausgegriffen, die mir besonders wegweisend scheinen und deren Themen, exemplarisch demonstriert an einigen Beiträgen der Bd.e³¹, weiterhin zu verfolgen wären.

Der **fünfte Bd.** der Reihe beschäftigt sich mit dem Theologen M.³² Wie das Vorwort bereits zu erkennen gibt, war es vornehmliches Anliegen der diesem Bd. zugrunde liegenden Tagung, die anlässlich des 500. Geburtstages 1997 in Bretten stattfand, M. aus der „duografischen Perspektive ‚Melanchthon und Luther‘“ (7) herauszulösen, und die Beiträge zeigen, dass dies im Wesentlichen auch gelungen ist. Nicht immer ließ sich der Seitenblick auf L. vermeiden³³, aber die Absicht, M. als eigenständigen Denker wahrzunehmen und zu präsentieren, wurde weitgehend eingelöst. Dazu gehörte, bevor man sich dem Theologen M. widmete, an erster Stelle zu klären, was eigentlich M. unter „Theologie“ verstand. Der Beitrag Oswald Bayers zu diesem

¹⁸ *Melanchthonis opera database*: Werke Philipp Melanchthons aus dem Corpus Reformatorum [Halle 1834–1860 und Supplementa Melanchthoniana (Leipzig 1910–1929)], hg. v. Herman J. Selderhuis. – Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek 2008.

¹⁹ Einen guten Einblick (Stand 21.09.2009) in die geplante Edition bietet die Internetseite <http://www.geisteswissenschaften.fu-berlin.de/izma/editionen/melanchthon/index.html> mit den entsprechenden Unterseiten. Erschienen sind indes die *Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum*. Lateinisch-deutsch, hg., übers. v. Günter Frank. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2008. (XLII) 271 S. (Editionen zur Frühen Neuzeit, 1), ln € 196,00 ISBN: 978-3-7728-2372-5.

²⁰ Stupperich, Robert: *Melanchthons Werke in Auswahl*, 7 Bd.e, 1951ff (z. T. in 2. Aufl.), Gütersloh 1978ff.

²¹ *Melanchthon deutsch* (2 Bd.e), hg. v. Michael Beyer u. a. – Leipzig 1997.

²² *Luther, Martin: Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, hg. v. Wilfried Härle / Johannes Schilling u. a., 3 Bd.e., Leipzig 2006ff.

²³ Scheible, Heinz: *Aufsätze zu Melanchthon* [s. Anm. 15].

²⁴ Melanchthon und die oberrheinischen Humanisten (2001), 46–64.

²⁵ Melanchthon als akademischer Lehrer (1997), 75–90.

²⁶ Der sich selbst charakterisiert als „Nun bin ich Kirchenhistoriker und hatte nie zuvor in einem Gottesdienst gepredigt.“ (302) Als ob dies eine sachnotwendige Alternative wäre!

²⁷ Jung, Martin H.: *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon*. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators (BHTh 102). – Tübingen 1998.

²⁸ Jung, Martin H.: *Ich rufe zu dir*. Gebete des Reformators Philipp Melanchthon. – Frankfurt a. M.: Agentur d. Rauhen Hauses 2010. 100 S., kt € 9,95 ISBN: 978-3-7600-1310-7.

²⁹ Menschenbild, in: Scheible, Aufsätze, 291f.

³⁰ Auf eine ausführliche Darstellung der Beiträge in den „Dona Melanchthoniana“, der Festgabe zu Heinz Scheibles 70. Geburtstag, wird verzichtet, da die Aufsätze bis auf wenige Ausnahmen Forschungserträge versammeln, die von den gleichen Autoren an anderen, gleich zu besprechenden Stellen vorgestellt worden sind. Gelegentlich wird aber auf einen Titel hingewiesen.

³¹ Dass nicht alle Beiträge berücksichtigt werden können, versteht sich. Die Auswahl ist daher nicht als Ignoranz gegenüber den hier nicht erwähnten Autoren und ihren Untersuchungen zu verstehen, sondern als im Hinblick darauf vorgenommen, wo nach Ansicht der Vf.in die angesprochenen Forschungslücken noch nicht oder nicht hinreichend geschlossen wurden.

³² *Der Theologe Melanchthon*, hg. v. Günter Frank. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2000. 452 S. (Melanchthonschriften der Stadt Bretten, 5), geb. € 40,00 ISBN: 978-3-7728-2249-0.

³³ Etwa bewusst in den Mittelpunkt gestellt von Brecht, Martin: Melanchthon und Luther oder: Samsons Kinnbacke, 83–101, oder unter der speziellen Fragestellung, ob und inwiefern Luther und M. „Systematische Theologen“ gewesen sind, bei Köpf, Ulrich: Melanchthon als systematischer Theologe neben Luther, 103–127.

Thema³⁴ ist erhellend und anregend, gerade im Blick auf die aktuellen, oftmals arg verkrampt wirkenden Anstrengungen der wissenschaftlichen Theologie, ihre Relevanz im gesamtuniversitären Zusammenhang kenntlich zu machen. Besonders der Dreischritt „lectio, doctrina, consolatio“ (44–47) ist weiterhin bedenkenswert, zeigt er doch am deutlichsten das Woher und Wohin der Theologie als Wissenschaft; hier wird m. E. auch ein markanter Unterschied zu L. greifbar, dessen erfahrungsgesättigter und -fokussierter Theologiebegriff, der sich ganz ähnlich in einer Trias („oratio, meditatio, tentatio“) ausdrückt, eher geeignet ist, das zu beschreiben, was jemand, der Theologie betreibt, vielleicht als „theologia in actu“ bezeichnen würde, während M.s Trias hilfreich ist, um Theorie und Methode zu entwickeln. Über diesen Theologiebegriff M.s weiter nach- und ihn von dort aus dann mit L. zusammenzudenken, wäre in meinen Augen eine lohnende Aufgabe³⁵ – ebenso lohnend wie die, welche gleich zwei Beiträge³⁶ aufnehmen, indem sie danach fragen, wo M. geistesgeschichtlich anzusiedeln ist. Die Ergebnisse der Beschäftigung sowohl *Wiedenhofer*s als auch *Franks* mit dieser Frage sind durchaus diskutabel; v. a. deshalb, weil sich damit die viel grundsätzlicheren Probleme der Epochenabgrenzung verbinden. Dieses Thema – und damit intensiv und untrennbar verbunden die Frage, ob und inwiefern die Reformation als Epoche bezeichnet werden kann – ist in den letzten Jahren in der kirchenhistorischen Forschung zu Recht zentral geworden, denn es berührt in der Tiefe die Frage nach einer protestantischen Identität und damit – was kaum erläuterungsbedürftig ist – die nach Möglichkeiten und Grenzen ökumenischer Bemühungen. Einen wichtigen Akzent gerade im Blick auf diesen letzten Aspekt setzen auch die Aufsätze, die das Motiv M.s, sich als „Mann der Mitte“ zu präsentieren, genauer untersuchen bzw. der Frage nachgehen, ob die historischen Beobachtungen es zulassen, M. als „Ökumeniker“ wahrzunehmen und darzustellen.³⁷ Dabei wird doch deutlich, wieviel mehr als mitunter geschehen politische Rahmenbedingungen – wir würden heute vielleicht von „Sachzwängen“ sprechen – in Anschlag zu bringen sind, denen M. als öffentlich Auftretender noch mehr unterworfen war als L., der als Gebannter und Geächteter sowieso schon so etwas wie Narrenfreiheit genoss. Der Frage nachzugehen, ob M. eine politische Theorie hatte und welche Auffassung von Recht und Gesetz er vertrat, erweist sich dabei als ein noch lange nicht ausgeschöpftes Thema.³⁸ Für M.s Rolle bei den Religionsgesprächen hat dies inzwischen *Wibke Janssen* unternommen, zu deren Untersuchung später noch mehr zu sagen ist. Mindestens dies dürfte dabei deutlich zutage treten – und einen wichtigen Beitrag der Kirchenhistorie gegenüber systematischen Zugängen darstellen –, dass sich Theologie niemals in einem Vakuum entwickelt, sondern in einem Kontext zu verstehen ist, den nicht wahrzunehmen zu erheblichen Verzerrungen führen muss. Dass ein Bd., der mit „Der Theologe Melanchthon“ betitelt ist, nur fünf Beiträge bietet, die explizit theologische Themen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, überrascht, ist jedoch möglicherweise genau dem geschuldet, was zuvor festgestellt wurde, dass nämlich erst einmal die Bedingungen zu klären sind, unter denen M. Theologie betrieben hat. Anregend ist in diesem Zusammenhang die Untersuchung *Martin H. Jungs* zu „Leidenserfahrung und Leidens-theologie in Melanchthons Loci“³⁹ schon deshalb, weil er den dritten Begriff aus M.s von Bayer herausgearbeiteter Trias *lectio, doctrina et consolatio* von einer anderen Seite her aufnimmt und ein bisher nicht hinreichend bestelltes Feld der Reformationsforschung und der Systematischen Theologie wenigstens in

einem kleinen Ausschnitt beackert: Es fehlt nach meinem Dafürhalten eine Theorie des Trostes. Was *Gerhard Ebeling*⁴⁰ und *Uta Mennecke-Haustein*⁴¹ für L. erarbeitet haben, ist ebenfalls nur als erster Anfang zu betrachten, nicht weniger, aber eben auch nicht mehr. Jungs Schlussbemerkungen zeigen, welche Chance darin im Blick auf M. liegt: „Ob und inwiefern der Erfahrungs- und der Praxisbezug auch in anderen dogmatischen Loci [und in anderen Texten, A. L.] eine Rolle spielt, wäre zu untersuchen. Vielleicht böte die Einbeziehung von M.s Biographie und seinen religiösen Erfahrungen in die Darstellung seiner theologischen Entwicklung in der Prädestinations-, Gnaden- und Willenslehre, in der Lehre von den guten Werken und in der Abendmahlslehre die Chance, ihn besser zu verstehen, als wenn man dabei nur in systematisch-theologischer Engführung die Lehre und ihre Wandlungen untersucht.“⁴² Bedenkenswert ist ebenso der Ansatz *Henning Ziebritzki*s, der M.s Tugendbegriff nachgeht⁴³ und damit das altbekannte Urteil, M. sei der Ethiker der Reformation, auf ein gesichertes Fundament stellt. Gleichwohl kann er in seinem Beitrag auch nur einen ersten Hinweis geben, der weiter zu verfolgen wäre. Schließlich sei noch der Beitrag *Ludwig Knopp*s herausgegriffen, der ein bis dato (und meines Wissens auch seither) sträflich vernachlässigtes Gebiet nicht nur kirchlicher Praxis angeht, nämlich die Musik.⁴⁴ Dass der Humanist M. sich zeitlebens intensiv auch poetischen Werken widmete, und d. h. eben auch: selbst zahlreiche Gedichte verfasste, weiß man; aber kaum, dass viele seiner Werke (60 kann Knopp nachweisen) auch vertont wurden. Knopp kann in seiner Zusammenschau nicht mehr tun, als diese Werke bibliographisch zu erfassen und in aller Knappheit einen Hinweis auf ihren historischen Kontext zu geben. Welches Potenzial darin aber v. a. für die Frage der M.-Rezeption steckt, ist evident. Hier wäre dringend weiter zu forschen, denn auch die ansonsten sehr lesenswerte Gießener Diss. von *Torsten Fuchs*⁴⁵ muss diesen Aspekt ausblenden.

Einen jüngeren Forschungsansatz greift der **zehnte Bd. der Melanchthon-Schriften**⁴⁶ auf, nämlich danach zu fragen, welche Bedeutung die Väterrezeption im Werk M.s hatte. Die Reformatoren verstanden sich dezidiert in Fortsetzung der altkirchlichen Tradition und betonten – nicht zuletzt in apologetischer Absicht – ihre Übereinstimmung mit den Bekenntnissen der Alten Kirche. Im Blick auf die Väter allerdings ließen sie durchaus und nicht minder dezidiert eine gesunde Distanz wahren und übernahmen sie weniger unkritisch als unmittelbar inspirierte Denker, als dass sie in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen die Worte der Schrift neu zur Geltung bringen wollten. Da sie damit einen grundsätzlich anderen hermeneutischen Zugang wählten, ist der Frage, welche Väter wie in ihren Argumentationen gerade auch in der kontroverstheologischen Diskussion vorkommen, besonderes Gewicht beizumessen. Dies wurde u. a. in diesem eine Tagung von 2003 dokumentierenden und 2006 erschienenen Sammelbd. unternommen, in dem sich einige Beiträge explizit mit M. beschäftigen. Nach den grundlegenden Arbeiten *Peter Fraenkel*s⁴⁷ und *Eginhard P. Meijerings*⁴⁸ unternehmen es die Autoren dieser Aufsätze, einige spezielle Aspekte aufzugreifen. So fragt *Christoph Burger* nach der Bedeutung der Kirchenväter in der Auseinandersetzung zwischen M. und Erasmus⁴⁹, wobei der Titel bereits zeigt, was, so scheint es, als allgemeines Ergebnis der Forschun-

³⁴ Melanchthons Theologiebegriff, 25–47.

³⁵ Helmar Junghans geht dieser Frage erneut nach: Das Theologieverständnis von Martin Luther und Philipp Melanchthon, in: *Dona Melanchthoniana*, 193–210, und er geht einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er seine Ergebnisse auch noch für das ökumenische Gespräch fruchtbar zu machen sucht.

³⁶ *Wiedenhofer*, Siegfried: Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe, in: *Frank: Der Theologe*, 49–65, und *Frank*, Günter: Wie modern war eigentlich Melanchthon? Die theologische Philosophie des Reformators im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne, ebd., 67–81.

³⁷ *Wartenberg*, Günther: Melanchthon als Politiker, 153–168; *Peters*, Christian: Reformatorische Doppelstrategie. Melanchthon und das Augsburger Bekenntnis, 169–193; *Augustijn*, Cornelis: Melanchthon und die Religionsgespräche, 213–226. Augustijn geht an anderer Stelle auf M.s Edition der Akten der Religionsgespräche ein: Melanchthons Editionen der Akten von Worms und Regensburg 1540 und 1541, in: *Dona Melanchthoniana*, 25–39.

³⁸ In dem genannten Bd. perspektivisch auf das Naturrecht fokussiert von *Strohm*, Christoph: Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon, 339–356.

³⁹ In: *Frank: Der Theologe*, 259–290.

⁴⁰ *Ebeling*, Gerhard: *Luthers Seelsorge*. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt. – Tübingen 1997.

⁴¹ *Mennecke-Haustein*, Uta: *Luthers Trostbriefe* (QFRG 56). – Gütersloh 1988.

⁴² *Jung*: Leidenserfahrungen [Anm. 39], 290.

⁴³ *Ziebritzki*, Henning: Tugend und Affekt: Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der „Ethicae doctrinae elementa“ von 1550, in: *Frank: Der Theologe*, 357–373.

⁴⁴ *Knopp*, Ludwig: Melanchthon in der Musik seiner Zeit – eine bibliographische Studie, ebd., 411–432.

⁴⁵ *Fuchs*, Torsten: *Philipp Melanchthon als neulateinischer Dichter in der Zeit der Reformation*. – Tübingen: Narr Francke Attempto 2007. 420 S. (NeoLatina, 14) geb. € 98,00 ISBN: 978–3–8233–6340–8.

⁴⁶ *Die Patristik in der Frühen Neuzeit*. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts, hg. v. Günter Frank / Thomas Leinkauf / Markus Wriedt. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2006. 424 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 10), geb. € 58,00 ISBN 978–3–7728–2263–6.

⁴⁷ *Fraenkel*, Peter: *Testimonia patrum*. The function of the patristic argument in the theology of Philip Melanchthon. – Genf 1961.

⁴⁸ *Meijerings*, Eginhard P.: *Melanchthon and Patristic Thought*. The doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation (SHCT 32). – Leiden 1983.

⁴⁹ Gegen Origenes und Hieronymus für Augustin: Philipp Melanchthons Auseinandersetzung mit Erasmus über die Kirchenväter, in: *Frank/Leinkauf/Wriedt: Patristik*, 13–26.

gen mutatis mutandis für alle Reformatoren festgehalten werden kann, dass nämlich Augustin gegenüber Origenes und insbesondere Hieronymus als tauglicherer Gewährsmann, weil sorgfältigerer Ausleger der Schrift gelten kann. Dass dies für den in Wittenberg in enger Zusammenarbeit mit L. tätigen und das *sola scriptura* als formales und materiales Prinzip teilenden M. das Kriterium war, ist wenig überraschend. Interessanter ist Burgers Schlussfolgerung, M. sei „milde assertorisch“ (26) und deswegen eher in der Lage gewesen, Verständnis für den gegenüber den Kirchenvätern offener als L. agierenden Erasmus aufzubringen. Diese Offenheit oder Milde stellt auch H. Ashley fest, wenn er M.s Auseinandersetzung mit Basilius dem Großen, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz untersucht.⁵⁰ Dass M.s Interesse an den Kirchenvätern weit über ein zweifellos ebenfalls zu beobachtendes philologisches Interesse hinausging, stellt schließlich Markus Wriedt in seinem Beitrag⁵¹ klar; besonders bemerkenswert scheint mir der Hinweis darauf, wie sich im von M. immer wieder betonten *consensus* der Väter eine Sehnsucht nach und ein Möglichkeitserweis für einen *consensus ecclesiae* verbirgt (vgl. 164f), was den immer wieder nachgefragten „ökumenischen M.“ um einen wesentlichen Aspekt bereichert.⁵²

In die entgegengesetzte Richtung fragte eine Tagung im Jahr 2000: Welche Wirkungen gingen von M. in die Neuzeit aus? Die im **siebten**, 2003 erschienenen Bd. der Reihe⁵³ dokumentierten Beiträge beweisen, dass M.s Wirkungsgeschichte wahrlich keine rechte „Erfolgsgeschichte“⁵⁴ gewesen ist, aber seine Spuren sehr wohl in vielen Bereichen zu finden sind. Neben den unmittelbaren im Streit zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten um die rechte Bewahrung des Lutherischen Erbes, den Gunther Wenz beleuchtet⁵⁵, sind es viel weiter reichende Einflüsse, welche die Autoren etwa bei Schelling⁵⁶, Troeltsch⁵⁷ und Dilthey⁵⁸ ausmachen. Hier wäre weiter zu forschen, denn mehr als Ansätze liefern können und wollen die knappen Aufsätze nicht. Sie bieten wertvolle Stichproben, die hier nicht im Einzelnen gewürdigt werden können, ohne dass der Rahmen gesprengt würde, vermögen aber selten in die notwendige Tiefe zu gehen.⁵⁹ V. a. über zwei Punkte wäre intensiver nachzudenken: M. scheint überall dort in Anspruch genommen zu werden, wo eine enge Verbindung von Vernunft und Offenbarung gesucht wird; besonders deutlich wird dies im Beitrag über Troeltsch, der M. aus genau diesem Grund gegenüber Ritschl stark macht. Und er wird dort positiv bewertet, wo eine Fundamentalunterscheidung zwischen Theologie und Religion mit schwerwiegenden Folgen getroffen wird. Dies scheint mir v. a. im Blick auf die aktuelle, fast durchweg kritiklose Inanspruchnahme des Schleiermacherschen Religionsbegriffs von Bedeutung zu sein, und es wäre zunächst einmal für M. selbst genauer zu untersuchen, ob und wie bei ihm eine solche Unterscheidung anzutreffen ist.⁶⁰ Zwei Bei-

träge aus dem **3. Bd.** der „*Fragmenta Melanchthoniana*“ eröffnen im Blick auf die Melanchthonrezeption darüber hinaus eine Perspektive, die bisher noch zu wenig beachtet wurde. Simone de Angelis streift in seiner Untersuchung zu „Melanchthon in der Frühaufklärung“⁶¹ zum Ende hin auch den Islam, freilich in einer anderen Absicht als der, M.s Verhältnis zu dieser Religion zu untersuchen; und Klaus Herrmann schildert „Melanchthon aus der Sicht des Judentums“⁶². Kurzum: Will man M.s „ökumenische“ Bedeutung eruieren, dann kommt man um das Thema des Verhältnisses M.s zu Islam und Judentum bzw. vice versa nicht herum. Auch für L. wurde dieser Themenbereich, namentlich im Blick auf den Islam, erst recht spät entdeckt, und man wünscht sich für M. eine ähnlich sorgfältige und vollständige Arbeit wie die von Johannes Ehmann für L.⁶³

Das Verhältnis zwischen M. und Johannes Calvin bzw. die wesentlich durch Letzteren ausgelöste Beziehung war 2001 Thema eines internationalen Kongresses, dessen Beiträge der **neunte Bd.** der *Melanchthon-Schriften* dokumentiert.⁶⁴ In der Tat geht es hier weniger darum, die unmittelbare Beziehung dieser beiden Hauptgestalten der Reformationgeschichte zu beleuchten, als über die theologischen Haupt(streit)punkte hinaus, orientiert „an den Konstitutionsbedingungen von Wissenschaft und Kultur in der frühen Neuzeit“, einen „weitergehenden kultur- und wissenschaftshistorischen Kontext“ aufzutun (Vorwort, 7). Gleich der erste Beitrag von Riemer Faber⁶⁵ bietet dazu einen wertvollen Hinweis, indem er vorschlägt, den insgesamt doch recht diffusen Begriff des Humanismus sowohl enger als auch weiter zu fassen und dann erst M.s und Calvins Selbstverständnis als Humanisten und die Brauchbarkeit dieses Paradigmas im Blick auf ihre Persönlichkeit und Theologie in Anschlag zu bringen. Dass beide sich, trotz unterschiedlicher institutioneller Rahmenbedingungen, in Motiv und Methode hinsichtlich organisierter und curricular bestimmter Bildung trafen, wird von Karin Maag⁶⁶ näher aufgedeckt. Der Methode M.schen Denkens und der Darstellung von Theologie unter Heranziehung Aristotelischer Wissenschaftstheorie widmet sich ein trotz der notwendigen Kürze doch sehr aufschlussreicher und prägnanter Beitrag von Jan Rohls⁶⁷, der den Unterschied zwischen lutherischer und reformierter Orthodoxie darin erblickt, dass letztere synthetisch-kompositiv vorgeht, während erstere zu einer analytisch-resolutiven Methode überging. In Bartholomäus Keckermann, der Zabarellas neuaristotelische Methodenlehre aufgriff und darin den Ansatz M.s weiterführte, ist dann nach Rohls der wahre Erbe M.s zu erblicken (vgl. 104f). Michael Becht schließt in seinem Aufsatz zu „Pia Synodus“⁶⁸ an die Ergebnisse seiner 2000 erschienenen Diss.⁶⁹ an, während Christoph Strohm sich der Bedeutung der M.schen Ethik im frühen Calvinismus widmet⁷⁰, wobei auch er auf frühere Forschungsergebnisse zurückgreifen kann, wenn er eine anhaltende Wirkung M.s namentlich in der Naturrechtslehre ausmacht. Mit gewohnter Sorgfalt geht Theodor Mahlmann der Frage nach, ob und inwieweit es berechtigt ist, M. als Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus zu bezeichnen.⁷¹ Er bejaht diese Frage und begründet dies einmal nicht mit einem Blick auf die Abendmahlslehre

⁵⁰ Melanchthon and the Cappadocians, 27–47.

⁵¹ Schrift und Tradition. Die Bedeutung des Rückbezugs auf die altkirchlichen Autoritäten in Philipp Melanchthons Schriften zum Verständnis des Abendmahls, 145–168.

⁵² Wriedt führt diesen Ansatz mehrfach weiter aus, u. a. in seinem Aufsatz: Pietas und Eruditio. Zur theologischen Begründung der bildungsreformerischen Ansätze bei Philipp Melanchthon unter besonderer Berücksichtigung seiner Ekklesiologie, in: Dona Melanchthoniana, 501–520.

⁵³ *Melanchthon und die Neuzeit*, hg. v. Günter Frank / Ulrich Köpf / Sebastian Lalla. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2003. 370 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 7), geb. € 51,00 ISBN: 978–3–7728–2215–5.

⁵⁴ So das Vorwort, 9.

⁵⁵ Wenz, Gunther: Zum Streit zwischen Philippisten und Gnesiolutheranern, 43–68.

⁵⁶ Frank, Günter: Unfreie, weil bloß naturgegebene Religion. Melanchthon in Schellings „Philosophie der Mythologie“, 133–145.

⁵⁷ Rieger, Reinhold: Ernst Troeltsch und Melanchthon, 167–186.

⁵⁸ Blum, Paul Richard: Zur Monodologie der Geistesgeschichte. Die Bedeutung Philipp Melanchthons für Wilhelm Dilthey, 187–200.

⁵⁹ Eine weitere solche Stichprobe findet sich etwa bei Preul, Reiner: Schleiermachers Verhältnis zu Melanchthon, in: *Melanchthons bleibende Bedeutung*. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zum Melanchthon-Jahr 1997, hg. v. Johannes Schilling, Kiel 1998, 115–133, allerdings hier mit allen Schwierigkeiten, die ein Vergleich mit sich bringt, der ohne jeden Nachweis irgendeiner literarischen Abhängigkeit oder einer unmittelbaren theologischen Beeinflussung auskommen will.

⁶⁰ Wenn etwa Christoph Schwöbel (Melanchthons „Loci communes“ von 1521. Die erste evangelische Dogmatik, in: Schilling: *Melanchthons bleibende Bedeutung*, 57–82) Semlers (den er übrigens fälschlicherweise Johann Jakob, nicht Johann Salomo nennt, vgl. 59) Lob auf M. erwähnt, wäre das ein guter Ansatz, dieser Unterscheidung, die bei Semler eine virulente Rolle spielt, nachzugehen.

⁶¹ Melanchthonrezeption, humanistische Hermeneutik und kopernikanisches Weltbild bei den cartesianischen Theologen um 1650, in: *Fragmenta Melanchthoniana*. Melanchthons Wirkung in der europäischen Bildungsgeschichte, hg. v. Günter Frank / Sebastian Lalla. – Ubstadt-Weiher: Regionalkultur 2007. 267 S. (Fragmenta Melanchthoniana, 3), geb. € 19,80 ISBN 978–3–89735–456–2, 167–191.

⁶² Ebd., 193–224.

⁶³ Ehmann, Johannes: *Luther, Türken und Islam*. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546). – Gütersloh 2008.

⁶⁴ *Melanchthon und der Calvinismus*, hg. v. Günter Frank, / Herman J. Selderhuis u. Mitwirkung v. Sebastian Lalla. – Stuttgart-Bad Cannstatt 2005. 375 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 9), geb. € 51,00 ISBN: 978–3–7728–2236–0.

⁶⁵ The Humanism of Melanchthon and of Calvin, 11–28.

⁶⁶ Higher education for Melanchthon and Calvinism: a comparative approach, 62–74.

⁶⁷ Aristotelische Methodik und protestantische Theologie. Von Melanchthon zu Zabarella, 75–105.

⁶⁸ Pia Synodus. Die Lehre vom Konzil in der Theologie Philipp Melanchthons und Johannes Calvins, 107–133.

⁶⁹ Becht, Michael: *Pium consensum tueri*. Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin (RGST, 144). – Münster 2000.

⁷⁰ Melanchthon-Rezeption in der Ethik des frühen Calvinismus, in: Frank/Selderhuis: *Calvinismus*, 135–157.

⁷¹ Melanchthon als Vorläufer des Wittenberger Kryptocalvinismus, 173–230.

oder die Christologie, sondern mit der Prädestinationslehre. Dies ist ein spannender Ansatz, der weiter zu verfolgen wäre, und es ist methodisch vorbildhaft, wie Mahlmann auf der Basis der historischen Beobachtungen seine theologischen Überlegungen anschließt, um jede vorschnelle Systematisierung oder gar Anachronismen zu vermeiden. Ähnlich anregend sind Günter Franks Bemerkungen zur Gottes- und Trinitätslehre⁷², die sich gut zu den Beiträgen Rohls' und Mahlmanns fügen. Eher exotisch mutet das Thema *Max Engammare* an: „The horoscopes of Calvin, Melancthon and Luther“⁷³. Das astrologische Interesse M.s ist hinreichend bekannt, überhaupt dürfen wir keinerlei „aufgeklärte“ Maßstäbe ansetzen, wenn wir das 16. und auch noch das 17. Jh. betrachten: Beobachtungen an den Gestirnen, Geschichtsdeutung und theologische Aussagen gehören in dieser Zeit enger zusammen, als wir oftmals wahrhaben wollen. Dass die posthume Erstellung von Horoskopen allerdings auch zu polemischen Zwecken genutzt wurde, ist ein interessanter und bisher kaum beachteter Aspekt. Engammare untersucht, ohne dass seine Bemerkungen auch nur den Hauch von Unseriosität ausstrahlen, die Horoskope, die der Katholik Florimond de Rœmond für die Geburtstage der drei Reformatoren erstellt hat, und stellt fest, dass es ihm durch bestimmte Korrekturen an anderen Vorlagen gelang, diese Tage unter eine ungünstige Planetenkonstellation zu stellen. Die Häresie der drei war also gewissermaßen durch die Sterne, deren Lenker und Leiter natürlich Gott selbst ist, vorherbestimmt.

Mit den Beziehungen und Wirkungen M.s in ganz Europa beschäftigen sich zwei **Teilbde der Reihe**⁷⁴, die Tagungen aus den Jahren 1993, 1995 und 1999 dokumentieren, sowie **Bd. 3 und 4** der Reihe „**Fragmenta Melancthoniana**“⁷⁵. Sie demonstrieren die schiere Unerschöpflichkeit des Themas, dem deshalb auch an dieser Stelle nicht Genüge getan werden kann. Dass diese Frage nach M.s weitreichendem Einfluss erst so relativ spät aufgekommen ist, mag erstaunen, hat aber sicher nicht zuletzt damit zu tun, dass a) universitätsgeschichtliche Untersuchungen (und damit die zu Schülerkreisen, zur Verbreitung literarischer Werke etc.) eine Renaissance erfahren und b) die Suche nach einer europäischen Identität mit den durch den Fall des Eisernen Vorhangs bedingten globalen Veränderungen, inklusive dem Zugang zu Archiven usw., begann bzw. möglich wurde. Die Gründung einer europäischen Melancthon-Akademie und ihre Situierung im Melancthonhaus in Bretten 2004 unterstreichen das Bemühen, mit M. (und nicht erst mit Calvin und der von ihm geprägten Bewegung) den europäischen Charakter der Reformation zu erfassen und darzustellen und damit auch wesentlichen Anliegen der Konfessionalisierungsdebatte Rechnung zu tragen, die mindestens dies geleistet hat, die reformationsgeschichtlichen Forschungen und die zur Frühen Neuzeit insgesamt von einer bestimmten theologischen und geographischen Engführung zu befreien. Die einzelnen Beiträge bekunden eindrucksvoll M.s breite Wirkung, wenngleich eine intensive Bewertung v. a. des theologischen Einflusses in vielen Fällen noch aussteht. Wünschenswert wären in diesem Zusammenhang überdies entsprechende Untersuchungen, ob und inwiefern M. mittelbar international, über den europäischen Kontext hinaus, gewirkt hat.

Es ist sicher kein Zufall, dass es just die europäische Bedeutung M.s ist, die auch den **Theologischen Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung (TARF)** auf seiner Tagung 2009 in Bretten beschäftigt hat.⁷⁶ Die einzelnen Beiträge verstehen sich in vielfacher Hinsicht als Anregung zu weiterer Forschung, was zeigt, wie sowohl die Brettener Tagungen als auch die des TARF Desiderate zu benennen, aber nicht die konstatierten Lücken endgültig zu schließen in der

Lage waren. In dieser Bemerkung versteckt sich keinerlei Kritik an den Forschungsleistungen, sondern vielmehr der Wunsch, es mögen mehr monographische Untersuchungen zu diesem Themenfeld angestoßen werden. *Hermann J. Selderhuis*⁷⁷ etwa weist darauf hin, dass verschiedene Universitätsreformen auf M.s Vorschläge zurückgehen, dass seine Lehrbücher in regem Gebrauch waren und dass seine Gedanken natürlich über seine Schülerkreise Verbreitung fanden. Mehr als aufzählen allerdings kann Selderhuis an dieser Stelle kaum, und mehrfach mahnt er zu Recht an, dass in diesen Bereichen Forschungsbedarf besteht. Auch die Aufsätze von *Tarald Rasmussen* zur M-Rezeption in Skandinavien⁷⁸ und von *Henning P. Jürgens* zu der in Polen⁷⁹ stellen eher einen Überblick und eine Zusammenschau dar, als dass sie diese Themen auch nur annähernd erschöpfend behandeln könnten; sie dürfen ebenfalls – auch wenn sie dies nicht explizit zum Ausdruck bringen – als Anregung zu weiterer Forschung verstanden werden. Einen neuen, anregenden Einblick gewährt indes der Beitrag von *Andreas Gößner*⁸⁰, der M.s Studien- und Universitätsreform in einen aktuellen Kontext stellt und mit den gegenwärtigen Exzellenzinitiativen und Reformprozessen an deutschen Universitäten vergleicht. Er kommt zu dem ernüchternden Schluss: „Melancthons Kultur- und Bildungsbegriff und damit auch sein Begriff von Ökonomie und Nutzen unterscheiden sich fundamental von dem heutiger Modernisierer. In der Frühen Neuzeit hatte die universitäre Bildung eine dreifache Ausrichtung, sie setzte sich zusammen aus wissenschaftlichem Erkenntnisfortschritt, Vermittlung von moralischen, sittlichen Normen und der Ausbildung für einen Beruf. Aus diesem Dreiklang (Wissen, Tugend, Nutzen) ist heute ein anderer Dreiklang (Wettbewerb, Leistung, Anwendung) geworden, was sich in der eingängigen Formel: ‚Exzellente leistungsorientierte Bildung mit Praxisbezug‘ wiederfindet. Auch Melancthons auf den Nutzen ausgerichtete Wissenschaftsverständnis unterscheidet sich eindeutig von heutigen Zielvorgaben, für die Nutzen synonym ist mit ökonomischer Effizienz. Das Problem dabei ist die Verabsolutierung von Wirtschaftlichkeitskriterien für Entscheidungen in der Wissenschaft.“ (57) Damit befindet er sich in Übereinstimmung mit vielen, die den gegenwärtigen Bildungsbetrieb kritisch beobachten; *Michael Naumann* hat dies jüngst in der politischen Zeitschrift *CICERO* pointiert zum Ausdruck gebracht.⁸¹ Hier wäre mit M. weiterzudenken und eine Reform der Reformen anzustoßen, die, wie Naumann es fordert, „einen Schlussstrich unter die endlosen Reformdebatten zieh[t] und von vorn anf[ä]ng[t]“.⁸²

Mit dem Verhältnis von M. und Calvin befasst sich schließlich der Beitrag von *Achim Detmers*⁸³, der auf der Basis der Feldtheorie des französischen Kulturosoziologen Pierre Bourdieu versucht, die beiden Reformatoren als soziale Akteure in einem sozialen Feld in Beziehung zu setzen. Diese Theorie erlaubt es seiner Ansicht nach, die Dynamik der Beziehung sehr viel besser auszuloten, als es die bisherigen Begriffe vermochten, die alle an irgendeiner Stelle einen unzutreffenden Zungenschlag provozierten. Ob dies wirklich so überzeugend gelingt, soll einmal dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird auf diese Weise deutlich, mit welch bunter Beweglichkeit und Vielfalt man es zu tun hat, wenn man von „Reformation“ redet.

Zuletzt sei noch der erste Bd. der Reihe „**Schriften der Europäischen Melancthonakademie**“ erwähnt, der sich unter dem Titel „**Konfrontation und Dialog**“ mit „Philipp Melancthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik“⁸⁴ befasst. Wie bereits erwähnt, sind es v. a. zwei Themen gewesen – und dürften es zukünftig immer wieder sein –, die das Interesse an M. hochhalten: Bildung und Öku-

⁷² Zur Gottes- und Trinitätslehre bei Melancthon und Calvin, 159–171.

⁷³ An unexpected post-tridentine polemical argument, 231–255.

⁷⁴ **Melancthon und Europa**. 1. Teilbd.: **Skandinavien und Mitteleuropa**, hg. v. Günter Frank / Martin Treu. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001. 305 S. (Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 6/1), geb. € 40,00 ISBN: 978-3-7728-2250-6; **Melancthon und Europa**. 2. Teilbd.: **Westeuropa**, hg. v. Günter Frank / Kees Meerhoff. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002. 364 S. (Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 6/2), geb. € 40,00 ISBN: 978-3-7728-2251-3.

⁷⁵ Frank/Lalla: Melancthons Wirkung [s. Anm. 61]; **Humanismus und Europäische Identität**, hg. v. Günter Frank. – Ubstadt-Weiher: Regionalkultur 2009. 190 S. (Fragmenta Melancthoniana, 4), geb. € 17,80 ISBN 978-3-89735-584-2. Diese Reihe dokumentiert sowohl Tagungsbeiträge als auch die Sonntagsvorträge in der Gedächtnishalle des Melancthonhauses in Bretten, sodass hier einmal thematisch zusammenhängende Aufsätze, dann aber auch solche zu verstreuten Themen zu finden sind.

⁷⁶ Die Tagung und die Beiträge sind vorläufig dokumentiert in **epd-Dokumentation 4/2010**, eine spätere wissenschaftliche Veröffentlichung ist angekündigt.

⁷⁷ Melancthon und die europäischen Universitäten, 17–24.

⁷⁸ Melancthon in Skandinavien, 25–31.

⁷⁹ Die Wirkung Melancthons in Polen im 16. Jahrhundert, 32–41.

⁸⁰ Melancthons Wittenberger Studien- und Universitätsreform und die gegenwärtigen Exzellenzreformen an deutschen Universitäten – Versuch eines kritischen Vergleichs, 51–57.

⁸¹ Naumann, Michael: Produktionsfaktor Kind, in: *CICERO* 8/2010, 9.

⁸² Ebd.

⁸³ „Ränge im Theater Gottes“ – Calvin und Melancthon als soziale Akteure im reformatorischen Feld, in: *epd-Dokumentation*, 7–16.

⁸⁴ **Konfrontation und Dialog**. Philipp Melancthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik, hg. v. Günter Frank / Stephan Meier-Oeser. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 280 S., geb. € 28,00 ISBN: 978-3-374-02433-9. Der Bd. geht auch formal einen interessanten – wie ich finde, vorbildhaften – Weg: Er bietet innerhalb des Inhaltsverzeichnisses ein kurzes Summarium der jeweiligen Aufsätze, sodass der Leser schnell entscheiden kann, ob der Beitrag für ihn relevant ist oder nicht. Dieses Vorgehen macht sicherlich den Hg.n Mühe – stellt aber für Leser (und Rez.) eine ungeheure Erleichterung dar.

mene.⁸⁵ Der vorliegende Bd. nimmt dabei – angeregt sicherlich durch die jüngeren Äußerungen Roms, die richtiger- und dankenswerterweise das ekklesiologische Grundverständnis auf die Tagesordnung des ökumenischen Dialogs gesetzt haben – stärker als bisher M.s Kirchenbegriff in den Fokus. Nach den Beiträgen, die in einer gewissen Tradition stehen und nach der Ökumenizität der *Confessio Augustana* oder nach der Wirkung M.s im Pfälzer Calvinismus fragen, sind es v. a. diese Aufsätze, die besondere Beachtung verdienen. Nach einer allgemeinen Betrachtung des Kirchenverständnisses M.s aus der Feder der Vf.in dieses Literaturberichts⁸⁶, die eine bestimmte Verschiebung in der Unterscheidung zwischen *ecclesia visibilis* und *abscondita* ebenso ausmacht wie eine kontinuierliche Vorordnung des *verbum Dei* vor jedem Amt, folgen Untersuchungen von Konrad Fischer zum Thema der Ordination⁸⁷ und von Theodor Dieter zu dem der Synode⁸⁸. Alle drei Beiträge sind aufgrund ihrer Ergebnisse eher skeptisch, M. zum Ökumeniker zu stilisieren – wesentlich skeptischer als die Beiträge der römisch-katholischen Kollegen Vinzenz Pfnür⁸⁹ und Burkhard Neumann⁹⁰. Hier zeigt sich doch eine grundlegende Differenz, die seit Jahren die Diskussion bestimmt und darauf drängt, weiteren Fundamentalthemen in sorgfältiger Weise, und d. h. dann vielleicht auch erst einmal: ohne ökumenische Absicht nachzugehen, um ihnen so zunächst historisch gerecht werden zu können.

5. Ausgewählte Monographien

Dass eine solche Betrachtung, wenn überhaupt, nur in monographischen Zugängen möglich werden kann, ist evident. Daher soll nun noch ein knapper Blick auf einige wenige solcher Zugänge geworfen werden, die sich gegenüber den zahlreichen Aufsätzen dann auch überraschend spärlich ausmachen. Von diesen wenigen seien drei ausgewählt, die wichtige Aspekte M.schen Denkens und Wirkens untersuchen.

In der ersten, 2001 erschienenen, beschäftigt sich Wolfgang Matz mit einem der zentralen Themen reformatorischer Theologie: der Willenslehre.⁹¹ Schon die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther hatte gezeigt, welche prominente Rolle diese Frage spielt, ja dass erst ihre Beantwortung zeigt, ob die Rechtfertigungserkenntnis konsequent gedacht wird oder nicht. Insofern ist es verwunderlich, dass zu diesem Topos bei M. bisher keine größere Arbeit publiziert worden ist, und es ist Matz zu verdanken, an dieser Stelle alle Mühen einer Pionierarbeit geleistet zu haben.⁹² Sein chronologisches Vorgehen ermöglicht es zudem, eine Entwicklung bei M. zu konstatieren, die immer dann, wenn in der Literatur das Thema gestreift wurde, zwar ebenfalls festgehalten, aber in keiner Weise hinreichend beurteilt worden war. Im Blick auf die Willenslehre macht Matz bei M. fünf Phasen aus. In der ersten, anzusetzen bis 1521, erweise sich die Lehre M.s noch als inhomogen, was auf den zeitgleichen Einfluss des Humanismus und einer von ihm rezipierten aristotelischen Tugendlehre sowie lutherisch-reformatorischer Rechtfertigungslehre zurückzuführen

sei. Die zweite Phase erkennt Matz in den frühen *Loci communes* 1521, in denen zwar auf der Aussageebene die reformatorische Rechtfertigungserkenntnis sachlich die Oberhand gewonnen habe, auf der Argumentationsebene allerdings durch die verwendete Affektenlehre weiterhin das „humanistische Denkschema einer metaphysischen Psychologie“ (233) durchscheine. Die dritte Phase (1521–1527) sei, genährt durch die historischen Erfahrungen und den Streit zwischen L. und Erasmus berücksichtigend, davon geprägt, christliche Freiheit recht zu definieren. In diesem Zusammenhang würden Gesetz und Pneumatologie eine neue Rolle zugeschrieben, um eine Freiheit zum äußeren Handeln im Gehorsam gegenüber der gottgewollten Ordnung zu ermöglichen. Die Perspektive „*coram mundo*“ erhalte eine neue Wertigkeit. Die Frage nach dem Gesetz werde in der vierten Phase (bis 1535) noch einmal virulenter, wenn M. die Frage nach der Heiligung ins Zentrum stelle. In der fünften Phase schließlich werde die Mitwirkung des Willens bei der Heiligung präzisiert, indem im Blick auf den *tertius usus legis* eine Freiheit des Willens, verstanden als Befreiung durch den Heiligen Geist, geradezu gefordert werden müsse. Matz konstatiert in diesem Zusammenhang stehende Akzentverschiebungen namentlich in der Tugend- und Affektenlehre, wobei zwischen den theologischen und den philosophischen Schriften differenziert werden müsse. Er kommt zu dem Schluss, dass aufgrund dieser Ergebnisse M.s Theologie weder als Kopie noch als Verdunkelung der Theologie L.s zu interpretieren sei, sondern sie – wie es auch ihrer beider Selbstverständnis aufweist – als gegenseitige Bereicherung zu verstehen seien. Das heißt in der Konsequenz: M.s Willenslehre weicht nicht von der L.s ab, sondern setzt Akzente, die dieser nicht gesetzt hatte, die ihm im Kern aber auch nicht widersprechen. Die Verwendung des aristotelischen *causa*-Schemas zur Illustration dieses Akzentes versteht Matz „mehr pädagogisch als systemtheoretisch“ (251).

Diese letzte Bemerkung Matz' weist auf ein weiteres Forschungsdesiderat hin, dem sich die nur ein Jahr nach seiner Arbeit veröffentlichte Diss. von Nicole Kuropka⁹³ widmet: das Verhältnis von M. als Wissenschaftler und als Praktiker. Sie konzentriert sich auf die Jahre zwischen 1526 und 1532, in denen der Gelehrte in unterschiedlicher Weise und vielleicht auch manchmal mehr nolens als volens als derjenige in Erscheinung trat, welcher – um es einmal etwas plakativ zu sagen – der Reformation vom Katheder in die Kirche verhalf. Sorgfältig zeichnet Kuropka in ihrer Untersuchung nach, wie M. zunächst theoretisch als Verfasser von entsprechenden Lehrbüchern an der Entwicklung einer den reformatorischen Erkenntnissen angepassten theologischen Methode arbeitete, bevor er sich als Exeget bereits als derjenige erwies, der wissenschaftliche Methode und eine den Bedingungen gerecht werdende Praxis ineinander verschmelzen ließ. Dass er in der betrachteten Zeit eine Vielzahl von Kommentaren und Handbüchern veröffentlichte, unterstreicht sein Bemühen, die reformatorische Theologie buchstäblich greifbar zu machen und als etwas zu präsentieren, das wie jede andere Wissenschaft auch nur dann recht betrieben werden kann, wenn diejenigen, die sich professionell damit befassen, ihr Handwerk auch gut verstehen. Sein sich steigerndes Bemühen um den Dialog interpretiert Kuropka dabei nicht als vordergründig irenisch oder gar ökumenisch, sondern als Ausdruck der Suche nach Wahrheit. In eben diesem Sinne wollte M. auch sein politisches Agieren verstanden wissen. Kuropka konstatiert: „Für ihn war es die Aufgabe des Theologen, in der Schriftexegese Gottes Handeln in und an der Welt zu erklären und mit der Exegese den Christen Handlungsanweisungen in der je spezifischen Situation zu geben. Wissenschaft und gesellschaftliches Leben stehen in einem unausweichlichen Zusammenhang [...]“ (254) Abgesehen von der darin implizierten Mahnung und „Auftragserteilung“, der unbedingt zuzustimmen ist, folgert Kuropka in methodischer Hinsicht, dringend und sorgfältig den ganzen M. zu sichten; neben den Briefen müssten viel stärker als bisher „auch die biblischen sowie klassischen Exegesen, Universitätsreden und Gutachten gerade auch in ihrem kontextuellen Zusammenhang gelesen werden“ (ebd.). Damit wie auch mit ihren Bemerkungen zur Quellenlage im Anhang weist sie auf ein hier bereits erwähntes Desiderat hin, das dringend zu beseitigen ist: Es werden neue Editionen gebraucht!

Die dritte Diss. schließlich ist die 2009 erschienene von Wibke Janssen, die sich mit M.s Rolle bei den Religionsgesprächen 1540/41

⁸⁵ In diskutabler Weise werden in diesem Bd. beide Themen zusammengebracht von Markus Wriedt: *Durch Bildung zur Einheit. Das ökumenische Potential der Bildungsreform Philipp Melancthons*, 139–176. Ergänzend dazu ist der Beitrag Stephan Meier-Oesers zu lesen: *Die humanistischen Grundlagen und Implikationen der melancthonischen Vermittlungsbemühungen*, 177–202.

⁸⁶ *Lexutt*, Athina: *Verbum Dei iudex. Melancthons Kirchenverständnis*, 27–44.

⁸⁷ Zum Verständnis der Ordination bei Philipp Melancthon, 45–66.

⁸⁸ „Es sollen und müssen KirchenGericht seyn“. Zu M.s Verständnis der Synode, 67–90.

⁸⁹ Die Einheit der Kirche in der Sicht Melancthons, 91–123.

⁹⁰ Die Bedeutung der „*Confessio Augustana*“ und der „*Apologie*“ Melancthons für die Ökumene, 125–138.

⁹¹ Matz, Wolfgang: *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melancthons*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 279 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 81), geb. € 52,00 ISBN: 978-3-325-55189-9.

⁹² Zwei Jahre nach Matz' Diss. erschien eine Studie von Peter Heinrich: *Die Frage der menschlichen Willensfreiheit in der Theologie Melancthons. Eine kurze Darstellung und Beurteilung ihrer Aufnahme und Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der Loci communes*. – Nordhausen 2003. Die 71 Textseiten umfassende Untersuchung kann die Qualität der Arbeit von Matz bei weitem nicht erreichen – berücksichtigt sie bemerkenswerterweise auch nicht – und ist zudem bisweilen von einer Schärfe gekennzeichnet (etwa wenn ein denkbar knapper Blick auf die Willenslehre im Katholizismus geworfen wird), die weder historisch noch theologisch angemessen, aber wohl dem freikirchlich-missionarisch orientierten Kontext des Vf.s zuzurechnen ist.

⁹³ Kuropka, Nicole: *Philipp Melancthon: Wissenschaft und Gesellschaft. Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526–1532)*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. 324 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation / Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation, 21), ln. € 74,00 ISBN: 978-3-16-147898-7.

beschäftigt.⁹⁴ In der Literatur ist dieses Thema immer wieder einmal eher beiläufiger Gegenstand gewesen und hat durch diese Beiläufigkeit sicher auch die eine oder andere Verzerrung provoziert. Umso erfreulicher ist es, dass jetzt mit dieser Untersuchung eine sorgfältige Darstellung gelungen ist, die M. und die Religionsgespräche insgesamt in ein rechtes Licht rückt. Der Vf. in kommt ihre langjährige Mitarbeit am Forschungsprojekt zur Edition der Akten und Berichte der Reichsreligionsgespräche zugute, die ihr u. a. unschätzbar wertvolle Einsicht in das reichhaltige, bisher noch nicht hinreichend ausgewertete Quellenmaterial bot. M.s titelgebende Aussage wird von Janssen auf ihren theologischen Kern zurückgeführt, indem sie zunächst M.s Weg bis 1540 begleitet und in seinen Texten nach Indizien sucht, die ihm eine besondere Gesprächsbereitschaft, Irenik oder dialogische Offenheit bescheinigen, bevor sie dann minutiös sein Agieren in der Vorbereitung der Religionsgespräche und bei den Gesprächstagen selbst nachzeichnet. Auch ihr Fazit im Blick auf eine mögliche ökumenische „Brauchbarkeit“ M.s ist vorsichtig. Sie spricht davon, dass er im Verlauf der Gespräche „in Bezug auf die Möglichkeiten der Verständigung zwischen frommen und gebildeten Männern im Sinne einer humanistischen Gesprächskultur“ (293) immer mehr desillusioniert wurde. Der von ihr herausgearbeitete Qualitätsanspruch des Reformators sei für ihn so maßgeblich gewesen, dass seine vermeintliche Kompromissbereitschaft nur dort anzutreffen war, wo dieser nicht in Gefahr stand. „Sobald er allerdings befürchten musste, dass [dies der Fall war], verweigerte er sich konsequent.“ (290)

6. Die Biographien im Jubiläumsjahr 2010

Die bisherigen Veröffentlichungen, die gezielt das Jubiläumsjahr 2010 im Blick haben, sind sämtlich von dem Bemühen getragen, M. einem breiteren Publikum nahezubringen. Dass sich dafür der biographische Zugang am besten eignet, hat die Vergangenheit immer wieder bewiesen, und in Zeiten größerer Geschichtsvergessenheit schadet es nicht, gewissermaßen den bequemsten und einfachsten Weg zu wählen, die Leser mit einer Gestalt der Vergangenheit und ihren Ideen vertraut zu machen. Bestimmte Schwerpunkte lassen sich zudem auch bei einem solchen Zugang bilden, und so unterscheiden sich die Werke bei allen nicht zu vermeidenden Überschneidungen dann doch. Die verschiedenen Titel lassen bereits darauf schließen, welchen Fokus die Autoren gewählt haben.

So ist es das Anliegen *Martin H. Jungs*⁹⁵, M. in seiner Zeit zu verstehen und ihn im Kontext der reformatorischen Ereignisse darzustellen. Seine Einleitung beginnt mit der Frage „Wer oder was ist ein Melanchthon?“ Damit demonstriert er zweierlei. Erstens, welche Unkenntnis bzgl. dieses Reformators herrscht, denn die Antworten auf diese tatsächlich einmal in Bretten den Passanten gestellte Frage zeigen, was alles möglich ist. Und zweitens, dass Jung einen Stil der Darstellung wählt, der den Lesern M. und sein Anliegen unverstaubt und unverkrampft näherbringen will. Die Abschnittsüberschriften unterstreichen den „flotten“ Stil, den manche in der akademischen Zunft sehr schnell und sehr gerne als unwissenschaftlich und unseriös abtun – als ob eine lesbare und womöglich auch ein jüngeres Publikum ansprechende Sprache automatisch Inhalte verfälschte. Dass dies nicht der Fall sein muss, beweist Jung in seinem inklusive Zeittafel und Literaturverzeichnis 168 Seiten umfassenden Büchlein, das einen nützlichen Einblick in das 16. Jh. gewährt. Allerdings sei nicht verschwiegen, dass sich – manches Mal der verkürzten Darstellung geschuldet – auch Ungenauigkeiten einschleichen, etwa bei der Darstellung der Religionsgespräche der 40er Jahre, wo sich dann in der Tat auch ein regelrechter Fehler findet.⁹⁶ Dass Jung die *Loci communes* von 1521 als „erste evangelische Dogmatik“ bezeichnet⁹⁷, obwohl sie

genau das dezidiert nicht sein wollen, ist irreführend. Dankbar wäre der Leser auch für einen Nachweis der Zitate gewesen, wobei dessen Fehlen aber vermutlich einer schon seit längerem um sich greifenden Unsitte zuzuschreiben ist: Der durchaus verständliche und mitunter angeratene Wunsch der Verlage, Texte von Fußnoten oder Anmerkungen zu ‚entschlacken‘, damit sie lesbar bleiben, wird dann oft mit dem kompletten Fehlen solcher Apparate verwechselt. Somit fehlt jede Möglichkeit zur Kontrolle und – vielleicht noch wichtiger – jede Anregung zur eigenen, weiteren Lektüre. Eine schöne Alternative bietet im Hinblick darauf das 1997 erschienene biographische Lesebuch „Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands“⁹⁸, das jedem biographischen Abschnitt längere, zusammenhängende Textauschnitte aus den Werken M.s folgen lässt, sodass der Leser stets Gelegenheit erhält, M. gewissermaßen im Originalton vor Augen zu haben. Ein solches Vorgehen erscheint mir ausgesprochen nützlich, und es ist sehr bedauerlich, dass der dtv-Verlag diese Reihe⁹⁹ nicht weiter verfolgt hat. So ließe sich nämlich auch vermeiden, was bei Jung anzutreffen ist: Im Wesentlichen findet der Leser dort einen sorgfältigen Überblick über das Leben M.s vor dem Hintergrund der Wirren seiner Zeit. Weniger tief wird er allerdings in die philologischen, philosophischen und nicht zuletzt theologischen Leistungen des Reformators mit hineingenommen. So tritt etwa in dem Abschnitt „Was geschieht beim Abendmahl?“¹⁰⁰ die eigene Position M.s hinter die Beschreibung der allgemeinen Abendmahlsstreitigkeiten allzu sehr zurück. Überhaupt hinterlässt die Lektüre insgesamt den Eindruck, als habe Jung vielmehr eine kleine Reformationgeschichte geschrieben, die einen besonderen Fokus auf Philipp Melanchthon legt. Das ist nicht verkehrt und angesichts des gewählten Buchtitels erwartbar. Jedoch ist bedauerlich, dass – durch diese Methode provoziert, jedenfalls nicht verhindert – eine gewisse Distanz zu M. aufgebaut wird, von der man sich wünschen würde, sie könnte mindestens dort überbrückt werden, wo M. auch und gerade heute noch etwas zu sagen hat: etwa im Blick auf die Bildung. Auch wenn es grundsätzlich begrüßenswert ist, dass Jung nicht gleich auf die vorgefertigten Deutungsmuster verfällt, wenn es darum geht, M.s bleibende Bedeutung zu benennen, so hätten umgekehrt dezente Hinweise darauf sicher nicht geschadet.

Womöglich ist diese Distanz dem seit Jahren in der kirchengeschichtlichen Forschung zu beobachtenden Trend geschuldet, Personen und Gedanken vergangener (namentlich vorkantischer und vorschleiermacherischer) Zeiten dort zu lassen, wo sie sind, sprich: kirchenhistorische Forschung stärker an die profangeschichtlichen Methoden anzupassen als nach der Aufgabe der Kirchengeschichte innerhalb des theologischen Disziplinenkanons zu fragen. Dazu hier ausführlich Stellung zu nehmen, würde den Rahmen sprengen. Jedoch sei zumindest gefragt, was Sinn und Zweck von *Kirchengeschichtsforschung* und -schreibung ist, wenn nicht neben der sorgfältigen Untersuchung von Quellen in ihrem jeweiligen Kontext und daraus resultierender korrekter Darstellung auch der Versuch einer Deutung folgt, und d. h.: einer *theologischen* Deutung. Im Rahmen des Melanchthonjubiläums könnte dies z. B. bedeuten, die so oft gestellte Frage nach der „ökumenischen Bedeutung“ M.s endlich mit aller Deutlichkeit daraufhin zu korrigieren, dass moderne Vorstellungen von Ökumene nicht eins zu eins auf die Situation des 16. Jh.s anzuwenden sind, dass die Fragen aber nach dieser Korrektur dann mit neuer Schärfe umso klarer zu stellen sind.

In dieser Hinsicht „ungenierter“ ist die Biographie *Uwe Birnstens*.¹⁰¹ Der als Journalist tätige evangelische Theologe durfte zu einer etwas spitzeren Feder greifen, ohne dass die akademische Welt in

⁹⁴ Janssen, Wibke: „Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren“. Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 320 S. (FKDG, 98), geb. € 59,90 ISBN: 978-3-52555-5215-5.

⁹⁵ Jung, Martin H.: *Philipp Melanchthon und seine Zeit*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 168 S., kt € 16,90 ISBN: 978-35255-5006-9.

⁹⁶ Jung behauptet, das Religionsgespräch 1540/41 in Worms sei von Speyer dorthin verlegt worden (56f); jedoch fand dieses Treffen geplant an diesem Ort statt; verlegt hingegen wurde der vorbereitende Gesprächstag im Juni 1540, der ursprünglich in Speyer begangen werden sollte, wegen der ausbrechenden Pest aber im elsässischen Hagenau anberaumt werden musste.

⁹⁷ So im entsprechend betitelten Abschnitt 23–26. Allerdings muss erwähnt werden, dass Jung sich damit in guter Gesellschaft befindet. Als jüngeres Beispiel sei Johannes Schilling erwähnt (Melanchthons deutsche Dogmatik, in: Frank: *Der Theologe*, 243–257), der die deutsche Ausgabe der *Loci com-*

munes als „deutsche Dogmatik“ betitelt, im Text dann aber zu dem Schluss kommt: „Die deutschen *Loci* sind mit bzw. in der Glaubensmeditation Katechismus.“ (252) Auch Christoph Schwöbel bezeichnet die *Loci* als erste deutsche Dogmatik, vgl. oben. Natürlich ist es nicht von der Hand zu weisen, dass auch katechetische Stücke oder Lehrbücher dogmatischen Charakter haben können. Es wäre der Sache indes dienlicher und M. angemessener, auf den besetzten Begriff „Dogmatik“ zu verzichten – ein Lehrbuch oder ein Katechismus ist ein anderes Genus als eine Dogmatik, und genau so war es von M. auch gemeint!

⁹⁸ Schwab, Hans-Rüdiger: *Philipp Melanchthon. Der Lehrer Deutschlands*. Ein biographisches Lesebuch. – München 1997.

⁹⁹ Darin wurden meiner Kenntnis nach nur drei Humanisten, nämlich Erasmus, Reuchlin und eben M. derart vorgestellt.

¹⁰⁰ Jung, Martin H.: *Philipp Melanchthon und seine Zeit*, 73–77.

¹⁰¹ Birnstein, Uwe: *Der Humanist*. Was Philipp Melanchthon Europa lehrte. – Norderstedt: Agentur des Rauhen Hauses Hamburg 2010. 120 S., kt € 9,95 ISBN 978-3-88981-282-7.

ihrer manchmal durchaus fragwürdigen Arroganz die Nase rümpfte, und herausgekommen ist ein kleiner Unterricht im Humanistischen, der dann auch tatsächlich mit zehn „Lektionen“ daherkommt und uns M. als Magister unseres Lebens heute nahebringen versucht. Eine Kostprobe: „Lektion zehn, in der wir Zeugen von Melanchthons Altersmilde, Resignation und Trauer werden und verstehen: Der Tod kann auch Befreiung sein.“ (107) Dass der Stil in einem solchen, durchweg im Präsens verfassten Werk mitunter recht essayistisch, ja manchmal gar romanhaft ist und Aussagen zuweilen sehr plakativ wirken, ist nicht anders zu erwarten. Und irreführende Titel wie „Wie aus Philipp ein Grieche wurde“ (9) (gemeint ist natürlich die Gräzisierung seines Nachnamens von Schwarzerdt in Melanchthon) sind auch nicht besonders hilfreich. Andererseits ist die Lektüre wirklich spannend und vermag es, die oben erwähnte Distanz weitgehend zu überwinden. M. wird greifbar und menschlich, er tritt plastisch als Kind seiner Zeit hervor, und möglicherweise passiert genau das, was sich Birnstein zum Schluss seiner Einleitung wünscht: „Dass es auch heute viele solch standhafter, uneitler und gelehrter Christen wie Philipp Melanchthon gebe, die beherzt und neugierig über den Tellerand von Kirche und Theologie hinausblicken: Der Verwirklichung dieses Wunsches möge das vorliegende Buch dienen.“ (8) Natürlich ist das in diesem Satz implizierte Urteil über den Reformator durchaus diskutabel; doch ist Birnsteins Schilderung bei weitem nicht so einseitig, wie es dieses Vor-Urteil vermuten lässt. Die Facetten von M.s Charakter werden, soweit das überhaupt möglich ist, recht gut sichtbar, und letztlich bleibt es dem Leser selbst überlassen, wie er diese Facetten zu einem Gesamtbild verschmelzen lässt und beurteilt. Formal ist, wie schon bei Jungs Biographie, zu bemängeln, dass Zitate nicht nachgewiesen werden. Zudem ist zu fragen, ob die Unterscheidung in der Zitation von Aussagen M.s durch Kursivsetzung, von Aussagen anderer durch Setzung in Zitatzeichen wirklich eine sinnvolle ist. Doch das sind eher Marginalien. Bedauerlicher ist, dass ein eindeutiger Schwerpunkt auf die Jahre bis zu Luthers Tod gelegt ist und so der späte M. etwas blass bleibt. Wie M. sich ohne den Schatten L.s entwickelte und wirkte, kommt eindeutig zu kurz, und so wird auch hier eine allgemeine Beobachtung bestätigt: dass Bücher über M. immer irgendwie Bücher über L. sind und für den Brettener daher genauso gilt, dass der Fokus auf Genese und Konstituierung der Reformation und des Reformatorischen liegt und weniger auf der Zeit, die man dann wohl genauer als Zeit der Konfessionalisierung bezeichnen müsste.¹⁰²

Darin unterscheidet sich auch der dritte biographische Zugang aus der Feder Bettine Reichelts¹⁰³ nicht, der neben der dezidiert als solche ausgewiesenen „biographischen Skizze“ auch reichlich Bildmaterial bietet, das allerdings zu einem nicht unerheblichen Teil aus dem 19. Jh. stammt und entsprechend kritisch hätte kommentiert werden können, vielleicht sogar müssen, denn die Motive und die Bildsprache verraten sehr viel über das L.- und M.-Bild dieser Zeit – mehr als über die beiden Protagonisten selbst. Dem Skizzenhaften ist es sicher zuzurechnen, dass verschiedene Elemente wesentlich kürzer zur Geltung kommen als in den beiden bisher besprochenen Biographien. Aber selbst wenn man dies zugesteht, so muss doch konstatiert werden, dass trotz der eingestreuten (und wenigstens durch die aufgeführten Titel identifizierbaren) Zitate und des Bildmaterials das von M. gezeichnete Bild blass und nicht zuletzt auch ein wenig diffus bleibt. Es gelingt Reichelt nicht, M. den Lesern wirklich nahezubringen, und der „Epilog“ betitelte Schlussteil unterstreicht dies noch einmal in ganz merkwürdiger Weise, wenn er ein wenig den Eindruck hinterlässt, als sollte hier noch schnell erwähnt werden, was zuvor nicht oder nicht ausdrücklich genug gesagt wurde.¹⁰⁴ So wird M. dort als „Mann der Mitte und des Friedens“ und als „Intellektuelle[r] unter den Reformatoren“ charakterisiert (129f). Was darunter aber genau zu verstehen ist und ob und wie ihn dies möglicherweise von anderen Reformatoren unterschied, verschweigt die Autorin.

Der Titel der von dem emeritierten Kirchenhistoriker Martin Greschat verfassten Biographie zeigt, dass er M. nicht auf einen Begriff festlegen, sondern die gesamte Palette seines Wirkens präsentieren

möchte: „Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist“¹⁰⁵. Das gewählte Umschlagbild bietet dasselbe M.-Portät, das auch auf der Biographie von Scheible zu finden ist und suggerieren könnte, es hier gewissermaßen mit einer Kurzfassung des Scheibleschen Opus zu tun zu haben. Das ist allerdings nicht der Fall, wenn gleich sich natürlich der Informationsgehalt weitgehend deckt. Greschat zeichnet das Leben M.s vor dem reformationsgeschichtlichen Hintergrund nach, wobei bei ihm die Zeit nach L.s Tod etwas ausführlicher zur Geltung kommt als in den bisher besprochenen Werken. Erfreulich ist der Nachweis der Zitate in einem angehängten Anmerkungsapparat; hilfreich wäre es gewesen, im Literaturverzeichnis zwischen Quellen und Sekundärliteratur zu unterscheiden. Nachdem Greschat sich in seiner 1965 erschienenen Diss.¹⁰⁶ ausführlich mit M.s Rechtfertigungsverständnis auseinandergesetzt hat, verwundert es ein wenig, dass eine Betrachtung von M.s philosophischem, theologischem und philosophischem Profil ausbleibt. Zwar werden verschiedene Themen gestreift, aber nicht vertieft. Im Schlusskap., das mit „Das Vermächtnis“ betitelt ist, unterstreicht Greschat wesentliche Charakterzüge des M.schen Denkens und Wirkens: Bildung und Kultur, die Sprachen, „die Hervorhebung des ökumenischen Charakters der Reformation“.¹⁰⁷ Greschat resümiert: „Melanchthon war als Theologe ein Intellektueller.“ (188) Das freilich ist als Fazit arg verkürzt und zudem irreführend: als sei dies eine Alternative. Im Schlussabschnitt wird leider auch deutlich, dass Greschat offenbar nicht immer neueste Literatur rezipiert hat: Hätte er Kuropkas (die im Literaturverzeichnis auch nicht erwähnt wird) und Janssens Diss. mehr gewürdigt, hätte er wohl kaum so plakativ geurteilt: „In der Welt der Bücher war er mehr zu Hause als in der Politik. Ihn zog die Stille des Studierzimmers stärker an als öffentliche Auseinandersetzungen.“ (Ebd.)

Die jüngste Biographie stammt von Nicole Kuropka, ist in der UTB-Reihe „Profile“ erschienen und kommt deshalb mit dem Titel „Melanchthon“ aus.¹⁰⁸ Dass den Lesern gleich ein Corrigendum-Zettel entgegenflattert, der ausgerechnet das Geburtsjahr M.s richtigstellen muss, das im Text an einer Stelle fälschlicherweise mit 1493 angegeben wird, ist umso ärgerlicher, als es ein völlig falsches Licht auf das sorgfältig ausgearbeitete und an Quellen orientierte Bändchen wirft. Ihrem in ihrer oben besprochenen Diss. betonten Anspruch gemäß bemüht sich Kuropka, ein aus den Quellen erschlossenes Gesamtbild M.s zu zeichnen, das gleichgewichtig den Gelehrten und den Praktiker im Blick hat und auch die Spätzeit nicht zu kurz kommen lässt. Der Reihe entsprechend bietet sie auf wenigen Seiten und in wenigen Kap.n Grundsätzliches und versucht, wie auch schon andere Profil-Bd.e, die historische und die systematische Perspektive miteinander zu verbinden. Dementsprechend legt sie schnell und zutreffend ein besonderes Gewicht auf den Rhetor und Sprachwissenschaftler, den Exegeten und den Pädagogen. Erfrischend und gegenüber anderen Biographien neu ist ihre Darstellung der biblischen Kommentare, die in aller Kürze noch einmal die Notwendigkeit unterstreicht, sich mit dieser Seite M.schen Arbeitens intensiver auseinanderzusetzen. Erfreulich ist schon hier wie in den nächsten Kap.n, dass Kuropka auch dort, wo es ihr die äußeren Bedingungen verbieten, in die Tiefe zu gehen, theologische Themen nicht auslässt und – wie das gesamte Buch hindurch – durch Literaturhinweise am Ende eines Kap.s Möglichkeiten zur eigenen Weiterarbeit bietet. Was bedauerlich ist: Es fehlt der Versuch einer selbstständigen Würdigung. Diese schimmert zwar immer irgendwie durch, aber gerade aufgrund der profunden Kenntnisse der Autorin hätte man sich ein Fazit, einen Ausblick, eine Benennung von weiteren Aufgaben der M.-Forschung oder einfach nur ein paar Hinweise darauf gewünscht, warum es sich auch heute noch lohnt, sich mit Philipp Melanchthon zu beschäftigen.

Allen Biographien¹⁰⁹ ist zuzugestehen, dass sie im Großen und Ganzen zuverlässige Informationen über M. und die Reformationszeit

¹⁰⁵ Greschat, Martin: *Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist*. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010. 208 S., geb. € 19,95 ISBN: 978-3-579-08091-8.

¹⁰⁶ Greschat, Martin: *Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537* (UKG 1). – Witten 1965.

¹⁰⁷ Melanchthon, 181; eine etwas problematische Formulierung!

¹⁰⁸ Kuropka, Nicole: *Melanchthon*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 130 S. (UTB, 3417), pb. € 9,90 ISBN: 978-3-8252-3417-1.

¹⁰⁹ Eine weitere des Melanchthonpreisträgers Timothy Wengert (Philipp Melanchthon, Speaker of the Reformation: Wittenberg's Other Reformer) ist für September 2010 angekündigt und lag somit zur Abfassungszeit dieses Artikels noch nicht vor.

¹⁰² Um die Diskussion des Konfessionalisierungsparadigmas hier zu umgehen, verweise ich auf meinen Forschungsbericht „Konfessionalisierung – neuer Schlauch für alten Wein?“ in: VuF 45 (2000), 3–24.

¹⁰³ Reichelt, Bettine: *Philipp Melanchthon. Weggefährte Luthers und Lehrer Deutschlands*. Eine biographische Skizze mit Aussprüchen und Bildern. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 130 S., pb. € 14,80 ISBN 978-3-374-02781-1.

¹⁰⁴ Deplaziert wirken dort etwa die Informationen, er habe drei Uhren besessen und Astrologie nicht für eine Hexenkunst gehalten (vgl. ebd., 130).

bieten. Für den Kenner bieten sie indes wenig oder nichts Neues und Überraschendes. Ein solcher Kenner wird deshalb wohl, wie bereits oben angedeutet, ohnehin lieber zu der zwar dreizehn Jahre alten, aber keineswegs überholten Biographie Scheibles greifen, die zudem nicht unter den in den neuen Werken festzustellenden Desideraten (fehlende Identifizierungsmöglichkeiten der verwendeten Quellen, Konzentration auf die Frühzeit) leidet. Nun sind die besprochenen Werke aber auch nicht für ein bereits in den Fragestellungen der Reformationsgeschichte versiertes Publikum gedacht, sondern haben gezielt Leser vor Augen, die an bestimmte Grundinformationen überhaupt erst herangeführt werden müssen. Welcher der Bd.e das am besten leistet, ist letztlich wohl Geschmackssache, keiner ist wegen eines besonders herausgestellten Akzentes oder einer neuen Perspektive dem anderen plausibel vorzuziehen, wenngleich nach meinem Dafürhalten Kuropka mit ihrer Verbindung von historischen und systematischen Beobachtungen und mit der Präsentation von ausgedehntem Quellenmaterial gewisse Vorteile bietet. Insgesamt aber scheint mir die Konzentration auf die biographischen Aspekte symptomatisch zu sein. Mit einer solchen Darstellung kann man nicht wirklich etwas falsch machen, wenn man sein Handwerk einigermaßen versteht. Damit soll den Autoren keineswegs unterstellt werden, sie hätten es sich zu einfach gemacht. Das ist nicht die Pointe dieser Aussage; es geht vielmehr darum, dass eine Auseinandersetzung mit Inhalten, eine kritische Stellungnahme, eine Anregung zur Diskussion über thematische Sachverhalte, noch dazu, wenn es sich um theologische handelt, offenbar als einem modernen Publikum wenig zumutbar angesehen werden. Um es auf eine kurze, zugegebenermaßen in dieser Zuspitzung plakative Pointe zu bringen: Biographisches fürs Volk, Inhaltliches für ein Fachpublikum. Gerade aber, wenn man M. als „Ökumeniker“ oder als Kämpfer für Bildung nahebringen möchte, ist es in meinen Augen unverzichtbar, auch über solche Inhalte zu schreiben, die ihm selbst in diesem Zusammenhang zentral gewesen sind. Sonst werden aus solchen Charakterisierungen Hülsen, die weder M. gerecht werden noch in der aktuellen Debatte um diese Themenfelder wirklich hilfreich sind.

7. Schluss

Die bisherige Ausbeute des Melanchthonjahres ist – um es euphemistisch zu sagen – überschaubar. Die Konzentration auf Biographisches ist ebenso verständlich wie bedauerlich, und was noch von Symposien und Tagungen zu erwarten ist, muss für den Augenblick dahingestellt bleiben. Betrachtet man die Entwicklung zwischen den beiden Melanchthonjubiläen 1997 und 2010 summarisch, dann fallen bestimmte Akzentverschiebungen auf, die mit der Entwicklung in der Methode kirchenhistorischen Forschens und Darstellens zusammenhängen. Die Engführung auf den Theologen M. wird zugunsten einer breiteren Wahrnehmung seines Wirkens aufgegeben, sozial- und wissenschaftshistorische Aspekte sowie die europäische Dimension werden zu Recht stärker berücksichtigt. Wie aber schon bei dem Versuch, das Konfessionalisierungsparadigma zu etablieren, zu beobachten war, kann man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, das Kind werde mit dem Bade ausgeschüttet, denn nun ist es der Theologe M., der zu kurz kommt. In diesem Sinne seien zum Schluss noch einige Wünsche an die Jahre bis zum nächsten Jubiläum (vielleicht

2021 – 500 Jahre *Loci communes*) benannt, die sich zum Teil bereits aus dem Vorhergehenden ergeben:

1. Dringend benötigt werden kritische Editionen auch der Texte M.s, die nicht prima vista zu seinen einflussreichsten gehören, also insbesondere exegetische Kommentare und solche zu antiken Autoren. Will man sich ein umfassendes Bild von seinem gesamten Wirken machen, kommt man an diesen Texten nicht vorbei, und die alte CR-Variante hat längst ausgedient.
2. Es ist ein unschätzbare Verdienst der Verantwortlichen des Melanchthonhauses und der Melanchthonakademie, unermüdlich in Symposien und Tagungen das Andenken an M. hochzuhalten und Gelegenheit zu geben, neuere Forschungsansätze vorzustellen. Die Fülle an Aufsätzen, die seit 1997 erschienen sind (und von denen hier überhaupt nur ein minimaler Ausschnitt präsentiert werden konnte), zeigt ein breites Spektrum auch an neueren Fragestellungen, die von höchstem Interesse im Blick auf M. als Person des 16. Jh.s sowie im Blick auf die Vergegenwärtigung seiner Gedanken sind. Was aber weitgehend fehlt, sind monographische Zugänge, die diese Ansätze aufnehmen und fruchtbar machen würden. Die drei vorgestellten Untersuchungen demonstrieren, wie lohnend eine inhaltliche Beschäftigung mit M. sein kann, die über 20 Seiten hinausgeht.
3. Nicht zu Unrecht wird M.s bleibende Bedeutung gerne an den Punkten „Bildung“ und „Ökumene“ festgemacht. Wenn M. in Bezug auf beides historische Gerechtigkeit widerfährt, ist dagegen auch gar nichts einzuwenden, aber eben die wird schnell einmal untergraben, wenn es darum geht, in der Vergangenheit Anleitung für das Heute zu suchen. Hinsichtlich der Ökumene wäre also v. a. darauf zu achten, die Bedingungen des 16. Jh.s nicht unkritisch ins 21. zu übertragen und M. nicht zum Gewährsmann für Kompromisse, Unschärfe um des Friedens willen und für ähnliche Elemente, die auch der heutigen Ökumene gar nicht gut tun, zu stilisieren. Zudem wäre „Ökumene“ über den Tellerrand der interkonfessionellen Auseinandersetzung hinaus in Richtung Islam und Judentum weiterzudenken. Hinsichtlich der Bildungsdebatte können M.sche Grundsätze durchaus fruchtbar gemacht werden. Hier wäre allerdings an einer ganz anderen Stelle nachzubessern, was zum letzten Punkt führt.
4. Die Kirche(n) müsste(n) wieder viel stärker als bisher ihren kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Auftrag wahrnehmen, und das in konfessionell geprägter, eindeutig identifizierbarer, assertorischer, dialektischer und dialogbereiter Weise. Täte(n) sie dies, dann könnte(n) sie auch M. – und überhaupt reformatorische Fundamenteinsichten – in Anschlag bringen, ohne als vorgestrig abgestempelt zu werden oder sich den Vorwurf anachronistischer Rückschau gefallen lassen zu müssen. Dieses Miteinander von geschichtlichem Bewusstsein (gespeist aus intensivem Umgang mit ganz unterschiedlichen Quellen der eigenen Existenz), Reformwillen in Erfüllung des Auftrages, in der Welt wachsam zu bleiben, kritischer Aufmerksamkeit und Respekt vor dem Mitgeschöpf – das kann Kirche / können Kirchen von und mit M. lernen. Wenn weitere Publikationen zu M. dazu beitragen, kämen die beiden Seiten der Theologie: die akademische Forschung und Lehre und die Praxis in Kirche, Schule und Gesellschaft einen entscheidenden Schritt weiter!

Exegese / Bibelwissenschaft

Fischer, Georg / Markl, Dominik: **Das Buch Exodus**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009. 408 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar, 2), kt € 34,90 ISBN: 978-3-460-07021-9

Der Innsbrucker Alttestamentler Georg Fischer SJ und sein Schüler Dominik Markl SJ schließen mit dem von ihnen vorgelegten Kommentarbd. zum Buch Exodus in der Reihe „Neuer Stuttgarter Kommentar“ eine wichtige Lücke. Das Erscheinen vergleichbarer Gesamtkommentierungen, welche sich über das wissenschaftliche Fachpublikum hinaus an eine breitere, an der praktischen Umsetzung exegetischer Forschung interessierte Leserschaft wenden, liegt für den deutschen Sprachraum viele Jahre zurück (E. Zenger, 1. Aufl. 1978; I. Willi-Plein, 1988; J. Scharbert, 1989).

Dem Inhaltsverzeichnis (5–8) folgen ein Vorwort (9f) und eine von F. verfasste Einleitung (11–26), welche einzelne Aspekte des Buches Exodus vorstellt,

u. a. Bezeichnung, Stellung im Kanon, theologische Schwerpunkte, Aufbau, wesentliche Personen und Motive, literarische Eigenart. Entgegen der weithin vertretenen modernen Exodusexegese verzichten die Vf. auf die Differenzierung nach literarhistorisch unterschiedlichen Verschriftungsphasen, da „alle Versuche, die Entstehung dieser Texte zu erklären, zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt haben“ (24). In Anlehnung an B. Jacob (1940/92), T. E. Fretheim (1991), N. M. Sarna (1991), C. Houtman (1993–2000) und C. Dohmen (2004) sehen die Vf. im Buch Exodus eine „beabsichtigte, spannungsvolle Einheit“ (24), der „eine stimmige, oft notwendige Abfolge“ (20) der Einzelteile zugrunde liege und die durch das „Programm-Bekenntnis ‚Jhwh, unser Gott‘“ (20; vgl. 59) zusammengehalten werde. Das Auszugsereignis wird vorsichtig auf den Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit um 1200 v. Chr. datiert (22; 141), während die schriftliche Textfassung in Beziehung zur „vermutliche[n] Proklamation der Tora durch Esra um das Jahr 398 v. Chr.“ (22) zu sehen sei.

Innerhalb der beiden großen Buchhälften, welche von Israels Weg aus Ägypten bis zum Sinai (Kap. 1–18) und dem Offenbarungsgeschehen am Sinai (Kap. 19–40) handeln, grenzen die Vf. zunächst die Abschnitte I–VI, dann die weiteren Abschnitte VII–X ab (13). Dieser Gliederung entsprechend kommen

tiert F. die erste Hälfte (27–207), M. die zweite (207–384). Der erzählerische Bogen von der Not Israels (Kap. 1f: I) über Moses Berufung (Kap. 3f: II), sein erstes Scheitern (Kap. 5f: III) und die neun Zeichen gegen Ägypten (Kap. 7–11: IV) bis zum Auszug (Kap. 12–15,21: V) entfaltet die beginnende Geschichte Israels mit der modellhaften Opposition zwischen dem unterdrückenden, „sich göttlich wählenden Pharao“ (100) und dem rettend eingreifenden JHWH. Die Problematik von der „Verstockung Pharaos“ löst F. dahingehend, dass er das Handeln JHWHs übertragen als ein „Konfrontieren“ deutet (4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17), mit welchem JHWH dem despotischen Pharao entgegengetrete (vgl. Exkurs 73–75). Die Zeichen gegen Ägypten sind nach drei Dreiergruppen angeordnet (104), welche im ultimativen – symbolisch aufzufassenden – Schlag gegen die Erstgeborenen Ägyptens (4,22f; 12,29) entsprechend dem im Alten Orient geltenden Rechtsprinzip der Talio kulminieren (75; 126).

Mose fungiert als „der bevorzugte Ansprechpartner Gottes“ (16), der „zur höchst autorisierten Zentralfigur für Gottes Pläne“ (79) aufsteigt, aufgrund seines göttgleichen Status (4,16; 7,1) „Jhwh in vollem Maß repräsentier[t]“ (101; vgl. 68f; 109) und während des Auszugs gegenüber dem resignierenden Volk seine Leitungsverantwortung modellhaft einlöst (159). Die gesteigerte Auszugserzählung und das archaisierende, fiktionalisierte „Siegestanzlied“ (13,17–15,21) stellen die Unvergleichlichkeit JHWHs heraus (166–169; 173–175) und avancieren innerbiblisch zu dem „für immer fortwirkende[n] Gründungsereignis Israels“ (165).

Den letzten Abschnitt innerhalb der ersten Buchhälfte (15,22–18,27: VI) sieht F. unter dem Aspekt der „Vorbereitung zur Begegnung mit Gott“ (176), welche auf dem Weg durch die Wüste durch „Erprobung“ (15,25; 16,4; 17,2.7) in Situationen des Mangels (Wasser, Brot) erfolgt (177f). Die kriegerische Konfrontation mit Amalek (17,8–16) symbolisiere den Versuch, das Engagement JHWHs für Israel (3,12) zu vereiteln (196), während durch die Begegnung mit Jitro als Vertreter der Midianiter die Anerkennung JHWHs auf Nicht-Israeliten ausgeweitet (18,11) und Moses juristische Leitungsfunktion durch ein subsidiäres Kollegium unterstützt werde (201–205).

Innerhalb der zweiten Buchhälfte grenzt M. die vier Abschnitte Bundeschluss am Sinai (19,1–24,11: VII), Heiligtumsbestimmungen (24,12–31,18: VIII), Bruch und Erneuerung des Bundes (Kap. 32–34: IX) sowie Errichtung des Heiligtums (Kap. 35–40: X) ab. Seine Interpretation basiert auf der in seiner Diss. „entfalteten These, dass mit den Kap. 19–24 „gleichsam eine rechtliche Verfassung für das Volk“ (215) Israel konstituiert werde, welche sich aus den einzelnen Elementen des „Bundesangebots“ (19,3–6), des Dekalogs als „erste Bundesbedingung Gottes“ (20,1–17), des „Bundeswortes“ (20,2), des Bundesbuches als „weitere Bundesbedingungen Gottes“ (20,22–23,33), des vermittelnden Eintretens Moses (19,7; 24,3), zweier „Ratifikationen“ durch das Volk (24,3.7), der Niederschrift, des Vortrags und des Blutritus durch Mose (24,4.7f) sowie der abschließenden „Bundesfeier durch Repräsentanten“ (24,9–11) zusammensetze (215).

Der Dekalog bilde „als Bundesdokument und Verfassungsurkunde“ (231) sowohl die „Buchmitte“ (14) als auch Zentrum und Höhepunkt des komplexen Bundesschlussverfahrens (209; 215; 231). Gott habe den Bundesschluss in 6,7 mit der auch sonst belegten „Bundesformel“ (91) angekündigt, welche der Präambel des Dekalogs (20,2) entspreche (223). Im „konstituierenden Sprechakt“ (232) von 20,2 proklamiere er die Präambel als „Bundeswort“ und setze so „von seiner Seite her den Bund in Kraft“ (223). Mit den Ereignissen und dem Mahl in 24,1–11 gelange der Bundesschluss zu seiner feierlichen Vollendung (267).

Durch den Blutritus (24,8) werde die Ankündigung von 19,5f eingelöst und Israel in seinen stellvertretenden priesterlichen Dienst an den Völkern eingesetzt (213; 271; 278).² Damit erkläre Mose, „ähnlich einem Advokaten, den Prozess des Bundesschlusses für abgeschlossen“ (271). Das Mose auf dem Sinai gezeigte Modell des Heiligtums stehe für „die symbolische Verwirklichung des Bundes, wie Gott ihn angeboten und zugesagt hat (19,5f)“ (278). Das „Zeugnis“, welches Mose in die Lade innerhalb des Heiligtums legen soll (25,16.21), meine die beiden mit dem Dekalog beschriebenen Tafeln (24,12; 31,18; 34,28; 275). Da Gott die „Deckplatte“ oberhalb der Lade als Treffpunkt für das Reden mit Mose bestimmt (25,21f), sei im Heiligtum das „Zentrum des Rechts“ (281; vgl. 290; 293) zu sehen. JHWHs Absicht, inmitten Israels zu wohnen (29,45f), werde „in weitgehender Entsprechung“ mit der Zusage des Bundeswortes (6,7; 20,2) als „Bundesbeziehung zwischen Jhwh und Israel“ (309) eingelöst. Der Sabbat werde deshalb als „ewiger Bund“ (31,16) bezeichnet, weil er als Symbolisierung des Sinaibundes „Zeit bietet, die Beziehung zu Jhwh und seine übrigen Gebote zu meditieren“ (318).

Der konterkarierende Aufruf des Volkes zur Anfertigung des goldenen Kalbes und seine Begründung (32,1b) nehmen das Fremdgötter- und Bilderverbot des Dekalogs (20,3f) „zielgenau“ (325) auf. Mit der Deklamation in 32,4b pervertiere Israel „sprachlich exakt“ (326) das Bundeswort (327–329). Die aus dem Bundesbruch resultierende Verweigerung JHWHs, die Kommunikation mit Israel weiterzuführen, wendet Mose durch sein Eintreten schrittweise ab (32,7–14.30–35; 33,1–6.12–17). Das Offenbarungsgeschehen am Zelt (33,7–11) stifte in

einem Ausblick auf die später gelingende Kommunikation („Seitenblick“) die für die akut eingetretene Krisensituation nötige Vertrautheit zwischen Mose und JHWH (344–347). In der von Mose erbetteten Erscheinung (33,18) stelle JHWH auf dem Sinai mit den vergebenden Worten der Gnadenformel die Beziehung zu Israel wieder her (34,4–10; 357–359). Das von JHWH geöffnete „Privileg“ (34,10–26) entfalte und vertiefe die bisherigen Bundesbestimmungen (359f). Durch zwei Verschriftungsakte werde der Bund erneuert: Während Mose in Entsprechung zum Bundesbuch (24,4a) das Privileg recht niederschreiben solle (34,27a), beschrifte JHWH entsprechend den alten Tafeln die neuen mit dem identischen Text des Dekalogs (34,1b.28b; 363f), woraus sich auf „die Gleichheit und Gleichwertigkeit zwischen den Symbolen des ersten und jenen des erneuerten Bundes“ (365) schließen lasse. Als nach der Herstellung und Errichtung des Heiligtums (Kap. 35–40) JHWHs Herrlichkeit darin einwohnt (40,34f), ist das Ziel der zweiten Buchhälfte erreicht (380).

Im „Anhang“ (385–404) stellt M. Bezüge des Exodusbuches zu atl. und ntl. Schriften, seine Rezeption in Judentum, Christentum und Islam, in Literatur, Philosophie, Politik, Kunst, Musik und Film sowie seine „bleibende Botschaft“ vor. Verzeichnisse zur Literatur (zu Kommentaren, exegetischen Studien und zur Wirkungsgeschichte; 405–407), zu 13 Abbildungen (407f) und zu Abkürzungen (408) beschließen den Bd.

In besonderer Weise zeichnet diesen Kommentar der aufmerksame Blick für die im Text angelegten Signale, die ein kohärentes Textverständnis ermöglichen, und für zahlreiche sinnerschließende innerbiblische Verbindungen aus. Spannungen werden benannt, z. B. zu 11,1–3 (124f). Philologische Präzisierungen mahnen gegenüber der „Einheitsübersetzung“ Korrekturen an. Mit vielen Hinweisen auf geografische, archäologische, historische und religionsgeschichtliche Kenntnisse erschließen die Vf. den soziokulturellen Hintergrund. Ebenso gibt eine „Zeittafel“ einen Überblick zur Geschichte Israels (23) und vertieft acht Exkurse wichtige Einzelaspekte, z. B. zum Namen Gottes oder zur Parallelisierung von Heiligtum und Arche. Mit Überlegungen zu theologischen Aporien (z. B. der von Gott durch die Zeichen angerichtete Schaden, 128f), zu aktuellen Fragen oder zur spirituellen Vertiefung (272–274; 368–370; 382–384) werden weiterführende Impulse gegeben.

Gewagt erscheint es indes, die Präambel des Dekalogs in 20,2 als „Bundeswort“ zu deuten, kraft dessen JHWH den Bund schließe, und sie mit der „Bundesformel“ in 6,7, der Ankündigung JHWHs in 29,45f und dem „deklarativen Sprechakt“ („Koinzidenzfall“)³ des Volkes in 32,4b nahezu zu identifizieren. Trotz evidenten Affinität lassen Unterschiede in der Syntax und im lexematischen Bestand (*herausführen* in 6,7; 20,2; 29,46, *heraufbringen* in 32,4b) Vorsicht angeraten sein. Den Zeitpunkt, zu dem eine Handlung durch das Sprechen simultan bewirkt wird, markiert das Hebräische mit dem „deklarativen Sprechakt“ („hiermit“), der verbal mit *qatal*-x und *x-qatal* für die erste, selten auch für die zweite (Gen 4,14) und dritte (2 Sam 24,23) Person konstruiert wird⁴, häufig mit einer eröffnenden Deixis, z. B. *siehe*. Eine weitere Möglichkeit bietet ein mit Deixis eingeleiteter Nominalsatz. Diese grammatikalischen Merkmale finden sich in 24,8b und in der hierzu parallel gestalteten Szene 34,27b (auch in 32,4b).⁵ Außerdem wird hier jeweils die Begriffsverbindung „einen Bund schließen“ explizit genannt. Davon zu unterscheiden ist die Konstruktion *siehe* mit Partizip, welche als „Futurum instans“ in 34,10a (vgl. Gen 9,9) die Bundeserneuerung ankündigt.⁶ Offen bleibt, aufgrund welcher grammatikalischen Kriterien M. den Bundesschluss mit 20,2 indiziert sieht.

³ Zum Begriff vgl. A. Wagner: Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik. Berlin / New York 1997 (BZAW 253), 21; 46f u. 51–61.

⁴ Vgl. W. Gross: Verbform und Funktion. *wayyiqtol* für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte. St. Ottilien 1976 (ATSAT 1), 126. Ders.: Zur Funktion von *qatal*. Die Verbfunktion in neueren Veröffentlichungen, in: BN 4 (1977), 25–38, hier 31f. P. Joüon / T. Muraoka: A Grammar of Biblical Hebrew. Vol. II. Roma 1991 (SubBi 14/II), § 112f.

⁵ A. Wagner (s. Anm. 3), 150 sieht den deklarativen Sprechakt in 24,8b mit dem voranstehenden Nominalsatz gegeben: „Hiermit (ist das) das Blut des Bundes, [...]“, in 34,27 mit dem Verbsatz: „[...] gemäß dieser Worte schließe ich (hiermit) einen Bund“ (ebd. 106). Vgl. W. Gross: Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund. Stuttgart 1998 (SBS 176), 16. In seiner Diss. (s. Anm. 1, 146) bezieht M. die „deklarative Funktion“ von 24,8 auf die symbolische Deutung des Blutes, bestreitet sie hinsichtlich des Bundesschlusses („Vom Bund sagt Mose im Perfekt, JHWH habe ihn ‚mit euch geschlossen‘“) und postuliert sie für 20,2 (ebd. 98).

⁶ So W. Gross (s. Anm. 5), 51 für Gen 9,9, unentschieden für Ex 34,10a (ebd. 127f). M.: Das Buch Exodus, 359 sieht die Bundeserneuerung mit 34,10a gegeben, die sich allerdings in ihrer grammatikalischen und lexematischen Gestalt von 20,2 unterscheidet; vgl. ders.: Dekalog (s. Anm. 1), 149.

¹ D. Markl: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5. Freiburg i. Br. 2007 (HBS 49).

² Nach C. Dohmen: Exodus 19–40. Freiburg i. Br. 2004 (HThKAT), 205 werde durch das Sprengen des Blutes „die ansonsten Priestern eigene – und ihnen vorbehaltene – besondere Nähe zu Gott hier dem ganzen Volk zugesagt“.

Die gut lesbare, wissenschaftlich fundierte und konsistente Kommentierung des Exodusbuches, welches von JHWH „auf neue und in Manchem nicht mehr überbotene Weise“ (12) handelt, wird das Interesse einer breiten Leserschaft wecken.

Augsburg

Martin Mark

Böhler, Dieter: Jiftach und die Tora. Eine intertextuelle Auslegung von Ri 10,6–12,7. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008. 414 S. (Österreichische Biblische Studien, 34), kt € 68,50 ISBN: 978–3–631–57780–6

In seiner im Sommersemester 2008 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien angenommenen Habilitationsschrift wählt Dieter Böhler, Jesuit und Alttestamentler an der Philos.-Theol. Hochschule in St. Georgen, mit dem Richterbuch jenen atl. Textkomplex, der sich in besonderer Weise als Untersuchungsgegenstand für eine intertextuelle Studie eignet, ist dieser ja voll von Beispielen, in denen Texte der Tora eingelegt werden. Ausgehend von dieser Beobachtung, die mit Textstellen belegt wird (Ri 19 // Gen 19; Ri 17–18 // Num 13–14; Ri 4–5 // Ex 14–15), will der Autor mittels seiner Studie entfalten, dass Ri 10,6–12,7 wesentlich aus Num 20–22 entwickelt wurde und der Richtertext somit vom idealen Hörer bzw. impliziten Leser als Wiederaufnahme des Numeritextes erkannt und verstanden werden will: „Im Richterbuch werden nicht nur die Debora-Erzählung (Ri 4–5), nicht nur die Geschichten über die Schandtat von Gibeon (Ri 19) und Dans Landnahme (Ri 18), sondern auch die Jiftacherzählung am besten verstanden als Reinszenierung einer Erzählung der Tora.“ (25)

Die Monographie gliedert sich nach einer Einleitung in zwei große Teile, die bereits die Vorgehensweise des Forschers kennzeichnen: Der erste Teil steht unter dem Gesichtspunkt der Textgenese und Literarkritik. Der zweite Teil widmet sich der Interpretation der Erzählung in Verbindung mit einer intertextuellen Exegese. Der Schluss wird im Rahmen eines ntl. Ausblicks in Bezug auf Intertextualität gestaltet.

In der Einleitung stellt B. in aller Kürze seinen Zugang zur Intertextualität dar, wobei er unter Intertextualität die vom Vf. eines Textes angewandte „Technik“ der Einspielung von Texten in seinen eigenen Text bezeichnet (14). Die vorliegende Arbeit handelt von solcher Herstellung von Sinn durch intertextuelle Einspielung. An dieser Stelle würde man zumindest einige wesentliche theoretische Ausführungen zum gegenwärtig vielfältig diskutierten Intertextualitätsbegriff erwarten, ebenso wie die Positionierung des Autors mit seinem Ansatz innerhalb des Diskurses sowie die Darlegung der konkreten methodischen Operationalisierbarkeit bzw. der interpretationspraktischen Prämissen. Intertextualität bezeichnet eine Texttheorie, die die Beziehung zwischen den Texten als wesentliches Element für das Textverstehen mit einbezieht. Spannend wäre hier auch das Transparentmachen des Methodenentwurfs, wie und nach welcher Kriteriologie also die Theorie der Intertextualität auf der textanalytischen Ebene in der Studie Anwendung findet.

Der erste Teil der Arbeit widmet sich dann der Textentstehung von Ri 10,6–12,7 sowie der Kritik an bestimmten literarkritischen Operationen innerhalb dieses Textkomplexes. So votiert der Autor z.B. gegen eine entstehungsgeschichtliche Trennung in Ri 11,29–40 (Gelübde Jiftachs) und legt einsichtig dar, dass hier eine Unterscheidung zwischen Endtext und etwaigen Vorstufen nicht angebracht sei. Zahlreiche innerbiblische Textbezüge kommen detailliert ausgearbeitet und in übersichtlichen Tabellen zur Darstellung. Dieser erste Teil ist geprägt durch die ausführliche Präsentation des in italienischer Sprache verfassten und bislang im deutschen Sprachraum kaum rezipierten Werkes von Pietro Kaswalder aus dem Jahr 1980, welches die rhetorische Analyse der Dialoge von Ri 11,12–28 zum Inhalt hat.

Die gesamte Habil. zeichnet sich durch eine hervorragende Sprachkompetenz des Autors aus, die sowohl antike Sprachen als auch moderne Fremdsprachen umfasst. Mit Leichtigkeit werden daher Originalzitate eingespielt, wobei für die Leser/innenfreundlichkeit und das rasche Herstellen von Zusammenhängen im Lesefluss eine unmittelbar anschließende Übersetzung hilfreich wäre, die nicht an allen Stellen gegeben ist. Inhaltlich gelingt es B. gegen Ende des ersten Teiles überzeugend aufzuzeigen, dass sich der gesamte Numerikomplex Num 20–22 in der Jiftachkomposition wiederfinden lässt und umgekehrt keine einzige Szene der Jiftacherzählung ohne Numeribezüge gestaltet worden ist. Darüber hinaus hält er fest, dass die Jiftacherzählung nicht nur von einer Tora-Erzählung abhängt, sondern so auf sie hin gestaltet ist, dass der intertextuelle Bezug zur Tora vom idealen Hörer bemerkt werden muss. Weiters klärt er damit die Abhängigkeitsrichtung insofern, als der Erzählkomplex in Ri aus der Tora schöpft. Während die Rahmentexte der heutigen Jiftachfassung aus der richterbuchinternen Entwicklung stammen, liegt der Erzählung selbst ein Stoff zugrunde, der aus einer im östlichen Mittelmeerraum im Umlauf befindlichen, bekannten Legende vom Vater, der in höchster Not ein Opfergelübde unbekannten Inhalts ablegt und dann sein Kind opfern muss, stammt. Die Legende muss auf eine Kriegserzählung hinausgelaufen sein.

Der zweite Teil der Arbeit hat die intertextuelle Exegese der Jiftacherzählung zum Inhalt, die der Autor folgendermaßen gliedert: 1. Szene: Der Disput zwischen JHWH und Israel (Ri 10,6–16); 2. Szene: Jiftachs Bestellung (Ri 10,17–11,11); 3. Szene: Jiftachs Verhandlungen mit dem König der Ammoniter (Ri 11,12–28); 4. Szene: Das Kriegsgelübde (Ri 11,29–40); 5. Szene: Jiftachs

riß [Streit] mit Efraim und der Bürgerkrieg am Jordan (Ri 12,1–7). Eine konkrete Methode der Texterschließung ist nicht genannt, wohl aber kommen in der Auslegung Elemente aus der Erzähltextanalyse, z.B. auf der Ebene des Diskurses (Analyse der Erzählerpassagen, Figurenreden, Erzählerkommentare etc.) und auf der Ebene der Fokussierung (Analyse der Perspektive: Einblicke in die Emotionen der Akteure; Auf- bzw. Abtreten der Textpersonen auf der Bühne des erzählten Geschehens) sowie hinsichtlich des Spannungsaufbaus zur Anwendung. Die Einzelauslegung erfolgt Vers für Vers, wobei hier semantische Untersuchungen bestimmter Wortfelder und Leitwörter (z.B. רִיב Streit), Wortspiele (z.B. שׁוּב zurückkehren – יָצָא hinausgehen; בֵּיתוֹ sein Haus – בָּתוֹ seine Tochter), Exkurse über die Aufteilung relevanter Namen und Begriffe (z.B. die Verteilung des Gottesnamens JHWH in der Jiftacherzählung oder die Verteilung der „Geist-Jhwh-Stellen“ im gesamten Richterbuch) und inter- sowie intratextuelle Bezüge zum besseren Textverständnis beitragen. Hinsichtlich der Rede Jiftachs in Ri 11,12–27 innerhalb der Verhandlungen mit dem Ammoniterkönig wird erneut auf den Zusammenhang zwischen Ri und Num verwiesen: „Er [Jiftach] bezieht sich nicht auf einen Stoff, eine Überlieferung (auf die auch Num 20–21 zurückginge), sondern er zitiert (mit bedeutungsvollen Variationen und Auslassungen) den beim Hörer vorausgesetzten Text, den Wortlaut von Num 20–21 – sonst funktioniert das intertextuelle Spiel nicht, das in Ri 11 sinnkonstitutiv ist.“ (251)

Dem Erzählverlauf folgend bei der Szene des Gelöbnisses angelangt, demontiert B. durch syntaktische Argumentation die in der Exegese häufig vorzufindende Meinung, das Gelübde Jiftachs sei unüberlegt und hastig formuliert. Interessant sind seine Beobachtungen, dass mit dem Ablegen des Gelübdes, das im AT an sich etwas Heiliges ist, die Bewegung der Erzählung sistiert wird. Als problematisch erweist sich nicht das Gelübde selbst, sondern sein Inhalt, also das, was aus dem Mund Jiftachs hervorgeht. Der Autor liest das Herauskommen der einzigen Tochter Jiftachs aus dessen Haus (Ri 11,34) mit innerbiblischen Textbezügen und eröffnet dadurch einen weiteren Verstehenshorizont: In Verbindung mit Mirjam in Ex 15,20 wird die Tochter so zur Verkörperung einer ganzen Frauenprozession bzw. des Kollektivs des feiernden Israels. Wenn in Gen 22 Isaak als einziger Sohn geopfert werden soll und damit die Zukunft des Volkes auf dem Spiel steht, so ist es hier die alleinige Tochter Jiftachs, die als Israelsymbol fungiert. Ri 11,37f ist ein Spiel mit der Szene von Aarons Tod (Num 20,22–29). Hier wie dort geht es um das Versagen der Führung. Während in Num 20 Aaron aufgrund seines eigenen Fehlers als mitverantwortlicher Leiter des Volkes stirbt bzw. ihm die Führung des Volkes ins verheißene Land aus der Hand genommen wird, muss in Ri 11 die Tochter für die Sünde (!) des Vaters büßen, das Volk also für das Unvermögen des Regenten. Die Opferung steht sodann für den Untergang Israels, den die Leitung verschuldet.

Mit Klarheit unterstreicht der Autor seine Interpretation von Ri 11: Jiftach versagt völlig in seiner Führungskompetenz. Jiftachs Tochter reagiert in ihrer Rede (Ri 11,36f) „subtil intelligent“ (310), indem sie eine etwaige Schuld von sich weist und deutlich klarstellt, wer und wer allein für ihr Schicksal Verantwortung trägt. Die volle Verantwortlichkeit für das Geschehen liegt bei Jiftach, nicht ihr Herauskommen ist schuld, sondern das, was aus seinem Mund herausgekommen ist. Das Gelübde allerdings wird an ihr vollzogen, sie wird geopfert.

In Bezugnahme auf die viel diskutierte Namenlosigkeit von Textpersonen im Zusammenhang mit der Frage nach der Empathie lenkung sowie der Bedeutungsrelevanz rezipiert B. das 1998 erschienene Werk von Adele Reinhartz: „Why Ask my Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative“. Namenlosigkeit biblischer Aktant/innen ist nach Reinhartz’ Ausführungen kein Ausnahme-Phänomen, sondern ebenso gängig wie namentliche Vorstellungen. Anonymität ist weder ein Frauenmonopol noch grundsätzlich mit Bedeutungslosigkeit gleichzusetzen, zumal z.B. in den letzten Kap.n des Richterbuches Anonymität zur Regel wird und hier nur Micha namentlich identifiziert wird. Im Vergleich mit Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum* XL, in dem Jiftachs Tochter den Eigennamen Seila erhält und damit zu einem konkreten Mädchen innerhalb einer Familie „reduziert“ wird, hebt B. die in der Namenlosigkeit liegende Offenheit für verschiedene Identifikationen hervor und folgert daraus: „Was also zunächst auf der Oberfläche der Erzählung als Geschichte der Individuen dargestellt wird, will mehr sein, will für eine andere Ebene durchsichtig werden. Was zunächst eine in ein nationales Drama eingebettete Familientragödie ist, will auf die Nation hin gelesen werden.“ (321) Jiftachs Haus ist demnach nicht nur ein in einen nationalen Krieg eingebettetes Privathaus, sondern steht für das ganze Haus Israel. Jiftach ist als Vater des Hauses Richter über ganz Israel. Die Tochter Jiftachs, die durch diesen Beziehungsbegriff („Tochter von“) die Abhängigkeit des Wohlergehens des Volkes von der Macht der Leitung versinnbildlicht, steht symbolisch für Israel. Jiftach gefährdet mit seinem Gelübde nicht nur als Vater sein Haus, sondern als Regent Israels das Haus Israel. Der alljährliche Brauch, in dem die Töchter Israels die Tochter Jiftachs vier Tage besingen (Ri 11,40: Abschluss des Kriegsgelübdes), wird nicht als Familienangelegenheit, sondern als ein öffentliches Ereignis erzählt.

In der Auslegung der fünften und letzten Szene erweisen sich die Verweise auf die Gideon-Erzählung als erhellend: Gideon hatte den internen Kampf vermieden und den Krieg gegen den Feind von außen geführt (Ri 7,24–8,3), Jiftach führt den Krieg nach außen gegen Ammon, aber ebenso den Krieg im Inneren, Israel gegen Israel (Efraim). Weiters wird in Ri 12,4–6 die Schlacht Ehuds an den Jordanfurthern wieder aufgenommen (Ri 3,27–29), wobei dort Ehud die moabitischen Feinde schlägt, Jiftach jedoch die eigenen ephraimitischen Landsleute vernichtet. Jiftachs Führungsversagen tritt im Vergleich mit Gideon und Ehud deutlich zum Vorschein: Statt Gegner zu vernichten, opfert er seine eigene Tochter. Und es kommt unter seiner Leitung soweit, dass Israel Israel bekämpft. In all

diesem Geschehen in Ri 12,1ff wirkt JHWH nicht mehr mit: „Die Katastrophe von Ri 19–21 kündigt sich hier zum ersten Mal an.“ (347)

Im Schlusskap. wird nicht nur den Spuren der Aufnahme des Richterbuches im NT nachgegangen (vgl. Hebr 11,32; Apg 13,20; Lukasevangelium), sondern v. a. durch die intertextuellen Bezüge zwischen den „Anfängen Jesu“ und den „Anfängen des Mose“ aufgezeigt, dass und wie ein ganzer Textkomplex (Mt 2) nach einem Torastück (Ex 1–4) stilisiert wird. Damit wird die eingangs aufgestellte und in der Arbeit entfaltete These untermauert, dass die Numeriszenen (Num 20–22) jenen geschlossenen Komplex bilden, der sowohl in Einzelbezügen als auch in der Gesamthematik die Bezugsgröße für die Jiftacherzählung abgibt.

Eine Konkretisierung der Ergebnisse sowie die Hervorhebung des „theologischen Mehr“ an Bedeutung durch die intertextuelle Analyse wären als Finale wünschenswert, ebenso wie die Darlegung der Veränderungen in der Interpretation auch des Referenztextes, da die intertextuelle Relation zwischen zwei Texten nie eindimensional ist und so auch neue Interpretationsräume für Num 20–22 eröffnen könnte.

Im Anhang finden sich Num 20,1–22,21 und Ri 10,6–12,7 nach der Elberfelder Bibel mit wenigen Anpassungen. Schade, dass die Übersetzung des Autors, die in der Auslegung der Jiftacherzählung szenenweise erstellt wurde und sich in Wortwahl und Syntax sehr nahe an den hebräischen Text anlehnt, an dieser Stelle als Gesamt keinen Eingang in die präzise gearbeitete Studie gefunden hat.

Graz

Sigrid Eder

Krauter, Stefan: Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XI) 354 S., in € 99,00 ISBN: 978-3-16-150099-2

Ziel der Münchener Habil.schrift von Stefan Krauter ist es, den umstrittenen paulinischen Text Röm 13,1–7 im Kontext der Herrschaft und Herrschaftsideologie des Römischen Reiches zu seiner Abfassungszeit historisch zu analysieren (2). Diese Absicht führt dazu, dass die Arbeit auch eine Auseinandersetzung mit der sog. antiimperialen, romkritischen Deutung der paulinischen Theologie führt, durch die die römische Perspektive in den letzten zwei Jahrzehnten in den Fokus der Forschung gerückt wurde. Es ist spannend zu verfolgen, wie K. sich zu diesem Ansatz positioniert.

Im forschungsgeschichtlichen ersten Kap. (4–54) orientiert K. sich zunächst an „klassischen Forschungspositionen“ (5–19), die er anhand von wichtigen Vertretern exemplarisch darstellt. Dazu gehören die „katholische naturrechtliche“, die „lutherische ordnungstheologische“, die „angelologische“ und die „situativ-paränetische“ Interpretation. Es folgen Analysen zur „theologischen Interpretation Rolf Walkers“ und schließlich zu den „Modifikationen der lutherischen Interpretation“. Unter „Neuere Entwicklungen“ (20–39) werden zunächst weiterführende Beiträge einzelner Forscher vorgestellt, danach Röm 13,1–7 in der „New Perspective on Paul“, in der „New View on Paul“ und in der „antiimperialen Paulusdeutung“. Schließlich werden noch Beiträge der „konservativen“ englischsprachigen Forschung und der „südafrikanischen Diskussion“ problemorientiert ausgewertet.

K. gewinnt mit dieser kompakten Übersicht zur neueren und neuesten Forschung unter Würdigung des jeweiligen Forschungsgewinns Zugang zu den zentralen und äußerst strittigen Problemen der Auslegung von Röm 13,1–7 (39–51). Sorgfältige methodische Überlegungen zur Bearbeitung der Problemstellungen schließen sich an.

Das zweite Kap. (55–136) nimmt die historische Situation von Röm 13,1–7 in den Blick. Zunächst werden die politische Lage und der politische Diskurs der Entstehungszeit im Anschluss an gegenwärtige geschichtswissenschaftliche Einschätzungen differenziert analysiert, verbunden mit einer ausführlichen Auswertung römischer Quellen, die ein „äußerst vielfältiges Bild“ von der Herrschaft Neros geben (81). Im nächsten Abschnitt versucht K. zu klären, wie Paulus die römische Herrschaft erlebte und bewertete. Auch hier legt er Wert auf differenzierende, komplexitätssteigernde Beobachtungen, so zum Status der Apg als Quelle, zu Paulus als Römer, kleinasiatischer Diasporajude und Pharisäer, zu jüdischen Rombildern und zur kultischen Verehrung des römischen Princeps durch Juden. Die Warnung vor „allzu bekannten und einfachen Schemata“ (117) zielt auch gegen die antirömische Paulusdeutung. So lehnt K. die „Konstruktion“ einer reichsweiten Caesarenreligion ab (ebd.). Er vermutet bei Paulus bzgl. des Kaiserkultes einen eher pragmatischen Umgang: „Dass er ihn nirgends in seinen Briefen wirklich explizit thematisiert, scheint eher darauf hinzudeuten, dass er für ihn eine Frage von untergeordneter Bedeutung war.“ (124)

Die Empfänger des Briefes, die stadtrömischen Christen, befanden sich mitten in einem Trennungsprozess von der jüdischen Synagoge, der durch das Claudiusedikt (49 n. Chr.) intensiviert worden und mit der Verfolgung der Christen als identifizierbarer Gruppe nach dem Brand Roms (64 n. Chr.) abgeschlossen gewesen sei. In dieser Trennungsphase hätten die Hausgemeinden Rechtssicherheit verloren und auf jeden Fall vermeiden müssen, den Behörden aufzufallen (134).

Das dritte Kap. (137–160) erörtert Röm 13,1–7 als Teil der brieflichen Kommunikation zwischen Paulus und den stadtrömischen Christen. Die Feststel-

lung einer Unbestimmtheit hinsichtlich der räumlichen und zeitlichen Bezüge (145) setzt K. in Beziehung zur historischen Situation der Kommunikationsteilnehmer, um einem spezifischen situativen Anlass von Röm 13,1–7 auf die Spur zu kommen. Seine Diskussion verschiedener Theorien bzgl. dieser Frage (u. a. Enthusiasmus, zelotische Strömungen, Steuerunruhen, Erfahrungen mit der Vertreibung unter Claudius) kommt zu einem skeptischen Ergebnis: „Keines der als situativer Hintergrund von Röm 13,1–7 postulierten Szenarien lässt sich an Quellen wirklich belegen.“ (159) Die von der antiimperialen Deutung vorgeschlagene Hintersinnigkeit von Röm 13,1–7 (Ironie, *hidden transcript*) lehnt K. ab, weil klare Textsignale dafür fehlten (151, vgl. auch 31f, 206). Am ehesten hält er noch das Claudiusedikt als Erfahrungshintergrund für wahrscheinlich, aber an eine spezifische, klar erkennbare und rekonstruierbare Situation lasse sich der Text nicht binden. Das heiße aber nicht, dass er als Text ohne situativen Bezug zu verstehen sei. Paulus hat ihn ja bewusst an die römische Gemeinde geschrieben. Deshalb müsse der Text als Äußerung verstanden werden, die aus einem bestimmten sozialen, politischen und kulturellen Milieu heraus Plausibilität hatte.

Die Exegese von Röm 13,1–7 in Kap. 4 (161–242) ordnet die einzelnen Aussagen des Textes in den politischen Diskurs der neronischen Zeit ein. Zunächst bietet K. eine Exaktheit anstrebende philologische Analyse des Argumentationsgangs (4.1.). Die nächsten Abschnitte untersuchen einzelne Begriffe und Motive, den Gegensatz von Beherrschten und Herrscher (4.2.), Herrschaftslegitimation (4.3.), die Normbindung von Herrschaft (4.4.), die grundlegenden Verhaltensoptionen der Beherrschten (4.5.) und konkrete Zeichen der Unterordnung (4.6.). Dabei geht K. im kritischen Gespräch mit der Forschung sehr sorgfältig vor und macht mit nachprüfbar Argumenten klar, welche exegetischen Entscheidungen aus seiner Sicht überzeugend sind. Wichtig ist ihm, dass Interpretationen an den sprachlich gegebenen Textsignalen festzumachen sind. Auch wird die These, Paulus verwende verwaltungstechnische Sprache, in Frage gestellt (173–178, 238).

Die Aussage „Gewalt gibt es nicht außer von Gott“ wird von K. als „herrschaftslegitimierend“ bezeichnet und jeweils mit Beispielen als typisch sowohl für jüdische als auch für griechische und römische Traditionen gewertet. Röm 13 zeichne sich vor dem Hintergrund dieser sehr ähnlichen Traditionen als ein jüdischer Text aus, dem es an kritischer Herrscherparänese fehle, der vielmehr reine Untertanenparänese (Unterordnung aus Einsicht) sei. K. argumentiert mit einer Fülle von interessanten Beobachtungen für ein Textverständnis, nach dem der Text prinzipiell Herrschaft legitimiert, die Beherrschten grundsätzlich zur Unterordnung gegenüber den Herrschenden auffordert und dies sowohl religiös (Einsetzung der Herrscher durch Gott) als auch ethisch (Herrschaft hat die Aufgabe, Gutes zu fördern und Böses zu bestrafen) begründet. Gegen die antiimperiale Deutung betont K., dass herrschaftskritische Aspekte sich aus bestimmten Wendungen des Textes nicht entnehmen ließen und gegenüber Formen religiöser Herrschaftslegitimation eine unbetonte Zurückhaltung, aber keine polemische Abgrenzung bestehe (239).

Kap. 5 (243–287) versucht, Röm 13,1–7 in die Theologie des Paulus einzuordnen. Zunächst wird der Text im Kontext von Röm 12–13, insbes. 12,17b–18, gedeutet. Christen sollen mit allen in Frieden leben und tun, was allen gut erscheint; das sei auch das Ziel von Röm 13,1–7. K. verdeutlicht: „Die faktische politische Lage – einschließlich wichtiger (wenn auch nicht aller) Elemente der politischen Ideologie – wird in Röm 13,1–7 aus pragmatischen Gründen (für ein friedliches Auskommen) mit religiösen Argumenten (Gottgegebenheit) anerkannt, und gleichzeitig ist die Welt der Christen eine andere.“ (247) Neben diesen auf soziale Anpassung gerichteten Aussagen stehen gleichzeitig solche, die das besondere Ethos der Christen betonen. Das „Nebeneinander“ von mit allen Menschen übereinstimmendem Ethos und dem besonderen Ethos der christlichen Gemeinde solle man „weder in ein ‚Mit-‘ noch in ein ‚Gegeneinander‘ auflösen“ (249). Die Auseinandersetzung mit der antiimperialen Deutung nimmt K. bei der Auswertung weiterer „politischer“ Texte in 1 Thess, Phil und 1 Kor in durchweg kritischer Weise wieder auf, so z. B. bzgl. der Formulierung „Friede und Sicherheit“ in 1 Thess 5,3. Die Parusieschilderung in 1 Thess 4 oder der Philipperhymnus nähmen zwar Motive der Kaiserverehrung auf, aber nicht in polemischer, sondern veranschaulichender und überbietender Weise (260.266). K. konstatiert bei Paulus ein Balancieren zwischen gottgewollter Distanz zur Umwelt und einem gottgewollten sozialverträglichen Verhalten, aber keinen Versuch, eine von der umgebenden „Welt“ unabhängige, machtkritische Alternativgesellschaft aufzubauen. Die in Röm 13,1–7 sichtbare Tendenz, bestimmte soziale Strukturen als gegeben vorauszusetzen und theologisch als von Gott gewollt zu überhöhen, sei bei Paulus durchaus erkennbar (272). Dennoch sei er keineswegs konservativ; vielmehr stünden Konventionalität und konfliktträchtige Abweichung nebeneinander, ohne dass diese Spannung zwischen Bejahung und Distanz aufzulösen wäre. In sehr dichten, einfachen Lösungen vermeidenden Überlegungen versucht K. dieses „Nebeneinander“ als Strukturmerkmal paulinischer Theologie einzuführen (5.2.) und mit der klassischen soziologischen Unterscheidung Gesellschaft/Gemeinschaft (F. Tönnies) plausibel zu machen: „[D]ie innergemeinschaftliche, auf verändernde Aktion abzielende Mahnung wird nach außen durch gesellschaftskonformes, insbesondere gegenüber Herrschern loyales Verhalten abgesichert.“ (275) Insgesamt zielt die Kombination von konformem und abweichendem Verhalten auf eine Festigung der Gruppenidentität (ebd.). Aber: die Argumentation in Röm 13,1–7 zeige, dass Paulus nicht nur pragmatische, sondern prinzipielle theologische Gründe für den Gehorsam gegenüber den von Gott gegebenen Herrschaftsstrukturen dieser Welt habe, obwohl er gleichzeitig das von Gott herbeigeführte Ende dieser Herrschaftsstrukturen verkündige. Eine kurze abschließende Reflexion zur aktuellen theologischen Relevanz (5.3.) gelangt zu der Einschätzung, dass

der Text keinen Beitrag zu einer gegenwärtig verantwortbaren christlichen politischen Ethik leisten kann.

Dieser Abschluss steht für den gelungenen Versuch einer Paulus-exegese, deren Interesse es ist, die paulinische Kommunikation so zu rekonstruieren und zu deuten, dass diese möglichst präzise aus ihrer historischen und gesellschaftlichen Situation heraus verstehbar wird, ohne den Blick auf gegenwärtige „Verwertbarkeit“ mitlaufen zu lassen. Beeindruckend sind das vorsichtige und gründliche Abwägen, die Genauigkeit und Sorgfalt beim Umgang mit historischen und philologischen Methoden und die nebenherlaufende Methodenreflexivität. Schade, dass darauf verzichtet wurde, wichtige Belegtexte ausführlicher zu zitieren – vieles muss nachgeschlagen werden; dem Umfang des Buches hätten 20–30 zusätzliche Seiten nicht geschadet. Anders als K. meine ich zu sehen, dass in Röm 13,1–7 trotz der expliziten Hervorhebung der von Gott eingesetzten Herrschaft implizit eine Relativierung dessen vorliegt, was römische Herrschaft im Caesarenkult auch sein wollte (vgl. die Eklogen des Calpurnius). Paulus führt ein konventionelles Verständnis von Herrschaft ein, das angesichts ihrer Sakralisierung im Caesarenkult eine Abschwächung des Heilscharakters politischer Herrschaft bedeutet. Herrschaft kommt mit Aspekten wie Belohnung/Bestrafung, Steuererhebung und Rangordnung in den Blick, aber gerade nicht als religiöse Heilsinstanz. Weiterführend wäre aus meiner Sicht auch eine Einbettung von Röm 13,1–7 in die von jüdisch-hellenistischer Weisheit geprägte theozentrische Ausrichtung des gesamten Römerbriefes. Paulus betont hier stärker noch als in anderen Briefen die Souveränität und Alleinwirksamkeit Gottes. Röm 13,1–7 sollte in diesem Kontext der Betonung der Macht Gottes über das Weltgeschehen gedeutet werden.

Fazit: Das Buch ist eine Herausforderung nicht nur für die anti-imperiale Paulusdeutung. Es verdient, zu einem maßgeblichen Referenzwerk zu Röm 13,1–7 zu werden.

Darmstadt

Christian Noack

Feneberg, Rupert: Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 398 S. (Biblische Studien, 58), geb. € 65,00 ISBN: 978-3-451-30168-1

Knapp zehn Jahre nach dem Erscheinen der Studie „Der Jude Jesus und die Heiden – Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium“ (HBS 24) widmet sich Rupert Feneberg, emeritierter Neutestamentler an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, ausführlich dem Ersten Evangelium.

F. versteht seine Arbeit als „Kommentar zum Matthäusevangelium“ (7) und stellt darum nach einigen grundlegenden hermeneutischen Überlegungen zur Verortung der Schrift (11–95) die Einzeltextauslegung ins Zentrum des Buches (96–382). Ein Ausblick (383–388) sowie ein ausgewähltes Literaturverzeichnis (389–395) und ein Autorenregister (396–398) beschließen den Bd.

Es ist das erklärte Anliegen F.s, das Matthäusevangelium als eigenen theologischen Entwurf der Geschichte Jesu konsequent aus der jüdischen Perspektive des Schriftgelehrten Matthäus heraus zu verstehen, der sich für eine besondere Form der Heidenmission stark machte. Das Leitthema, das das Evangelium von der ersten bis zur letzten Zeile durchzieht, ist somit die „Heidenfrage“ (96).

Und so interpretiert F. das ganze Evangelium im Blick auf dieses Leitthema, wobei nicht die Traditionsgeschichte einzelner Perikopen im Vordergrund steht, sondern deren Funktion in der Gesamterzählung. Die Stringenz und Konsequenz, mit welcher F. das Evangelium exegetisiert, ist beachtenswert und regt zur Auseinandersetzung an, auch und gerade im Blick auf den aktuellen christlich-jüdischen Diskurs – man denke nur an die Streitigkeiten um die Neufassung der Karfreitagsbitte der katholischen Liturgie nach altem Usus oder an die sogenannte „Judenmission“.

Denn wenn Jesus nicht nur der Geburt nach Jude war, sondern auch theologisch immer Jude geblieben ist, d. h. durch seine messianische Sendung in keiner Weise aus dem Judentum herausgeführt wurde (384), dann steht nicht die „Judenfrage“ im Zentrum der Auseinandersetzungen, sondern die Frage, wie überhaupt die Existenz einer (heiden-)christlichen Gemeinde neben der Synagoge begründet werden kann: „Was ist das Besondere des Christseins? Was unterscheidet Christen von Juden, wenn Jesus Jude war und immer geblieben ist und wenn der Bund Gottes mit Israel nie aufgelöst wurde?“ (384)

F. argumentiert, dass statt der einen Kirche aus Juden und Heiden eine neue Gemeinde mit einem eigenen religionssoziologischen Status entstanden sei: „Diese Gemeinde soll nicht die Synagoge als Ort der Sammlung Israels ersetzen

oder beerben. Jede Form der Substitution, in der die Kirche Israel ablösen oder sogar beerben will, ist ausgeschlossen.“ (386) Stattdessen werbe Matthäus für eine Art „Zweite Erwählung“ und propagiere damit ein Nebeneinander von Synagoge und heidenchristlicher Gemeinde. Der Israelbund werde eben nicht für „alle Völker“ geöffnet, d. h. „jede Form einer linearen Fortsetzung des ‚Älteren Bundes‘ oder eine Übernahme der Erwählung Israels in der Kirche würde den Vorrang der Erwählung der älteren Geschwister nivellieren“ (386). Das tue Matthäus aber gerade nicht, sondern er plädiere für Toleranz und Akzeptanz auf Seiten der Synagoge zugunsten der christlichen Gemeinde. Diese will er nicht als einen Fremdkörper neben oder gegen die Synagoge stellen, sondern er argumentiert mithilfe der Schrift, dass diese neue Bewegung, die er unterstützt, letztlich „ein Ergebnis der durch Jesus verkündeten Erneuerung Israels und des Judentums ist“ (60).

Vermutlich weiß Matthäus, dass er diesen argumentativen Kampf bereits verloren hat und wohl bei der Mehrheit der Schriftgelehrten auf verlorenem Posten steht. Und genau deshalb liest sich das Evangelium über weite Strecken wie eine „Kampfschrift gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer“ (63): „Dem Matthäus geht es wie einem Wahlkämpfer. Er greift plakativ und in drastischer Form den politischen Gegner an, nicht um diesen zu überzeugen oder ihn für sich zu gewinnen – das ist aussichtslos –, sondern um die Stimmung und die Stimmen des Volkes zu gewinnen.“ (63) An diesem Punkt ist F. eindeutig: Es gibt keinen Antijudaismus im Matthäusevangelium, sondern es geht letztlich einzig und allein um die Klärung der Beziehung der (heiden-)christlichen Gemeinde zur Synagoge. Zwar kann Matthäus seine Argumente streckenweise durchaus in scharfem Ton vorbringen, aber als argumentative „Gegner“ hat er nicht „die Juden“ im Visier, sondern die widerstrebenden synagogen Schriftgelehrten, mit denen er vor dem Volk und für das Volk diesen Konflikt theologisch austrägt.

F. sieht einen dreifachen Adressatenkreis, den das Evangelium ansprechen will: Zunächst einmal schreibt Matthäus für die wenigen jüdischen Mitstreiter (vgl. Mt 23,34), die wie er selbst als Juden die überwiegend aus Heidenchristen bestehende christliche Gemeinde begleiten und dafür besonders von den Schriftgelehrten der Synagoge Ablehnung und Kritik erfahren. Des Weiteren hat Matthäus das ganze „erwählte Volk“ (λαός) im Blick, das zur Synagoge gehört, und um dessen Zustimmung er wirbt. Die dritte Zielgruppe sind schließlich die Heidenchristen selbst, mithin fast die ganze maththäische Gemeinde, der das Wort Gottes aus dem AT zu verkünden ist (63f).

Die Kommentierung des Evangeliums legt F. als explizit narrativ-synchrone Lektüre an, die v. a. den vorliegenden Endtext untersucht und nicht dessen historisch-literarische Entwicklungsstufen: Jeder einzelne Textabschnitt wird formal unter dem Gesichtspunkt der Perspektive des Matthäus analysiert, der neben der Zulassung von Heiden v. a. den Aufbau und die Förderung einer eigenständigen heidenchristlichen Gemeinde neben der Synagoge im Blick hat (96). Dabei geht F. davon aus, dass der Text in seiner jetzigen Abfolge und Gestalt „prinzipiell suffizient“ ist (73f), d. h., „dass der Verfasser erstens an einer Stelle alles gesagt hat, was er bis dahin zum Verständnis sagen wollte und musste, und dass er sich zweitens vollständig artikulieren konnte und wollte und das auch tatsächlich getan hat“ (97).

Das Prinzip der Suffizienz und die synchrone Lesart sind die Voraussetzungen dafür, dass man das Matthäusevangelium als zweite Biographie Jesu nach dem Markusevangelium verstehen kann. Die Frage, die bereits Markus beschäftigte, nämlich, wie gleichzeitig die Erwählung Israels und die Erwählung von Heiden festgehalten werden kann, wird von beiden Evangelisten in ähnlicher Weise mit der außergewöhnlichen Fremdenliebe Gottes begründet, die Jesus besonders betont hat. „Für die Jünger wurde diese Fremdenliebe der Schlüssel zum weiteren Verstehen der Sendung Jesu.“ (70)

Dennoch ist die Zielsetzung des Matthäusevangeliums eine andere: „Matthäus verfasste als jüdischer Schriftgelehrter ein neues Evangelium, in dem er diese Sendung Jesu stärker als Markus aus der Bibel Jesu, dem ‚Alten Testament‘, ableitete. Er wollte stärker zeigen, dass die Fremdenliebe Gottes in der Verkündigung Jesu aus der Mitte der Tora fließt, also ihr eigenes Anliegen und ihre Erfüllung ist. Dies zu betonen war für Matthäus wichtig, weil es für ihn, etwa fünfzehn Jahre nach dem Markusevangelium, nicht mehr nur um die Zulassung von Heidenchristen und die Tischgemeinschaft mit ihnen ging, sondern um eine inzwischen eigenständige heidenchristliche Gemeinde an der Seite neben der Synagoge.“ (67f) Die veränderte Rahmensituation machte die Abfassung eines weiteren Evangeliums somit überhaupt erst notwendig.

In den einzelnen Abschnitten seiner Kommentierung fördert F. diese Stoßrichtung des Evangeliums konsequent zutage und kommt zu manch erhellenden Einsichten und innovativen Akzentsetzungen. Immer wieder grenzt er sich dabei mit knappen Hinweisen von den großen deutschsprachigen Matthäuskommentaren ab, insbes. von den Entwürfen von Joachim Gnika, Ulrich Luz und Rudolf Schnackenburg, die v. a. aufgrund der beiden unterschiedlichen Missionsbefehle (Mt 10,6; 28,19) eine mehr oder weniger deutliche Ablösung der Kirche von Israel vertreten, was natürlich auch Auswirkungen auf die Auslegung des Evangeliums hat.

Aber auch die F.s Entwurf im Prinzip näherstehenden Kommentierungen von Peter Fiedler (jüdische Perspektive) und Hubert Frankemölle (narrativ-synchrone Lektüre), die dezidiert den Fortbestand des Israelbundes betonen, gehen nicht so weit wie er selbst, da sie keine selbstständige heidenchristliche Gemeinde annehmen, welche Matthäus bei der Abfassung des Evangeliums im Blick gehabt habe.

F.s Vorschlag ist somit als radikal zu bezeichnen, insofern er eine völlig andere Verortung vornimmt und damit einen neuen Blick auf das Evangelium vorschlägt.

Und so ist zu fragen, welche Konsequenzen es hat, wenn man F. folgt und das Evangelium in erster Linie als ein Angebot für Nichtjuden versteht:

Wenn diese Annahme stimmt, dann ist zu pointieren, dass die heidenchristliche Kirche zwar von ihrer Gründung her unlösbar mit der Erwählung Israels verbunden, aber nicht in diese Erwählung mit hineingenommen ist. Damit entwickelt sich eine eigentümliche Spannung von Nähe und Distanz: „Das Evangelium des Matthäus wahrhaft auf der einen Seite die notwendige Distanz, weil das Judentum nicht christlich vereinnahmt wird. Die heidenchristliche Gemeinde bleibt immer die hinzugekommene neue und zweite Gemeinde der Erwählung. Der Vorrang der Erwählung Israels wird nicht angetastet. Auf der anderen Seite rückt das Judentum für die christliche Gemeinde in eine einzigartige Nähe. Denn die heidenchristliche Gemeinde lebt allein von dem ‚wegen der Vielen‘ ausgegossenen Bundesblut Jesu.“ (386f) Für das Verhältnis von Juden und Christen bedeutet das, dass beide in ihrem jeweiligen Stand verbleiben können: „Christen müssen nicht Juden werden, weil sie durch Jesus schon ‚Adoptivkinder‘ und folglich auch ‚Miterben‘ geworden sind. Juden müssen nicht Christen werden, weil sie als ‚natürliche Zweige‘ an dem edlen Ölbaum immer schon aus derselben Wurzel wie der Jude Jesus leben und auf diese Weise mit ihm verbunden sind.“ (388)

Die von F. vorgeschlagene Lektüre verändert und bereichert eingefahrene Lesegewohnheiten des Matthäusevangeliums. Ob sie bestehen kann, wird der sich mit Sicherheit entzündende exegetische Diskurs in den nächsten Jahren erweisen müssen. In jedem Fall hat F. eine erfrischend neue Lesart des Matthäusevangeliums angeregt, die manch althergebrachtes Textproblem zu einer Lösung führt und einen Paradigmenwechsel vorschlägt, den man nur als äußerst beachtenswert bezeichnen kann.

Wuppertal

Uta Poplutz

The Epistle to the Hebrews and Christian Theology. hg. v. Richard Bauckham u.a. – Grand Rapids: Eerdmans 2009. (VIII) 456 S., kt \$ 36,00 ISBN: 978-0-8028-2588-9

Dieses Werk sucht Gräben zu überbrücken und die theologischen Fächer miteinander ins Gespräch zu bringen. In der Tat: Der Sammelbd. erwächst nicht nur dem fachübergreifenden Austausch von Exegeten und Systematikern zum Hebräerbrief auf der zweiten „St. Andrews Conference of Scotland on Scripture and Theology“, sondern leistet auch, was er sich vornimmt. In ihrer Summe bieten die 25 einzelnen Beiträge ein exegetisch fundiertes, systematisch gehaltenes und stets synthetisch ausgerichtetes Kompendium zu wesentlichen theologischen Aussagen des Hebräerbriefs. Schon die sieben einzelnen Themenkreise, denen die jeweiligen *short* und *main papers* zugeordnet sind, lassen diese systematisch-synthetische Ausrichtung aller exegetischen Arbeit am Hebräerbrief deutlich werden. Die Einzelanalysen widmen sich der Christologie (13–110), Kosmologie (111–148) und Soteriologie (227–277), der Funktion der Schrift (319–350) und der Glaubenskonzeption (351–437), der Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum (149–225) und der Bedeutung des Hebräerbriefs für die moderne Welt (279–318).

The Christology of Hebrews: Grundlegend führt die Untersuchung von Richard Bauckham (15–36) in die christologischen Aussagen des Hebräerbriefs ein. Als Sohn, Herr und Hoherpriester wird Jesus in seiner vollen Göttlichkeit und zugleich in seinem wahren Menschsein beschrieben. Der inkarnierte Sohn des Vaters teilt das Leben der Menschen. Als menschlicher und zugleich ewiger Hoherpriester weiß er um das Leid der Menschen und kann so die Menschheit vor Gott vertreten. Bauckham macht die inkarnatorische Dimension der Christologie deutlich: Als ganzer Mensch durchleidet Jesus alle Facetten des menschlichen Lebens und macht – wie auch Bruce L. McCormack (37–68) mit Blick auf die Theologie von John Owen, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar betont – den Tod als zutiefst menschliche Erfahrung zum Teil des göttlichen Lebens (56). Christus, der Erlösung schafft, teilt die Natur all derer, die er erlöst. John Webster (69–94) hebt die paränetische Funktion dieser christologischen Grundlegung hervor. Die Erhöhung Christi zum Vater dient der Ermutigung und Ermahnung der Gemeinde. Unter der Herrschaft des Sohnes wissen sich die Christen umfassend beschützt (92), in die Sphäre des Lichts aufgenommen (87) und zum Vertrauen in das Heilshandeln Gottes aufgerufen (Hebr 13,6). Ebenso begreift Harold W. Attridge (95–110) den adressatenorientierten Impetus des Hebräerbriefs als „urgent call to a life of renewed fidelity to Christ“ (95). Im Medium der Schrift aktualisiert der Brief, was Gott in seinem geschichtlichen Handeln (99) und Wirken an Jesus tut: Er spricht zu den Christen (110) und fordert sie zur Glaubenshoffnung und zur bleibenden Bundestreue auf (108).

The Problem of Hebrews' Cosmology: Drei kleinere Beiträge beschäftigen sich mit dem religionsgeschichtlichen Hintergrund und der Frage nach den mittelepischen Vorstellungengehalten des Hebräerbriefs. Für John Polkinghorne (113–121) eröffnen gerade die Aussagen zur Trennung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem eine Möglichkeit zur Verständigung mit der modernen Naturwissenschaft. Über das rein Empirische hinaus geht es hier wie dort um die – einmal gläubige, einmal hypothetische – Akzeptanz einer unsichtbaren Potentialität, die zur sichtbaren Aktualität wird (117). Anstelle einer einseitigen Herleitung aus Denkformen der griechisch-römischen Philosophie oder der frühjüdischen Apokalyptik fundiert Edward Adams (122–139) die kosmologischen Grundsätze im christologischen Bekenntnis. Das Anliegen hat seine Berechtigung, wenn es um zu standardisierte Klassifikationen und Positionen der Forschungsgeschichte geht. Dreh- und Angelpunkte der kosmologischen Konzeption sind die Inkarnation und Erhöhung des Sohnes, die aber mit Rückgriff auf frühjüdische Vorstellungen und auf mittelepischen Gedankengut entfaltet werden und darum – zum Verstehen von Anliegen, Aussage und Anschlussfähigkeit des Hebräerbriefs – nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Die grundlegend positive Wertung der Schöpfung hebt Terry J. Wright (140–148) abermals mit Blick auf die Inkarnation und hohepriesterliche Funktion des Sohnes hervor. Die irdische Wirklichkeit wird nicht negiert oder gar dämonisiert: Gott verwirft seine Schöpfung nicht, sondern wird selbst ein Teil von ihr und erneuert durch die Sühnetat Christi seine Beziehung zur Welt und zum Menschen.

The Problem of Hebrews' Supersessionism: Der Hebräerbrief redet nicht einer einfachen Ersetzung des Judentums durch das Christentum das Wort. So lässt sich – mit Richard B. Hays (151–173) – schon in der typologischen Deutung des AT die bleibende Relevanz und Gültigkeit der Schrift erkennen. Als Höhepunkt der Geschichte Israels zielt das Kommen Christi nicht auf die Verwerfung des Volkes, sondern auf einen neuen Bund (162), dessen christologischen – und damit auch transformatorischen – Gehalt Oskar Skarsaune (174–182) hervorhebt. Unter dem Begriff „Bund“ versteht der Hebräerbrief wesentlich die Kultora, deren Überwindung im Opfer Christi begründet liegt (vgl. etwa Hebr 8,13; 10,9f). Damit aber scheint die von Mark D. Nanos (183–188) gebrauchte Wendung „erneuerter Bund“ wenig sinnvoll, denn dem Hebräerbrief geht es ja gerade nicht um die Erneuerung der Kultora. Nehemia Polen (213–225) bestimmt die kultische Funktion des Opfers im Buch Levitikus als Aufrechterhaltung der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Gegenüber den vielen Opfern besteht die Besonderheit des Opfers Christi in der Einmaligkeit und Perfektion. Den historischen Anlass und theologischen Aussagewillen des Hebräerbriefs setzt Morna D. Hooker (189–212) mit dem Ende des Kults in Jerusalem nach dem Jahre 70 n. Chr. in Beziehung. Als theologische Implikation des Todes Christi expliziert der Hebräerbrief die Überwindung des Kults, erklärt damit einer jüdenchristlichen Leserschaft das skandalöse Faktum des Kreuzestodes Jesu (208) und betont – auch angesichts der entscheidenden Diskontinuität des urchristlichen Bekenntnisses – die Treue Gottes gegenüber seinen Verheißungen (210).

The Soteriology of Hebrews: Was Erlösung ist und wie diese geschieht, konturiert der Hebräerbrief vor dem atl. Verständnishorizont seiner Adressaten. Stephan R. Holmes (229–252) begreift die Kategorie des Opfers als soteriologische Metapher, um die Erlösungstat Jesu zu deuten und zu kommunizieren (250). Die Einmaligkeit des Opfers Jesu macht deutlich, dass Erlösung von außen kommt und nicht auf den Selbstheilungskräften der Menschheit basiert. Die einzelnen soteriologischen Aussagen kondensiert I. Howard Marshall (253–277) im „Christus-Victor-Motiv“ (261). Im Licht des Sieges Christi sind die Gläubigen zu einer veränderten Wahrnehmung ihrer Wirklichkeit aufgerufen. Von Todesfurcht befreit, pilgert die Gemeinde als Familie Gottes nicht ziellos durch die Zeit (275), sondern der Vollendung entgegen.

Hebrews and the Modern World: Die theologische Vorstellungswelt und Begrifflichkeit des Hebräerbriefs erscheint heutigen Lesern unverständlicher und fremder als den Erstadressaten. Douglas Farrow (281–301) konkretisiert dies anhand der Melchisedek-Typologie, deren Sinnpotential einer egalitären Welt mit veränderten Verstehensvoraussetzungen erst wieder neu zu erschließen ist. Die priesterliche und königliche Funktion Jesu – so unmodern sie klingen mag – erinnert zeitübergreifend an die Würde des Christseins, das befreiende Geschenk der Erlösung und die Gemeinschaftsdimension des Glaubens. Um ein heutiges Verständnis für die Aussagen des Hebräerbriefs zu erleichtern, ist stets das jeweilige gesellschaftliche Wissen der Adressaten in Rechnung zu stellen. Edison M. Kalengyo (302–318) benennt mit der rituellen Opferpraxis in der Naturreligion Ghanas, die sich auf die Kommunikation zwischen Gott und Mensch bezieht, einen hermeneutisch bedeutsamen Lese- und Deutungskontext der Opfertheologie des Hebräerbriefs. Inkulturation fußt auf der Wahrnehmung des jeweiligen gesellschaftlichen Wissens und lässt sich nicht ohne eine Übersetzungsleistung erreichen, die Glaubenswahrheiten begrifflich und kulturell fassbar macht.

Hebrews' Theology of Scripture: Ken Schenk (321–336) fragt nach den theologischen Prämissen der Verwendung und Deutung atl. Texte. In der übergeordneten Architektur der Heilsgeschichte gewinnt die Schrift typologische und allegorische Sinndimensionen. Der Geist offenbart den christologischen und eschatologischen Gehalt der Texte, der über den Literalsinn hinausreicht. Der Blick in die Geschichte dient der Erhellung der Gegenwart, in der sich Gott mit den alttestamentlichen Referenzhintergründen aktuell mahndend und tröstend ausspricht. Daniel J. Treier (337–350) betont den herausfordernd paränetischen Charakter dieser Rede Gottes, die nicht auf ein bloß kognitives Verstehen, sondern auf die existentielle Bindung der Adressaten an einen maßgeblich sprechenden und wirkmächtig handelnden Gott zielt.

The Call to Faith in Hebrews: Die letzte thematische Einheit des Sammelbds. untersucht die Bedeutung der atl. Glaubenszeugen im 11. Kap. des Hebräerbriefs. Abel spricht durch seinen Glauben noch in der Gegenwart vom Leben der Gerechten, das den Tod überdauert. R. Walter L. Moberly (353–363) erkennt darin einen entscheidenden Ansporn für die Glaubenshaltung der Christen: Mit Abel blicken sie über die Grenze des Todes hinaus und vertrauen einem Gott, der Gerechtigkeit schaffen wird. Markus Bockmuehl (364–373) wertet den Gehorsam als Ausdruck und Mark des Glaubens von Abraham. Die bereitwillige Hingabe Isaaks und seine Bewahrung weisen typologisch auf den Auferstehungsglauben des pilgernden Gottesvolks und die Auferweckung der Toten voraus. Mit Blick auf die Auslegungsgeschichte von Hebr 11,24–26 fragt Nathan MacDonald (374–382) nach dem typologischen Gehalt der Aussage, dass Mose an der Schmach Christi teilnimmt. Als glaubender Gerechter erträgt Mose das Leid und wird zum Glaubensvorbild einer authentischen und im Leiden standhaften Nachfolge des Gekreuzigten. Die Synthese- und Gelenkfunktion der Glaubenszeugenliste, deren Bedeutung Rahab am Ende paradigmatisch zusammenfasst, arbeitet Carl Mosser (383–404) heraus. Im Übergang zu den Schlussmahnungen des 12. und 13. Kap.s konkretisieren alle atl. Beispiele eine lebenspraktische Antwort des Glaubens. Mit Rahab, die sich von ihrer Umwelt absetzt und einer noch unsichtbaren Glaubenswirklichkeit vertraut, sind die Leser aufgefordert, auch ihre Rettung – „außerhalb des Lagers“ (Jos 6,23) – in der bleibenden Gottesstadt zu suchen. Das Martyrium der Glaubenszeugen verankert Loveday Alexander (405–421) theologisch im Kreuz Christi, das jede terroristische Agitationsform und Deutemöglichkeit der Martyriumsvorstellung verbietet. Das Martyrium ist Ausdruck eines zwar politisch wie sozial bedeutsamen, aber stets gewaltfreien Protests. Gott steht auf der Seite der Opfer von Gewalt. Nicht die Aggression des Menschen, sondern das Opfer Christi schafft Sühne und Erlösung. Mit Blick auf den Jakobusbrief synthetisiert Mariam J. Kamell (422–431) die Glaubensvorstellung des Hebräerbriefs: Beide Schriften betonen die aktive Dimension des Glaubens, der seine Hoffnung auf unsichtbare Dinge richtet und gerade darum – aller Jenseitsvertröstung zum Trotz – zu einer entsprechenden Lebensgestaltung herausfordert. Am Ende steht – ungewöhnlich für ein Werk, das die fachlichen Beiträge eines wissenschaftlichen Symposiums wiedergibt – eine Predigt von Ben Witherington (432–437), die bereits als solche das Selbstverständnis des Hebräerbriefs deutlich macht und in die Gegenwart hinein verlängert: Damals wie heute ruft Gott durch das Wort der Ermahnung (Hebr 13,22) zum vertrauenden Glauben an ihn auf.

Wer dieses Werk liest, erhält eine fundierte Einführung in die Theologie des Hebräerbriefs und vielseitige Einblicke in die Kernfelder der aktuellen Hebräerbriefforschung. Im Lauf der Lektüre bilden sich Synthesen und Leseperspektiven heraus, die von verschiedenen Autoren unabhängig voneinander betont und wechselseitig bestätigt werden. Ein solcher Lektüreertrag ist etwa die Vorsicht gegenüber einer zu eingleisigen und zu spezifischen religionsgeschichtlichen Zuordnung. Inmitten aller Prägung durch die frühjüdische Apokalyptik und die mittelplatonische Metaphysik dürfen die eigenständige Syntheseleistung des Verfassers, die Komplexität der zeitgeschichtlichen Kontexte und die christologisch-inkarnatorischen Wurzeln der Welt-, Zeit- und Geschichtsdeutung nicht übersehen werden. Nicht zuletzt sind auch das soziale Selbstverständnis und das Handeln der Christen von der Inkarnation Christi bestimmt: Als Mensch begleitet er den Erdenweg der Christen; als Erhöhter bahnt er ihnen den Weg und zeigt ihnen das Ziel. Christsein vollzieht sich in einer eigentümlichen Spannung: Standhaft harren die Christen auf Erden aus, weil ihr Anker und ihre eigentliche Heimat im Himmel sind.

Der Sammelbd. erwächst aus einer Tagung, die den gegenseitigen Austausch von Exegeten und Systematischen Theologen zum Ziel hatte. Hieraus ergibt sich das womöglich einzige Desiderat: Dem Werk fehlt, was während der Fachtagung die Gespräche und bündelnden Diskussionen erreichten. Über die am Anfang des Buches geleistete Inhaltsangabe der jeweils einzelnen Artikel hinaus (1–12) wäre eine stärkere Vernetzung und thematische Syntheseleistung etwa in Form eines Schlussbeitrags wünschenswert. Die Vielfalt der Studien einerseits und die Kongruenz der Resultate andererseits fordern zum Abgleich der Ergebnisse und zur Markierung des Erkenntnisgewinns heraus. Eine systematische Bündelung könnte eine Anwendung der Studien in der Forschung erleichtern und gezielt die Fachdiskussion voranbringen. Zweifellos besitzt das Werk dieses Potential, was den Wunsch noch nachhaltiger macht.

Trier

Hans-Georg Gradl

Backhaus, Knut: Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (VIII) 344 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 240), ln € 89,00 ISBN: 978-3-16-150027-5

Diese Sammlung hat – abgesehen von der noch darzustellenden, unbestreitbaren Qualität der Aufsätze – einen wissenschaftsbiographischen Grund, markiert sie doch für Backhaus „den Abschied aus diesem Feld gegenwärtiger Exegese“ (Vorwort, V). Mit diesen im vorlie-

genden Bd. vereinten 13 Aufsätzen hat der Leser nun neben B.s Habilitationsschrift (*Der Neue Bund und das Werden der Kirche*, Münster 1996) und seinem jüngst erschienenen Kommentar im Regensburger Neuen Testament einen recht umfangreichen Einblick in seine Arbeit am Hebräerbrief.

Die ersten beiden Aufsätze („Der Hebräerbrief: Potential und Profil. Eine Einführung [1–20], „Der Hebräerbrief und die Paulusschule“ [21–48]) befassen sich im weiteren Sinn mit Einleitungs- und Kanonfragen. Schon hier lässt sich eine große Stärke der Argumentationsweise des Vf.s erkennen, den Hebr nämlich nicht nur im zeitgeschichtlichen Kontext (B. verortet die Adressaten in einer Gemeinde Roms, „Hebräerbrief und Paulusschule“, 42–45), sondern auch in rezeptions- und somit theologiegeschichtliche Horizonte einzufügen. Dies geschieht auch eindrucksvoll im Aufsatz: „Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief“ (49–76), in dem B. die Rede vom „lebendigen Gott“ nicht auf „die Alternative zwischen (jüdischem) Monotheismus und (paganem) Polytheismus“ (53) zurückführt, sondern die kulttypologische Explikation des Christusgeschehens als Antwort auf die Sphärendichotomie des Mittelplatonismus versteht. Vertieft wird diese Deutung der Christologie im anschließenden Text „Licht vom Licht. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief“ (77–100). Im Rahmen dieses von B. sicher richtig erkannten und pointiert dargestellten diskursiven Rahmens, der geprägt ist von der absoluten Transzendenz Gottes und der dadurch entstehenden „ontische[n] Kluft“ (Licht vom Licht, 82), erschließt der Autor auch die Christologie des Hebr in Bezug auf das soteriologische Grundmotiv, die Mittlerschaft (ebd., ähnlich: 204f). Einzuräumen ist freilich, dass bei einer derart auf die Kosmo- und Theologie abgehobenen Mediatorfunktion Christi der im Hebr mindestens ebenso starke Gedanke des Bundesmittlers ins Hintertreffen gerät, wie überhaupt die Anfrage zu stellen wäre, ob eine derart schriftbasierte, also sowohl typologisch als auch im Verheißungs- und Erfüllungsschema mit den heiligen Schriften argumentierende Darlegung tatsächlich die erwünschte Stärkung gegen die Glaubensmüdigkeit in einem mittelplatonisch geprägten Setting erweisen würde.

An dieser Stelle kommt das schöne Konzept dieser Aufsatzsammlung zum Tragen, welches ihr einen fast monographischen Charakter verleiht. Vor dem Hintergrund der oben genannten Anfrage bietet B. dem Leser im Anschluss zwei Aufsätze zur Schriftrezeption im Hebr („Gott als Psalmist. Ps 2 im Hebräerbrief“ [101–130], „Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone“ [131–152]), die diese Frage aufnehmen und konstruktiv weiterführen.

So werden im ersten genannten Aufsatz Erklärungen für den besonderen Charakter der Intertextualität im Hebr entfaltet: Auch wenn es für einige Deutungen im Detail auch andere erwägenswerte Optionen geben mag – so scheint dem Rez. gerade in Kap. 1f die Verknüpfung der intertextuellen Referenzen der Psalmen 2, 110 und 8 doch auf ein stärkeres Differenzierungs- und Textbewusstsein bei Autor und Leser/Hörer schließen zu lassen, deren Einheit erst durch den Diskurs bzw. erst durch das Christusgeschehen wirklich hergestellt wird –, so überzeugt der Autor gleichwohl, solcher Einwände ungeachtet, auch hier mit einer konzisen Beobachtungsgabe und seiner Fähigkeit, textanalytische Beobachtungen immer auch auf ihre pragmatische Funktion und Wirkung hin darzulegen.

Favorit unter den Artikeln war für den Rez. „Zwei harte Knoten. Todes- und Gerichtsangst im Hebräerbrief“ (131–152). Hier wird überzeugend dargestellt, wie sich die in der Auslegungsgeschichte immer wieder als problematisch imponierenden Verse von Hebr 6 („Unmöglichkeit der zweiten Buße“) vor dem Hintergrund des Verständnisses des Hebr als deliberativer Rede – was eben auch bedeutet: einer Rhetorik, die auf die Affekte abzielt und sich dabei ästhetischer Mittel bedient – in das Spannungsschema von *metus* und *spes*, apokalyptischem Schreckensszenario und folgender Abmilderung durch Hinweis auf die frühere Lebensweise einfügen (146f) und damit schlüssig erklären lassen. Der Hinweis, dass die „rhetorische Analyse [insofern] einen Beitrag leisten [kann], als sie vom spezifisch neuzeitlichen Pathos der Wahrhaftigkeit zur antiken Diskussion zurückblendet, die eher um die Wahrhaftigkeit des Pathos kreist“ (149), erschließt dabei in der Tat wichtige Dimensionen für das Verständnis ntl. (und ähnlicher) Texte überhaupt.

Das Verhältnis zu Israel klingt immer wieder an, namentlich in „Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone“ (153–174) und „Das Land der Verheißung. Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief“ (175–194, bes. 188f). Auch hier wird die Komposition der Aufsatzsammlung wieder erkennbar. Fragt sich der Leser vor dem Hintergrund der Verhandlung der topographischen Metaphern im Hebr nach dem Verhältnis der Verheißungen an Wüstenvolk und Adressaten, und so nach dem von Israel und Kirche, bietet der anschließende Aufsatz: „Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg. Der Hebräerbrief und Israel“ (195–214) Strategien, das Verhältnis im Hebr fruchtbar zu entfalten. B. diskutiert differenziert Substitutionstheorien, doch hält er dafür, dass im Hebr „Israel nicht als Konkurrent ins Blickfeld [gerät], sondern als biblisches Ur- und Vorbild“ (198), denke doch der Hebr nicht polemisch-antithetisch (203), sondern „biblisch-antitypisch“ (ebd.). Erfreulich ist auch die Tendenz, solche exegetischen Feststellungen mit aktuellen Fragestellungen zum christlich-jüdischen Dialog zu verbinden (170–173; 191–193).

Die zentrale Stellung der Christologie wird auch in „Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefes“ (215–238) aufgezeigt. Die wenigen Aufforderungen zu konkretem Verhalten korrespondieren mit dem eigentlichen gruppenethischen Anliegen des Schreibens: Grundlegend ist die christologisch motivierte (durch das Kreuz und vom Kreuz her zur Doxa) Transformation der

Werthierarchie innerhalb der Gemeinde. Die christologische Grundlegung der Ethik im Hebr ist somit nichts weniger als die Kreation eines „ethischen Sinnkosmos“ (237).

Dem Rez. fiel auf, dass B. in der Deutung der Kulttypologie im Hebr eine der sonstigen Arbeit fremde Unschärfe zeigt, wenn er z. B. vom „Versöhnungsoffer“ (83) oder von der „Sühnopfer-Christozentrik“ (132f) spricht. Vor dem Hintergrund einer von B. ausgewogen positionierten Verortung des Herrenmahls im Hebr (59–61), in der er eine Verknüpfung von Bundestheologie und einer von der typologischen Deutung des Versöhnungstages (Lev 16, bes. in Hebr 9f) geprägten Kulttheologie ausmacht, wäre eine Explikation der letzteren wünschenswert gewesen.

Ansätze dazu zeigen sich in einem der drei allgemeiner gehaltenen letzten Aufsätze des Bd.es: „Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung“ (239–262), wo der Autor der Frage des Verhältnisses des frühen Christentums zum Kult nachgeht. Wie oft – und dem Untersuchungsgegenstand zweifellos angemessen – gelangt B. auch hier zu einem ausgewogenen, „Sowohl als auch“, zur Konstatierung einer „spannungsreiche[n] Einheit von Affinität und Distanz, Abstoßung und Annäherung“.

Die Aufsatzsammlung schließt mit einem wissenschaftshistorischen, dabei recht persönlich gehaltenen Aufsatz über Otto Kuss als Ausleger des Hebr („Zermürbung und Zuversicht. Otto Kuss als Ausleger des Hebräerbriefs“, 263–286) sowie einem gleichermaßen als Ausblick wie Zusammenfassung gehaltenen Text mit dem Titel „Aufbruch ins Evangelium. Unruhe als urchristliches Existential“ (287–300), der mit einer Umkehrung des Augustinus-Wortes folgendermaßen beginnt: „Auf Dich hin hast Du uns geschaffen, doch ruhig bleibt unser Herz, bis es Unruhe findet in Dir.“ (287) B. zeichnet hier eine eindruckliche Geschichte eines Existentials christlicher Glaubensreflexion, vom historischen Jesus (Unruhe als Seinsform), über die Briefe der Apostel (Unruhe als Sendung), Apg (Unruhe als Heil) und Offb (Unruhe als Hoffnung), in der abschließend der Hebr als, ein Diktum Käsemanns aufnehmend, „Summe dieser ‚Theologie der Unruhe‘“ steht.

Den 13 Aufsätzen folgen englischsprachige Abstracts, ein Verzeichnis der Ersterscheinungsorte sowie umfangreiche Stellen-, Autoren- und Sachregister.

Die Aufsätze sind durchweg in einem nachgerade beneidenswerten Stil verfasst, der durch präzise und konzise Terminologie und durchdachte Systematik besticht. Die Mischung aus großem Wurf und exegetischer Akribie macht die Aufsatzsammlung zu einer außerordentlich inspirierenden und erfrischenden Lektüre zu fast allen Auslegungsfeldern des Hebräerbriefs.

Münster

Sebastian Fuhrmann

Kirchengeschichte

Räsänen, Heikki: The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians. – Minneapolis: Fortress Press 2010. (XXIV) 480 S., pb. \$ 39,00 ISBN: 078-0-8006-6266-0

Der Vf., ein langjähriger Neutestamentler, versucht in diesem Werk ein methodologisch innovatives Bild der religiösen Überzeugungen der frühen Christen zu zeichnen. In bewusstem Abstand von den konfessionell gesteuerten Abhandlungen über die ntl. Theologie, die auf der Suche nach einem normativen Wesen des Christentums sind, will der Vf. nur das beschreiben, was die frühen Christen tatsächlich gedacht haben, ohne zwischen orthodoxen und häretischen Positionen zu unterscheiden. In der Einführung (1–6) werden Ziel, erkenntnistheoretische Voraussetzungen und Methodologie knapp erklärt und begründet (für eine ausführlichere Darstellung sei der Interessent auf die früheren Essays des Vf.s verwiesen: *Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme*, London u. a. 2000, und im Deutschen: *Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative*, Stuttgart 2000). Das Ziel ist also eine objektive Beschreibung der frühchristlichen religiösen Überzeugungen in ihrer Entstehung und Entwicklung, ohne apologetische oder harmonisierende Absichten, nach dem Modell der religionswissenschaftlichen Arbeitsansätze. Damit sollte das Ergebnis auch für Nichtchristen annehmbar sein. Erkenntnistheoretisch bedeutet das, dass die vielfältigen religiösen Erfahrungen und die darüber entstehenden mythischen oder systematischen Überlegungen nur als rein menschliche Produkte analysiert werden dürfen. Die Frage nach der Wahrheit ihrer Inhalte steht jenseits der wissenschaftlichen Möglichkeiten und soll vermieden werden. Methodologisch heißt es, dass der traditionelle Unterschied zwischen „orthodoxen“ und „häretischen“ Quellen ausfällt. Die Basis der Untersuchung bilden vielmehr die gesamten frühchristlichen Quellen und nicht nur die kanonischen. Der Vf. beschränkt sich auf die ersten zwei Jahrhunderte, obwohl er gerne, wenn auch nur um Diskussionen zu fördern, auf die späteren Entwicklungen eingeht.

Diese Methodologie ist sehr positiv zu bewerten. Obwohl die Frage nach der Wahrheit in Sachen Religion legitim und letztendlich unum-

gänglich ist, gewährleistet die diesbezügliche *εποχή* im Rahmen religionshistorischer Forschungen sowohl eine größere Freiheit von ideologisch verursachten Vorurteilen als auch eine Weltanschauungen überschreitende Gültigkeit der Ergebnisse. Mir scheint aber, dass es dem Vf. nicht immer gelingt, seine eigene Methode konsequent einzusetzen, wie es später anhand von Beispielen gezeigt wird.

Das Werk ist in zwei Hauptteile gegliedert. Im ersten Teil (Kap. 1–3) werden allgemeine historische Informationen geliefert, die für eine historische Einordnung des Christentums im Hinblick auf Leser ohne große Vorkenntnisse hilfreich sein können. Das erste Kap. (19–40) enthält eine Darstellung der Geschichte des Judentums von den Zeiten des Zweiten Tempels bis zum 2. Jh. nach Christus. Im zweiten Kap. (41–55) finden wir eine sehr knappe Schilderung der griechisch-römischen Religion, eine Auflistung der wichtigsten Philosophen und Philosophenschulen und eine Einführung in den Gnostizismus. Im dritten Kap. („Events, Persons, Sources“, 56–76) werden die wichtigsten Ereignisse der Geschichte des frühen Christentums von den Anfängen bis zum 2. Jh. dargestellt. In diesem Kontext werden auch die literarischen Quellen eingeführt und chronologisch eingeordnet. Landkarten, Zeittafeln und zahlreiche Bilder bereichern die Darstellung.

Aus der chronologischen Darstellung der literarischen Quellen ergibt sich, dass der Vf. die Ergebnisse der Forschung über die Q-Quelle (die von den Forschern postulierte und rekonstruierte gemeinsame Quelle von Lukas und Matthäus) sehr optimistisch bewertet: Sie wird also als unabhängiges und in sich geschlossenes Dokument verwendet (63). Mit ähnlichem Optimismus bewertet der Vf. die Fähigkeit der Forschung, in den Texten von Nag-Hammadi (4. Jh. n. Chr.) älteres Material zu erkennen. Obwohl die Frage nach der Q-Quelle und nach dem historischen Wert der Nag-Hammadi Texte für die Rekonstruktion der christlichen Weltanschauung des ersten und zweiten Jh.s alles andere als unumstritten ist, beeinträchtigen die persönlichen Meinungen des Vf.s diesbezüglich die Bedeutung seiner Darstellung nicht, und zwar dank der thematischen Einordnung der Materialien und dank der großzügigen Zitate, die dem Leser die Möglichkeit gewährleisten, ggf. anders über das Material zu urteilen.

Im zweiten Teil des Werkes wird versucht, die Gedankenwelt der frühen Christen zu beschreiben. Wie schon angedeutet, organisiert der Vf. die Abhandlung nicht nach Autoren oder Werken, sondern nach Themenfeldern. Jedes Thema wird nach einem ähnlichen Schema behandelt: Nach einer kurzen Einführung, die die Verwurzelung der Problematik im AT und eventuell in der hellenistischen Kultur zeigt, werden die kanonischen Schriften des NT, die Apokryphen aller Art, die Apostolischen Väter und weitere frühchristliche und zeitgenössische Texte gründlich befragt. Die zahlreichen Ergebnisse sind systematisch organisiert. Die Chronologie wird nach Kräften berücksichtigt, aber manchmal sind divergierende Vorstellungen gleichzeitig bezeugt, sodass die thematische Einordnung sich als besser geeignet erweist. Viele Zitate belegen die Darstellung: Es entsteht der Eindruck, als könnte man eine Reise durch die Zeit der vielen Stimmen der ersten Christen antreten. Jedes Kap. wird mit einem Epilog beschlossen, dem eine doppelte Funktion zukommt. Zum einen will der Vf. die Auswirkungen der behandelten Aspekte auf die spätere Geschichte skizzieren. Zum anderen sollten die teilweise recht provokativen Äußerungen Anregung zur Diskussion bieten. Leider entsprechen diese manchmal langen Epiloge, in denen zentrale Punkte der späteren christlichen Lehren angegangen werden, dem wissenschaftlichen Niveau der anderen Teile nicht und sind manchmal sogar irreführend. Dazu möchte ich später noch Stellung nehmen.

Im 4. Kap. (79–113) wird die kollektive Eschatologie behandelt: was am Ende der Welt zu erwarten sein wird. Jesu Verkündigung des Reiches Gottes, in jüdischen Erwartungen verwurzelt, sowie die Erwartung seiner baldigen Wiederkunft geben Anlass zu unterschiedlichen und nicht leicht harmonisierbaren Vorstellungen: von einem Reich Gottes auf Erden (Millenarismus) bis zu einer spiritualisierten Variante (Gottes Reich im Himmel). Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, dass das Gute eines Tages siegen wird. Im 5. Kap. (114–133) wird die Frage nach der individuellen Eschatologie behandelt: was nach dem Tod passiert. Im Spannungsfeld zwischen der Idee einer Unsterblichkeit der Seele und der einer Auferstehung der materiellen Körper bleibt die gemeinsame Hoffnung nach einem wie auch immer gedachten Überleben des Einzelnen. Im 6. Kap. (134–153) wird die Entwicklung des Sündenbegriffes bis zur Entstehung einer Ursündenlehre untersucht. Diese Lehre hängt mit der Rolle, die Jesus Christus in der Erlösung zugeschrieben wird, eng zusammen (Kap. 7, 154–191): Die Notwendigkeit, Sünde zu vermeiden und Buße zu tun, wird mit dem Glauben an Jesus Christus verbunden und mündet in das ungelöste Problem des genauen Verhältnisses zwischen Gottes Gnade und menschlicher Verantwortung. Im 8. Kap. (192–227) behandelt der Vf. die Christologie *strictu sensu*, also die Frage nach der göttlichen oder menschlichen Identität Jesu Christi. Jesus Christus hat einen außerordentlichen Eindruck auf seine Jünger gemacht. In den Berichten über sein Leben, seine Lehren und Taten sowie in den Überlegungen zu seiner Geburt und seiner Präexistenz schwanken die Quellen von Anfang an zwischen sehr unterschiedlichen Positionen: Von denen, die in Jesus eher oder nur den gerechten Menschen sehen, bis zu denen, die Jesus mit Gott gleichstellen. Der Vf. hält die doch verbreitete Überzeugung, Jesus sei gleichzeitig wahrer Gott und wahrer Mensch, für eine logische Unmöglichkeit und *per se* widersprüchlich. Im 9. Kap. (228–246) werden die vielen Äußerungen über den Geist mitsamt außerordentlichen Phänomenen analysiert. Im 10. Kap. (247–282) beleuchtet der Vf. das Verhältnis des frühen Christentums zum Judentum, dessen Stelle in Gottes Heilsplan die Christen nun für sich beanspruchten, und im 11. Kap. (283–300) das Verhältnis zur heidnischen Umwelt. Im 12. Kap. (301–314) wird die Entstehung der christlichen Orthodoxie, des Kanons und

des kirchlichen Amtes, einhergehend mit wachsender Intoleranz gegenüber Frauen und mit ihrer Unterdrückung, knapp dargestellt. Ein Fazit (315–318) fasst die Ergebnisse der Kap. 4–12 zusammen.

Im zweiten Hauptteil des Werkes weicht der Vf. von seiner wissenschaftlichen Methodologie gelegentlich ab. Die Darstellung der ntl. und älteren Texte entspricht der vom Vf. gewählten Methode und erweist sich als hilfreiche und stimulierende Lektüre nicht nur für Studienanfänger, sondern auch für Prediger und Dogmenhistoriker. Gegen aktualisierende Tendenzen, die aus ideologischen Gründen versuchen, die Grundschriften des Christentums umzuinterpretieren, wird in diesen Teilen der Abhandlung die philologische Nähe zu den Quellen angestrebt: so etwa der Hinweis auf die aus heutiger Sicht unangenehmen Seiten Jesu (z. B. seine Härte, 120); oder die logischen Unstimmigkeiten innerhalb der Schriften desselben Autors (z. B. Paulus' Aussagen über das Leben nach dem Tod, 128, oder über Jesu Gestalt, 215; oder die Lehre des Lukas über das Verhältnis Jesu zum Vater, 211); oder die überall durchdringende Synergie zwischen Gnade und menschlicher Anstrengung (181), die spätere dogmatische Entwicklungen nicht so beizubehalten vermochten. Die persönliche Sympathie des Vf.s gilt aber den heterodoxen Autoren: gegen die Aussage des Irenäus hebt er die ethische Ernsthaftigkeit der Gnostiker hervor (108; 186; 223); er verteidigt Markion gegen den Verdacht des Antisemitismus (281); für die Verwendung der griechischen Philosophie werden Basilides, Valentinus, Herakleon und Bardaisan gelobt (298); aus dem gleichen Grund werden aber die Apologeten, Justinus und Origenes eher kritisiert (299).

Der Umgang mit den späteren Quellen, besonders mit denen aus der „orthodoxen“ Tradition, unterliegt anderen Kriterien. Freilich will der Vf. die Wirkungsgeschichte der behandelten Themenfelder nur skizzieren, um deren Relevanz deutlicher zu machen (6 und 253, Anm. 51). Er verlässt sich aber zu einseitig auf die Perspektiven von im theologischen Kampf sehr engagierten Theologen wie John Knox oder die Autoren von *The Myth of God Incarnate* (225–227), die nur eine der möglichen Interpretationen der Dogmenentwicklung darstellen. Ausgerechnet ihre Neuauslegungen der antiken christlichen Lehren sind nicht daran interessiert, sie rein historisch zu beschreiben, sondern – innerhalb eigener religionsphilosophischer und theologischer Überzeugungen – zu beurteilen und weiterzuentwickeln (für eine genauere Darstellung dieser wichtigen Problematik sei mir erlaubt, auf das entsprechende Kap. in meiner in Kürze erscheinenden Arbeit über die Rezeption der Kirchenväter in der heutigen Theologie der Religionen zu verweisen). Räsänen's persönliche Zuneigung zur pluralistischen Denkrichtung und die Tatsache, dass die Forschung über diese späteren Themen nicht systematisch ausgewertet wird (fremdsprachige Veröffentlichungen fehlen komplett: *italica, gallica, hispanica sunt: non leguntur!*), erklären vielleicht sein Unbehagen gegenüber der orthodoxen Tradition und ihren Vertretern. Die Absichten eines Augustinus (152–153), eines Irenäus (301–314) und sogar der Märtyrer (283–283; 291; 299) werden einseitig dargestellt, die Komplexität der gesellschaftlichen und kulturellen Lage nicht ausreichend geschildert, und die Tätigkeit der orthodoxen Kirchenväter stets in negatives Licht gestellt. Besonders problematisch ist die Behandlung der Christologie. Nachdem der Vf. festgestellt hat, dass das Paradoxon der Zweinaturenlehre im Kern schon in einigen der ältesten christlichen Schriften enthalten ist, widmet er sich einer inhaltlichen und systematischen Kritik der Trinitäts- und der Inkarnationslehre mit dem Ziel, anhand heutiger philosophischer Vorstellungen die Absurdität dieser Dogmen zu beweisen (213–227). Dazu kommt die Tatsache, dass wichtige theologische Begriffe nicht konsequent verwendet werden (die „Zwei Naturen“ auf S. 222 und auf S. 225 bedeuten nicht das gleiche; auf die unterschiedlichen anthropologischen Vorstellungen, die den Begriff „Doketismus“ unterschiedlich bestimmen, wird nicht hingewiesen), sodass die Darstellung oft zweideutig und irreführend wirkt.

Als Anregung zur Debatte beendet der Vf. jedes Kap. des zweiten Hauptteils mit provokativen Aussagen, die der *mainstream christianity* gegenüber oft diskreditierend klingen (191; 300) und die volkstümliche, südländische Religiosität unfair darstellen (246).

Diese notwendigen Anmerkungen zur Behandlung der späteren christlichen Traditionen betreffen nur einen kleinen Teil des Werkes und sollten am Interesse der anderen Teile nicht zweifeln lassen. Sie zeigen vielmehr, wie schwierig es ist, in der Beschreibung religiöser Überzeugungen nicht der Neigung zu einer normativen Weltanschauung zu erliegen, auch wenn diese sich als Negation des Normativen verkleidet.

Erfurt

René Roux

Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, hg. v. Christian Lange / Karl Pinggéra. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 178 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-534-22052-6

Mit diesem Bd. legen der katholische Theologe Christian Lange von der „Arbeitsstelle für Kunde des christlichen Orients und ostkirchliche Ökumene“ der Univ. Bamberg und der evangelische Kirchenhistoriker Karl Pinggéra von der Univ. Marburg einen leicht lesbaren und gut verständlichen Überblick über die altorientalischen Kirchen vor. Sie möchten mit ihrem Buch dazu beitragen, „ein einseitig auf Europa fixiertes Bild des Christentums zu überwinden“ (IX). Neben den Kirchen der orientalisch-orthodoxen Kirchenfamilie (Kopten, Syrer, Armenier, Äthiopier, Eritreer und Malankaren) geht das Buch auch auf die Apostolische Kirche des Ostens ein, die mit den zuvor genannten nicht in Kirchengemeinschaft steht, weil sie nur die Beschlüsse der ersten beiden Ökumenischen Konzile rezipiert hat (vorpheisinische Orthodoxie).

Im ersten Kap. schlägt Christian Lange einen weiten Bogen von den christologischen Auseinandersetzungen im 4./5. Jh. bis zum „Leben im Haus des Islam“ vom 7.–20. Jh. In der „dogmengeschichtlichen Orientierung“ gelingt es ihm, die christologischen Debatten, die schließlich zur Trennung der im vorliegenden Bd. beschriebenen Kirchen von der byzantinischen Reichskirche führten, knapp und präzise zusammenzufassen. Die eingefügten Grafiken entsprechen nicht immer der Qualität des Textes, insofern sie – zwar notwendigerweise, aber manchmal doch zu sehr – den Sachverhalt vereinfachen. Die Darstellung des Lebens der orientalischen Christen im islamischen Umfeld fällt mit vier Seiten deutlich zu kurz aus und vermag die vielfältigen – meist konfliktbeladenen, z. T. aber auch fruchtbringenden – Beziehungen nur anzudeuten.

Das wird allerdings dadurch ausgeglichen, dass Karl Pinggéra in den gesamten aus seiner Feder stammenden Einzeldarstellungen der Kirchen im zweiten Kap. des Buches jeweils auch auf die christlich-islamischen Beziehungen eingeht und dabei verdeutlicht, dass die orientalischen Christen keineswegs von Anfang an unterdrückt wurden, sondern zum Teil hohe Wertschätzung seitens der muslimischen Machthaber erfuhren. Am ausführlichsten widmet sich P. der Apostolischen Kirche des Ostens (21–40), die früher oft als „nestorianisch“ bezeichnet wurde. Aufgrund neuerer dogmengeschichtlicher Forschungen sollte dieser Sprachgebrauch „heute endgültig der Vergangenheit angehören“ (21). P. bietet einen gelungenen Überblick über die Geschichte dieser Kirche, die durch ihre Missionstätigkeit entlang der Seidenstraße „zur ersten ‚Weltkirche‘ der Christentumsgeschichte“ (29) wurde, auch wenn sie heute nur noch einige hunderttausend Gläubige umfasst. Relativ knapp gehalten (41–50), bietet die Darstellung des aus dem Reich von Aksum hervorgegangenen Christentums dennoch alle wesentlichen Informationen über die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche und die von dieser erst seit 1994 unabhängige Eritreisch-Orthodoxe Kirche. Die Darstellung der Armenisch-Apostolischen Kirche (51–62) konzentriert sich auf die – oft in parallelen Strängen verlaufende – historische Entwicklung dieser Kirche, die P. mit dem Satz „Die Kirche folgte dem Volk“ (56) auf den Punkt bringt. Im Kap. über die Koptisch-Orthodoxe Kirche (63–76) gelingt es P., die Höhen und Tiefen des Lebens der koptischen Christen anschaulich zu beschreiben. Bei der Darstellung der „Kirchen der syrisch-orthodoxen Tradition“ (77–88), zu denen neben dem Syrisch-Orthodoxen Patriarchat von Antiochien auch die Malankarische Orthodoxe Kirche in Indien zählt, fällt die Darstellung prägender Theologen der syrischen Tradition positiv auf. Die Aussage P.s, dass „die Herausforderung der Zukunft (darin) besteht, die eigene [...] Ausprägung des Christlichen in einer westlich-säkularen Umwelt jenseits von Selbstabschottung oder Assimilation zu bewahren“ (86), dürfte für alle altorientalischen Kirchen gelten, die heute nicht mehr nur im Orient, sondern auf dem ganzen Globus beheimatet sind.

Das dritte Kap. des Buches ist den ökumenischen Beziehungen der altorientalischen Kirchen gewidmet. Der Salzburger Kirchenhistoriker Dietmar W. Winkler bietet darin einen ausgezeichneten Überblick über die vielfältigen zwischenkirchlichen Kontakte, angefangen von den römischen Unionsbestrebungen im Mittelalter und der frühen Neuzeit bis hin zu den zahlreichen ökumenischen Dialogen in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s (89–122). Dabei geht W. kurz auf die Kontakte der orientalisch-orthodoxen Kirchen mit Lutheranern, Reformierten und Anglikanern ein und beschreibt detaillierter die Gespräche mit der byzantinischen Orthodoxie, bevor er ausführlich auf den Dialog mit der röm.-kath. Kirche eingeht. Dabei wird die Bedeutung der sog. „Wiener Christologischen Formel“ für die Verständigung im Bereich der Christologie deutlich, die wesentlich dazu beitrug, dass „im Vergleich zu den 1500 Jahren der getrennt verlaufenden Geschichte [...] innerhalb kürzester Zeit ökumenische Meilensteine gesetzt“ wurden (121). Sehr hilfreich sind in diesem Kap. die „Kästchen“ mit zentralen ökumenischen Texten und Überblicken über die einzelnen Dialoge. Kritisch anzumerken bleibt, dass der Abschnitt über die ökumenischen Beziehungen mit der Assyrischen Kirche sehr undifferenziert mit der Aussage „Bis heute wird die Apostolische (Assyrische) Kirche des Ostens als häretisch [...] angesehen“ beginnt, auch wenn die weitere Darstellung verdeutlicht, dass diese Wertung heute zumindest aus katholischer Sicht nicht mehr aufrechterhalten wird.

Im vierten Kap. beschreibt der Grazer Liturgiewissenschaftler Erich Renhart Liturgie und Spiritualität der altorientalischen Kirchen (123–158). Seine Darstellung der verschiedenen liturgischen Traditionen ist v. a. auf die eucharistischen Gottesdienste fokussiert, während die Stundenliturgie und „andere sakramentliche Feiern“ nur kurz thematisiert werden. Die Darstellung der Spirituali-

tät beschränkt sich weitgehend auf das Mönchtum und die Klöster, während andere Erscheinungsformen der Frömmigkeit wie das Pilgerwesen, der Reliquienkult oder die Ikonenkunst „in diesem Überblick ausgespart werden“ mussten (157), was der Rez. ausdrücklich bedauert. Abgerundet wird das Werk durch ein hilfreiches Glossar und ein gut gegliedertes Literaturverzeichnis, das das Auffinden weiterführender Literatur erleichtert.

Insgesamt bietet das Buch eine gelungene Einführung in „Glaube und Geschichte“ der altorientalischen Kirchen, die manche „blinde Flecken“ in der Konfessionskunde aufzuhellen vermag.

Paderborn

Johannes Oeldemann

Volkmar, Christoph: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525. – Tübingen: Mohr-Siebeck 2008. (XIV) 701 S. (Spätmittelalter und Reformation, 41), geb. € 119,00 ISBN: 3–16–149409–3

Die unter der Leitung von Enno Bünz, sicherlich einem der besten Kenner der spätmittelalterlichen kirchlichen Territorialgeschichte, in Leipzig verfasste Diss. setzt Maßstäbe für die Erforschung des landesherrlichen Kirchenregiments am Vorabend der Reformation und des Verhältnisses beider Größen zueinander. Sie hat sich als Gegenstand den wohl wichtigsten frühen herzoglichen Gegenspieler Luthers, Georg den Bärtigen (1471–1539), Herzog im Albertinischen Sachsen, gewählt. In einem ersten Teil analysiert sie dessen vorreformatorische Kirchenpolitik im Kontext des entstehenden Territorialstaates, in einem zweiten Teil interpretiert sie seine frühe antilutherische Politik in ihrer ersten Phase (bis 1525) vor diesem Hintergrund und kann so zahlreiche, noch immer vertretene Fehlurteile in der Beschreibung der deutschen Reformationsgeschichte sowie der sächsischen Landesgeschichte definitiv korrigieren.

Bereits in der Diskussion der Forschung zu Beginn der Studie wird deutlich, dass sich der Vf. zu Recht gegen Ansätze wendet, die die spätmittelalterliche Reformtradition in ihrer Bedeutung für Reformation und tridentinisch-päpstliche Reform unterschätzen; ebenso gegen Wertungen, die Georgs Kampf gegen Luther als von Beginn an aussichtslos und anachronistisch bewerten. Der erste Teil analysiert das vorreformatorische Kirchenregiment Herzog G.s. Zu Recht betont der Vf., dass als Rechtstitel für dasselbe nicht allein auf die stets eher Wunschpostulat gebliebenen Normen des kanonischen Rechts geschaut werden darf, sondern das weltliche Recht (v. a. Gewohnheitsrecht) herangezogen werden muss. So kann man nicht auf die an sich unzureichenden kanonischen Rechtstitel wie Patronat, Vogtei oder päpstliche Privilegien alleine rekurrieren; vielmehr war das gesamte Mittelalter hindurch das Eigenkirchenrecht die bestimmende kirchliche Organisationsform, die nun eben im Sinne der Konzentration, also Extensivierung und Intensivierung von Herrschaft im Spätmittelalter, von den Landesherrn systematischer genutzt wurde, ohne doch etwas völlig Neues zu sein (61–65, auch 294, 425). Entscheidende Schaltzentrale auch der Kirchenpolitik wurde der Hofrat, in dem adelige und auch gelehrte Funktionsträger dominierten; die Exekutive war auf den Auf- und Ausbau der Ämter mit ihren Amtsleuten gestützt. G. konnte so auf eine längere spätmittelalterliche Tradition der Kirchenreform der Wettiner zurückgreifen, wobei v. a. die Landesordnung Wilhelms III. von 1446, auf die er sich freilich selektiv stützte, für ihn ein wichtiger Bezugspunkt war. Da G. ursprünglich für eine geistliche Laufbahn vorgesehen war, konnte er später auf eine recht umfassende theologische Bildung zurückgreifen, wobei er sich auch als weltlicher Regent noch weiter mit theologischen und kirchlichen Fragen beschäftigte. Persönlich war er von einer verinnerlichten, humanistisch geläuterten Frömmigkeit geprägt, die mit Ablass, Wallfahrt, Reliquienkult u. ä. in der eigenen Praxis wenig anfangen konnte, auch wenn er diese für seine Kirchenpolitik nutzte und sich streng der kirchlichen Ordnung verpflichtet wusste. So stand er mit Erasmus von Rotterdam in Briefkontakt und ließ dessen *Enchiridion* drucken; mit Hieronymus Emser und später Johannes Cochläus bestimmten zwei humanistisch geprägte Reformtheologen G.s Kirchenpolitik maßgebend mit.

Systematisch untersucht V. in der Folge nun die einzelnen Ebenen der landesherrlichen Kirchenpolitik, so die weitverzweigte und umfängliche sächsisch-albertinische Rom- und Kurienpolitik, die zu Beginn des 16. Jh.s an ihre Grenzen stieß, als G. umfassende Reform- und Gerichtsrechte von der Kurie nicht gewährt wurden (1503 und 1523). Auch am fünften Laterankonzil hatte G. frühzeitiges und intensives Interesse gezeigt und auch nach 1517 strebte er eine umfassende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern mittels eines Konzils an. Als weitere Ebene der Kirchenpolitik nimmt V. Kaiser und Reich in den Blick. Hier ist auffallend, dass G. diese zwar als Berufungsinstanz gegen Luther außerhalb seines Territoriums zu gebrauchen suchte, im eigenen Land aber lieber weitgehend unabhängig und kraft eigener Autorität agierte. In der Bistumspolitik zielte er im Sinne der Dynastie v. a. auf Magdeburg. Im eigenen Territorium hatte er es mit den Bischöfen von Meißen und Merseburg zu tun, kleinere Gebiete unterstanden aber auch sechs weiteren Diözesen. Ohne Erfolg waren die Versuche Johanns VI. von Meißen 1502, die Selbstständigkeit seines Hochstiftes wieder zu restituieren; die Mediatisierung Meißen und Merseburgs hatte zur Folge, dass beide Bischofsitze für die Wettiner zur Versorgung nachgeborener Söhne nicht mehr attraktiv waren. Dennoch arbeitete man mit den beiden Bischöfen eng und meistens partnerschaftlich zusammen: G. wünschte durchaus eine aktive bischöfliche Politik und Reformtätigkeit, während die Bischöfe den

Arm des starken Landesherrn durchaus nutzen wollten und mussten; verdrängen wollten sie G. dabei nicht, wohl aber kontrollieren. Der Wettiner betrachtete v. a. den Meißener Domberg mitsamt der Bischofskirche als Teil seines Schlosses und sakralen Mittelpunkt seiner Herrschaft. Eine Konfliktlinie zwischen Landesherrn und Bischof machte besonders die geistliche Gerichtsbarkeit aus, die G. einschränken und kontrollieren wollte; dies war eine beinahe notwendige Folge der weltlichen Herrschaftsverdichtung. Der Herzog plädierte für eine klare Scheidung beider Ebenen. Ein wichtiger Bereich des Kirchenregiments war die Aufsicht und Herrschaft über die Klöster, über die die Wettiner, selbst da, wo sie nicht Vögte oder Stifter waren, eine Schutz- und Schirmherrschaft sowie deren Reform beanspruchten. Auch bzgl. des Niederklerus stützten sich die landesherrlichen Ansprüche eher auf eine auf dem Lehnrecht beruhende allgemeine Landesherrschaft als speziell auf das Patronat, scheinen landesherrliche Patronatsparreien in Sachsen doch in der Minderzahl (evtl. ca. 10%) gewesen zu sein (328–331 u. ö.). Hauptziel aller landesherrlichen Reformpolitik war die Versorgung der Untertanen mit den Heilsgnaden der Kirche, dazu das Vermeiden von Ärgernis an der Lebensweise des Klerus (300, 326). Neben Rechtstiteln spielten zur Legitimation dieses Engagements auch Suppliken der Untertanen eine bedeutsame Rolle. Weisen die genannten Elemente auf typische Strukturen des spätmittelalterlichen landesherrlichen Kirchenregiments, die im albertinischen Sachsen freilich besonders intensiv genutzt wurden, so macht V. in G.s gezielt auf die Laien ausgerichteten Kirchenpolitik und Frömmigkeitsförderung eine nicht selbstverständliche Eigenart in der Reformkonzeption des Herrschers aus, die tendenziell auf Verinnerlichung und Läuterung und nicht auf veräußerlichte Laienfrömmigkeit setzte, sich aber an die kirchlichen Normen hielt und die Lebensführung der Untertanen reinigen und disziplinieren wollte. Ein Höhepunkt kann im Aufbau der sakralen Infrastruktur in der neu gegründeten Bergstadt Annaberg mit der Annenkirche als Zentrum gesehen werden. Ebenfalls kennzeichnend ist das intensive Interesse des Wettiners am Buchdruck und an den Möglichkeiten zur Herstellung und Beeinflussung einer sich nun neu konstituierenden Öffentlichkeit gerade im Sinne einer kirchlich reformierten Frömmigkeitsliteratur und landesherrlichen Selbstdarstellung; hier arbeitete er u. a. mit dem christlich-humanistischen Hofkaplan Hieronymus Emser schon vor der Auseinandersetzung mit Luther intensiv zusammen.

Machen diese Analysen des gewohnheitsrechtlich gestützten, primär situativen, aber durch die sich intensivierende landesherrliche Rechtspraxis geprägten Kirchenregiments den Hauptteil der Studie aus, so zeigt V. in einem knappen zweiten Teil, wie diese vorreformatorische Praxis G.s direkt in dessen Politik gegen Luther überging. Bedauern wird man an diesen stringenten Darlegungen lediglich die aus forschungspragmatischen Gründen durchaus verständliche Beschränkung bis zum Jahr 1525. Zwar hatte G. an jenen Teilen von Luthers Ablassthesen, die in sein eigenes Kirchenreformkonzept passten, zunächst durchaus Gefallen gefunden. Doch schon bei der Leipziger Disputation machte er dem Wittenberger Theologen Vorhaltungen, nicht die Fußspuren des Jan Hus zu beschreiben. Als er wenig später Luthers Abendmahlssermon (Laienkelch!) in Händen hielt, war für den Wettiner klar, dass hier eine Form der hussitischen Häresie wieder auflebte; seither ging er entschiedenst antilutherisch vor und die Gleichsetzung von Luthertum und Hussitismus bestimmte seinen gesamten späteren Kampf. Da G. bereits Erfahrungen gegen die Hussiten gesammelt hatte, nutzte er seit Ende 1519 das einmal erprobte Instrumentar und intensivierte es nunmehr gegen Luther. Auf Reichsebene musste er freilich nicht nur erleben, wie viele Ständeskollegen ein solches Vorgehen nicht mittragen, sondern wie es auch von der römischen Kurie und deren Gesandten abgelehnt wurde, die kaum zwischen Reformforderungen des Albertiners und Luthers unterschieden und daher G. mit Misstrauen gegenüberstanden. Die Gründe für die Erfolge Luthers sah der Albertiner im Unmut der Laien über die Missstände im Klerus, dazu aber auch in der Verführbarkeit von Klerus und Laien, das Joch von Moral, Normen und Gelüben abzuschütteln. So verlegte er sich in seiner Abwehr bewusst auf die Innenpolitik, wo er statt auf Reformation auf Reform von Klerus und Laien, also auf die Intensivierung seiner bisherigen Politik setzte, um der Reformation das Wasser abzugraben. Seit 1521 hatten für die Amtsleute im albertinischen Sachsen drei Kriterien als Kennzeichen des Luthertums zu gelten: a) der Laienkelch, b) entlaufene Mönche ohne Ordens-tracht; c) konkubinarische Priester. Zentrum der Botschaft Luthers war für G. eine Zügellosigkeit, die sich aus dessen Rechtfertigungslehre mit ihrer Ablehnung der guten Werke ergab. Durch entschiedene restriktive Politik gelang es ihm trotz der Nachbarschaft, das Luthertum im eigenen Land einzudämmen und weitgehend zurückzudrängen, gerade auch aus der Universitäts-, Messe- und Druckerstadt Leipzig. Neben diesem negativ-restriktiven Standbein (Überwachung, Zensur, Landesverweis etc.) setzte er aber eben auch ein positiv-reformierendes Wirken (in Kooperation mit den Bischöfen) und eine umfassende katechetische und propagandistische Offensive in Gang. Das albertinische Sachsen wurde zum altgläubigen Gegenpol gegen die Flugschriften der lutherischen Bewegung, trotz des Ungleichgewichts der Kommunikationssituation. G. protegierte und förderte altgläubige Kontroverstheologie (Emser, Cochläus, Witzel, Sylvius u. a.), Predigten, Flugschriften, Frömmigkeitsliteratur und auch Hieronymus Emsers gegen Luther gerichtete Übersetzung des NT für die Laien. So gelang es ihm, lutherisches Gedankengut in seinem Land wenigstens soweit einzudämmen, dass das Kirchenwesen stabilisiert wurde; die endgültige Wende erhoffte er sich von einem Konzil mit einer allgemeinkirchlichen Reform an Haupt und Gliedern.

Kennzeichnend für das Kirchenregiment G.s war es somit, dass der Fürst früh ein ungewöhnliches persönliches Interesse daran zeigte und die Kirchenreform, des Klerus wie der Laien, ein wichtiges Ziel

seiner Politik darstellte. Die Zielsetzung seiner Reform war an den kirchlichen Normen orientiert, seine Mittel und Strategien waren hingegen durchaus modern, da sie das Instrumentarium des modernen Territorialstaates dafür einsetzten. Entscheidend für sein sehr frühes Engagement gegen Luther waren G.s „hussitische Kategorien“, mit denen er diesen interpretierte. Seine antilutherische Politik ergibt sich somit stringent aus seiner vorreformatorischen Reformtradition, und zwar a) in ihren unterdrückend-negativen, b) in ihren propagandistischen und darlegenden und c) in ihren reformerisch-positiven Anteilen. Durch die sorgfältige, immer kenntnisreiche und analytisch tiefgehende Studie dürfen folgende Thesen als bekräftigt oder gar bewiesen gelten: 1.) Das landesherrliche Kirchenregiment ist primär nicht Produkt der Reformation, sondern bereits Ergebnis spätmittelalterlicher Formierungsprozesse. 2.) In Sachsen konnte gerade die albertinische Politik G.s gegen Luther auf eine profilierte Kirchenreformpolitik zurückgreifen, während Friedrich der Weise im ernestinischen Landesteil die Reformation indirekt durch Nichthandeln förderte. 3.) Gerade wenn man das ähnlich gelagerte bayerische Beispiel zum Vergleich heranzieht, sieht man, dass G.s Kampf nicht einfach aussichtslos und reaktionär war, sondern die Situation im Jahr 1525 als ergebnisoffen bewertet werden muss; der Tod seiner Söhne war nicht vorhersehbar. Darüber hinaus wird man ausgehend von den Beobachtungen V.s noch einmal neu und vertieft die Frage stellen müssen, was denn historisch besehen als Kriterien des Lutherischen in dieser frühen Phase zu gelten hatte. Wie unterschied sich die Wahrnehmung der pro- von den antilutherischen und von den neutralen Fürsten? Ein zu essentialistisch-teleologischer und dogmatischer Begriff scheint eine zutreffende Sicht auf die frühe Reformationsgeschichte zu behindern.

Regensburg

Klaus Unterburger

Albert, Marcel: **Der Katholische Akademikerverband 1913–1938/39.** – Köln: Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek 2010. 124 S. (Libelli Rhenani, 35), pb. € 12,00 ISBN: 978–3–939160–25–0

Der Gerlever Benediktiner Marcel Albert legt eine Geschichte des Katholischen Akademikerverbandes (KAV) vor und füllt damit eine Forschungslücke. Die Studie geht v. a. auf Sekundärliteratur und auf eine Auswertung der Verbandszeitschrift *Der katholische Gedanke* (heute *Renovatio*) zurück. Das umfangreiche Kap. über „Die Dritte Soziologische Sondertagung 1933“ (79–99), auf der sich nicht wenige Teilnehmer für den Nationalsozialismus aussprachen, ist weitgehend A.s Diss. *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus*¹ entnommen. Die vorgelegte Studie trägt in 18 Kap.n den Forschungsstand zusammen und stellt somit eine gute Einführung in die Geschichte des 1913 gegründeten und 1939 aufgelösten Verbandes dar.

Kritisch anzumerken sind nach Ansicht des Rez. drei Dinge.

1. Marcel Albert legt eigentlich nicht so sehr, wie es der Titel nahelegt, eine Geschichte des Verbandes vor, sondern eher die Geschichte der *Verbandsleitung*, der von ihr organisierten Tagungen und ihrer Differenzen mit der Görres-Gesellschaft (71–75). Die Ortsgruppen werden zwar in einer Anmerkung detailliert aufgezählt (50, Anm. 263), ihre Tätigkeit wird aber allenfalls am Rande gestreift. Deshalb bleibt auch die Frage im Raum stehen, welchen Einfluss der Verband wirklich erreichte. Guido Müllers Schätzung, die Hälfte aller katholischen Akademiker seien Mitglieder des Verbandes gewesen, was angesichts seiner knapp 14.000 Mitglieder im Zenit der Verbandsgeschichte im Jahr 1930 (56, Anm. 304) eher fraglich ist, wird in einer Anm. lediglich der Beobachtung Friedrich Muckermanns gegenübergestellt, der in Saarbrücken nur eine verschwindende Minderheit der katholischen Akademiker im Verband organisiert sah (ebd., Anm. 306). Für eine Verbandsgeschichte sind hier weitere, auf lokalen Quellen basierende Forschungen notwendig.

2. A. trägt akribisch eine Fülle an Details zusammen, die er aber nicht in genügendem Maße auswertet. Ein Beispiel: Unter der Überschrift „Zusammenarbeit mit anderen Orden“ (33–35) referiert A. über drei Seiten Ordensleute, die auf verschiedenen Tagungen des KAV vorgetragen haben. Mit diesen Angaben lässt sich wenig anfangen. Zur Beurteilung des Engagements der Ordensleute fehlen neben näheren Hinweisen auf den Inhalt der Vorträge v. a. ordens-

interne Beurteilungen des Engagements einzelner Patres. Ob man daher wirklich von einer „Zusammenarbeit“ mit Orden sprechen kann, ist fraglich.

3. Der Autor setzt sich mit der von ihm eingesehenen Literatur kaum kritisch auseinander. Dies gilt neben dem BBKL-Artikel Schabers zum Vereinsgründer Franz Xaver Münch v. a. für die in mancher Hinsicht fragwürdige Arbeit von Dagmar Pöpping: *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne (1900–1945)*.²

Die Lektüre der Studie lässt m. E. v. a. ein Forschungsdesiderat erkennen: eine wissenschaftliche Biographie des langjährigen Generalsekretärs Prälat Franz Xaver Münch. Als dieser im Januar 1937 beim erzbischöflichen Generalvikariat um die Entlassung aus dem Amt bat, begründete er dies u. a. mit der amtlichen Erklärung seiner „politischen Unzuverlässigkeit“, die „ohne jeden Zweifel der Berichterstattung und der Initiative aus Kreisen des Akademikerverbandes selbst ihre Entstehung, wenn nicht ihre Formulierung verdankt“ (100). Diese Vermutung Münchs lässt seine Enttäuschung nicht nur über das nahende Ende des Verbandes, den er selbst 1913 maßgeblich ins Leben gerufen hatte, sondern auch über Differenzen innerhalb des Verbandes (vgl. 64) erkennen. Die Auflösung des Verbandes überlebte er nur um ein Jahr und starb 1940.

Der Nachlass Münchs liegt im Historischen Archiv des Erzbistums Köln. Der Leiter des Archivs, Wolfgang Schmitz, hat bereits 2008 ein kurzes Lebensbild Münchs verfasst³, das neben Archivbeständen auf den bereits erwähnten BBKL-Artikel und auf die Erinnerungen der Verbandssekretärin Anna Clementine Braun zurückgeht.⁴ Das Bild des Generalsekretärs und der ihn prägenden Beziehungen bleibt auch hier noch unklar.

Münch und der spätere Abt Ildefons Herwegen sollen sich in den Seminaren des Bonner Kirchenhistorikers Schrörs kennengelernt haben. Schaber beschreibt das so: „Schrörs, der Eigenwillig-Formvollendete, hatte sie in Tiefe und Glanz des kirchlichen Lebens der Vergangenheit eingeführt. Kunst und Recht kamen dazu und untermalten und verfestigten den geheimnisvollen Bau. Einer hat wohl dem andern etwas von seinem innersten Sehnen und Hoffen mitgeteilt. Herwegen dem Jüngeren etwas von Liturgie und Klassik, die ihn umwelterten, und Münch dem verehrten Freund etwas von seiner sprudelnden Kunstbegeisterung und Schönheitsliebe. Wie hätten nicht auch sie, nach den Kämpfen und Niederlagen der letzten Erneuerungswelle in der Kirche, Ausschau halten müssen nach dem Notwendigen! Eternelle recommenceuse!“ (BBKL XVI, 1109) Das könnte sicher noch präzisiert werden. Münchs ästhetischer Zugang zu Kirche und Theologie wäre aus Schriften und Vorträgen näher zu eruieren. Für seine Beziehung zu Schrörs kann Münchs Promotion näheren Aufschluss geben. Münch schrieb als Verbandssekretär 1918 bei dem inzwischen emeritierten Schrörs eine Arbeit über die Lebensgeschichte des Theologen Thaddäus Anton Dereser⁵, in der die Bonner Jahre Deresers und die heftigen Querelen zwischen Bonner und Kölner Fakultät einen weiten Raum einnehmen. Die offenkundigen Bezüge zur Rolle Schrörs an der Bonner Fakultät lohnten eine nähere Untersuchung.

Weitere Fragen bleiben: Welche Rolle spielte in Düsseldorf der Kreis um die Studienräte Hermann Platz (1880–1945, ab 1924 Honorarprofessor) und Theodor Abele (1879–1965) wirklich für Münch? Schließlich distanzieren sich beide später vom KAV. Wie stand es um den Kontakt zum Kölner Studienrat und späteren Münsteraner Professor Peter Wust (72)? A. stellt ihre unterschiedlichen Vorstellungen hinsichtlich des KAV vor (39). Und ein Letztes: Obwohl Münch sich im Unterschied zu Herwegen und dem zweiten Generalsekretär des KAV, Franz Xaver Landmesser (1890–1940), deutlicher vom Nationalsozialismus distanzierte, schreibt A.: „Unbeschadet von allen Veränderungen blieb die Freundschaft zwischen Münch, Landmesser und Abt Herwegen.“ Hier gälte es nach Ansicht des Rez. genauer hinzuschauen.

Die durch ein Namensregister gut erschlossene Studie A.s ist für die Erforschung der Verbandsgeschichte verdienstvoll und bietet zahlreiche Anregungen für weitere Untersuchungen.

Münster

Norbert Köster

² Berlin 2002.

³ *Renovatio* 64 (2008), 40–50.

⁴ Braun, Anna Clementine: *Erinnerungen an Franz Xaver Münch*, Regensburg 1948.

⁵ Ein Auszug erschien in Bonn 1929 unter dem Titel: „Der äussere Lebensgang des Aufklärungstheologen Thaddäus Anton Dereser“.

¹ Paderborn 2004.

Theologiegeschichte

Koch, Dietrich-Alex: Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 378 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 65), geb. € 99,00 ISBN: 978-3-535-54001-5

Diese Aufsatzsammlung enthält 17 Aufsätze des 2008 emeritierten Münsteraner Neutestamentlers Dietrich-Alex Koch aus den Jahren 1986–2006. Sie wurden von Friedrich Wilhelm Horn zum 65. Geburtstag K.s herausgegeben. Ihr gemeinsamer Schwerpunkt ist das hellenistische Christentum, genauer sein Schriftverständnis, sein Gemeindeverständnis und seine Geschichte. In der Einleitung (5–8) beschreibt H. knapp den Begriff „hellenistisches Christentum“ und dessen Bedeutung in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ferner zeichnet er die Aufsätze dieses Bd.es sowie das weitere wissenschaftliche Wirken K.s gekonnt in diesen Kontext ein. Für jeden der drei Teile, in denen die Aufsätze erscheinen, bietet H. in der Einleitung eine knappe Einführung, die die Beiträge K.s verorten und ihre Bedeutung aufzeigen.

Teil eins gilt dem *Schriftverständnis*: „[...] bezeugt durch das Gesetz und die Propheten: Zur Funktion der Schrift bei Paulus“ (13–24); „Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament“ (25–41); „Die Überlieferung und Verwendung der Septuaginta im ersten nachchristlichen Jahrhundert: Aspekte der neueren Septuagintaforschung und deren Bedeutung für die ntl. Exegese“ (42–70); „Abraham und Mose im Streit der Meinungen: Beobachtungen und Hypothesen zur Debatte zwischen Paulus und seinen Gegnern in 2 Kor 11,22–23 und 3,7–18“ (71–89) und „Auslegung von Psalm 1 bei Justin und im Barnabasbrief“ (90–108).

Teil zwei untersucht die *Ekklesiologie* des hellenistischen Christentums. Die Gemeinde „musste in einem Umfeld, das in geringem Maße von jüdischen Synagogengemeinden, überwiegend aber von einer kulturell, religiös und sozial typisch hellenistisch geprägten Gesellschaft bestimmt war, ihre Identität finden“ (7). Die folgenden Studien beleuchten, wie diese Aufgabe konkret bewältigt wurde: „Zwölferkreis und Gottesvolk: Überlegungen zur Frühgeschichte neutestamentlicher Ekklesiologie“ (111–25); „The origin, function and disappearance of the ‘Twelve’: continuity from Jesus to the post-Easter community?“ (126–44); „Seid unanständig für Juden und für Griechen und für die Gemeinde Gottes“ (1 Kor 10,32): Christliche Identität im *μάκελλον* in Korinth und bei Privateinladungen“ (145–64); „Alles, was *ἐν μακέλλω* verkauft wird, eßt [...] Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10,25“ (165–96) und „Die Einmaligkeit des Anfangs und die Fortdauer der Institution: Neutestamentliche Beobachtungen zum Problem der Gemeindeleitung“ (197–210).

Im *dritten Teil* geht es um Beiträge zur *Geschichte* hellenistischen Christentums: „Crossing the border: The ‘Hellenists’ and their way to the Gentiles“ (213–31); „Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht: Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion von Act 8,5–25“ (232–49); „Proselyten und Gottesfürchtige als Hörer der Reden von Apostelgeschichte 2,14–39 und 13,16–41“ (250–71); „The God-fearers between facts and fiction: two *theosebeis*-inscriptions from Aphrodisias and their bearing for the New Testament“ (272–98); „Barnabas, Paulus und die Adressaten des Galaterbriefs“ (299–317); „Kollektenbericht, Wir-Bericht und Itinerar: Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem“ (318–39) und „Die Christen als neue Randgruppe in Makedonien und Achaia im 1. Jh. n. Chr.“ (340–68). Verschiedene Register schließen den Bd. ab (369–78). Das Buch beinhaltet über 40 Schwarzweiß-Abbildungen, die teilweise detailliert besprochen werden.

Dem Hg. und dem Verlag ist zu danken, dass diese Aufsätze K.s, die teilweise den Gang der Forschung mitbestimmen haben, nun in einem Sammelbd. zur Verfügung stehen. Ob man die von K. bearbeiteten Themen in Zukunft weiterhin unter dem Stichwort „hellenistisches Christentum“ verhandeln wird, wird der Verlauf der Forschung zeigen. Wird man angesichts des heute stärker zu veranschlagenden jüdenchristlichen Einflusses auch außerhalb Palästinas (neben dem Diasporajudentum auch die erste Generation urchristlicher Missionare) und des hellenistischen Einflusses in Palästina selbst an dieser Bestimmung festhalten? H. weist zu Recht darauf hin, dass dabei auch die literarische und historische Einschätzung der Apostelgeschichte eine wichtige Rolle spielt („Einer zu direkten historischen Quellenauswertung muss eine strenge Methodik entgegenstehen, die dem Werk literaturgeschichtlich gerecht wird.“, 8).

Bergneustadt

Christoph Stenschke

Karmann, Thomas R.: Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360–364 n. Chr. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. (IX) 541 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 68), pb. € 86,00 ISBN: 978-3-631-56284-0

Meletius von Antiochien war eine zentrale Figur der trinitätstheologischen Debatten in der Mitte des 4. Jhs.: In der Forschung wurde nicht

ohne Grund immer wieder vermutet, dass durch ihn oder in seinem Umkreis die Weichen zu einer nizänischen Orthodoxie gestellt wurden, die durch die Unterscheidung von *usia* und *hypostasis* eine plausible Terminologie für den trinitarischen Gottesbegriff vorschlug. Wenig ist von M. überliefert: Die Bewerbungspredigt zu Prov 8,22, die er in Gegenwart des Kaisers Constantius II. gehalten hat, wird durch Epiphanius von Salamis präsentiert (haer. 73,29–33). Das an den Kaiser Jovian gerichtete Synodalschreiben, das den Übergang zum Nicaenum signalisiert, wird von den Kirchenhistorikern Sokrates (h. e. 3,25,10–18) und Sozomenus (h. e. 6,4,7–10) zitiert. Weiteren Aufschluss über die theologische Position des M. gibt c. 5 des *Tomus ad Antiochenos* des Athanasius von Alexandrien. Gewürdigt wurde M., der während des Konzils von Konstantinopel 381 verstarb, durch Gregor von Nyssa (*Oratio funebris in Meletium episcopum*, GNO 9, 441–457) und Johannes Chrysostomus (*De sancto Meletio Antiocheno*, PG 50, 515–520). Die Spärlichkeit der Überlieferung dürfte ein Grund dafür sein, dass M. bislang noch keine Monographie gewidmet wurde: Dass dies ein Mangel ist, belegt eindrucksvoll diese von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg im Wintersemester 2006/7 angenommene Diss. Thomas Karmann bereitet in ihr das M. betreffende Material mit großer Liebe zum Detail auf, mit umfassender Kenntnis und sicherem, begründetem Urteil im Hinblick auf die relevanten Quellen (deren Übersetzungen er in zwei Anhängen präsentiert: 470–502) und die Sekundärliteratur.

K. klärt die dunklen Stellen der Karriere des M. – soweit dies überhaupt möglich ist: Ende 360 wurde M. – mit Unterstützung des Acacius von Cäsarea – Bischof von Antiochien, nur um nach kaum drei Monaten sein Amt wieder zu verlieren. Dogmatische Gründe dürften dafür eher nicht ausschlaggebend gewesen sein. K. analysiert die einzige erhaltene Predigt und bestimmt deren Position als in der Tradition der eusebianischen Mittelpartei stehend und konform mit der vom Kaiser durchgesetzten homöischen Orthodoxie. Der auf theologische Integration bedachte Standpunkt des M. schließt für K. aber schon zu diesem Zeitpunkt eine gewisse Offenheit gegenüber homöusianischen und vielleicht sogar nizänischen Positionen nicht aus (121–134.464). Ein besonderer Höhepunkt der Monographie ist die Behandlung der alexandrinischen Synode von 362 und die umsichtige Analyse des damit verbundenen *Tomus ad Antiochenos* des Athanasius (168–305). K. wertet für die Synode besonders die *Epistula ad Rufinianum* des Athanasius aus, welche die Bedingungen für die Wiederaufnahme reuiger homöischer Kleriker festlegt: Diese müssen eindeutig Eudoxius (von Konstantinopel) und Euzoius (von Antiochien) als die Protagonisten der arianischen Häresie verdammen sowie ihre Treue zur Synode von Nizäa versichern, die jeder anderen Synode vorzuziehen sei (178f). Die von Martin Tetz aufgestellte These, in der *Epistula catholica* des (Ps?) Athanasius sei das verlorene Rundschreiben der Synode zu erblicken, lehnt K. – wie vor ihm z. B. auch schon Alberto Camplani – ab (182–184). Für K. erlaubt das 5. Kap. des *Tomus ad Antiochenos* indirekte Rückschlüsse auf die Positionierung des M. im Jahr 362: Diese stelle sich als der noch nicht ganz ausgereifte Versuch dar, eine eusebianische Betonung der hypostatischen Eigenexistenz der drei trinitarischen Personen mit einer Öffnung zum Nicänum zu verbinden (283–305.465–466). Nach dem Tode Julians, unter Kaiser Jovian, findet im Herbst 363 eine Synode statt, die M. in enger theologischer Gemeinschaft mit Acacius von Cäsarea und dessen homöischen Anhängern zeigt: Nunmehr wurde das nizänische *homöousios* akzeptiert, man grenzte sich aber – wie es schon der Vorgänger des Acacius, Eusebius, auf der Synode von Nizäa getan hatte – gegen eine mögliche materialistische Auslegung des *usia*-Begriffes ab. K. resümiert: „Mit dem Schreiben von 363 wird eine Gruppe orientalischer Bischöfe sichtbar, die der Mittelpartei, näher hin dem homöischen Lager entstammte und sich nun dem Credo von 325 zuwandte. Dieser neuen Gruppierung sollte die Zukunft gehören [...]“ (468). K. versteht mit H. C. Brennecke die Öffnung zum Nicänum hin als eine Reaktion auf die Theologie von Aetius und Eunomius. Meinerseits würde ich ebenso den Wunsch nach Einigung mit dem Westen betonen – M. und Acacius bleiben dem ursprünglichen homöischen Einigungsprojekt unter den gewandelten Bedingungen der Zeit nach dem Tode des Constantius II. treu. Warum trotz eines grundsätzlichen Willens zur Einigung die Einigung unter den östlichen Nizänern letztlich so schwierig war, bleibt teilweise ein Rätsel. Die Kirchengemeinschaft zwischen Athanasius und M. kam jedenfalls nicht zustande, obwohl auf Initiative des alexandrinischen Bischofs 363/364 Gespräche zu diesem Zwecke geführt wurden. K., der die Schwierigkeiten hier eher auf Seiten des Meletius als des Athanasius vermutet, analysiert umfassend die spärlichen Quellennotizen: Als Gründe vermutet er weiter bestehende Vorbehalte gegenüber Athanasius im östlichen Episkopat sowie dessen Verbindung mit dem antiochenischen Rivalen des M., Paulinus (412–419).

Eine terminologische Anmerkung sei zum Schluss der Besprechung dieser rundum verdienstvollen Monographie gestattet: K. folgt einem Trend der Forschung, wenn er eine Unterscheidung von ‚Neunizänismus‘ (charakterisiert durch die Formel *mia usia – treis hypostaseis*) von einem ‚Altnizänismus‘ (charakterisiert durch die synonyme Verwendung der Begriffe *usia* und *hypostasis*) versucht. Diesem Schema zufolge ist Meletius dann möglicherweise der erste ‚Neunizäner‘. Die so vorgenommene Unterscheidung ist nicht unpro-

blematisch: Eine konsolidierte und konsensfähige ‚alt-nizänische‘ Deutung gab es ja nicht und auch der im Gegenzug profilierte ‚Neunizänismus‘ bot bekanntlich ein Spektrum von terminologischen Möglichkeiten. Das Nizänum (und damit verbunden die Konzeption einer expliziten theologischen Orthodoxie) war ein auf Drängen Konstantins erfolgter kühner Wurf – die Reichskirche brauchte geraume Zeit, um den damit inaugurierten Orthodoxiediskurs zu entwickeln und zu stabilisieren. Schließlich bedeutet auch die Konzentration auf das Problem der Unterscheidung von *usia* und *hypostasis* eine gewisse Engführung. Ebenso wichtig ist die ausdrückliche Feststellung der Gleichrangigkeit der drei Personen der Trinität: Im Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 wird betont, dass der Hl. Geist mit dem Vater und dem Sohn mitangebetet und mitverherrlicht wird, und das Synodalschreiben der Konstantinopolitanen Synode von 382 betont die gleiche Würde der drei trinitarischen Personen. Damit wurde eine (sollte man nicht eigentlich sagen: ‚alt-nizänische‘?) Position wie diejenige des Eusebius von Cäsarea (die, nota bene, von einigen Homöern im Acacius- bzw. Meletiuskreis geteilt worden sein dürfte), der das Nicänum unterschrieb und dennoch weiterhin von einer subordinatianischen Trinität ausging, unmöglich.

Heidelberg

Winrich Löhr

Suchla, Beate Regina: Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 320 S., geb. € 35,00 ISBN: 978-3-451-29949-0

Dieses Buch verfolgt das Ziel, den christlichen Autor, der als Dionysius Areopagita bekannt ist, „einem breiteren Leserkreis vorzustellen, ohne dabei den Spezialisten zu vergessen“ (11).

Suchlas Werk umfasst fünf Teile. Der erste Teil geht der Frage nach, wer Dionysius Areopagita war und in welchem kulturellen und geistigen Kontext er gelebt hat. Wichtig ist die Beobachtung der Autorin, dass es sich bei der vermeintlichen Autorschaft des *Corpus Dionysiacum* nicht um eine Fälschung handelt, sondern um ein literarisches Mittel. Dionysius Areopagita, hinter dem sich der Autor der dionysischen Schriften verbirgt, ist ein impliziter Autor bzw. eine literarische Figur (18). Damit verbindet sich die programmatische Intention des immer noch nicht zu identifizierenden realen Autors, eine Brücke zwischen neuplatonischer Philosophie und griechischer Theologie zu schlagen: „Der Autor konzipierte ein *platonisches Denkmodell einer christlichen Welt*, in dem er einige Positionen des (Neu-)Platonismus an und in christliche Inhalte adaptierte und transformierte.“ (24) Der zweite Teil gibt einen Überblick über den Umfang des Werkes, seine Redaktionen und Übersetzungen sowie seine Rezeption im MA in Ost und West. Während man im Osten bis in die spätbyzantinische Zeit hinein auf die dionysischen Schriften zurückgriff, profilierte sich Paris im Westen vom 9. bis zum 13. Jh. als „Zentrum und Ausgangspunkt der westlichen Dionysius-Areopagita-Rezeption“ (86). Anachronistisch ist S.s Rede von einer Pariser Universität schon im 9. Jh. (85f). Der dritte Teil bietet eine Zusammenfassung des dionysischen Denksystems, welche die Ontologie (Seinslehre), die Gnoseologie (Erkenntnistheorie), die Dialektik, v.a. die Rede von Gott, und die Ethik thematisiert. S. formuliert zunächst die Hauptfrage, die der Autor der Areopagitica zu beantworten versucht, nämlich „wie die absolute Transzendenz Gottes auf der einen Seite und seine Selbstmitteilung auf der anderen zusammen zu denken sind“ (87). Sie zeigt gut nachvollziehbar, wie der Verfasser der dionysischen Schriften durch sein Begriffspaar „Einung – Scheidung“ einen Hauptaspekt der neuplatonischen Philosophie im Sinne des christlichen Gottesbildes neu interpretiert (91f). Dass die Autorin in diesem Teil fast nirgendwo auf die Rolle der Person Jesu Christi im dionysischen Denken eingeht, scheint die Annahme zu bestätigen, dass sie sich der in der Forschung mehrfach vertretenen Position anschließt, durch das Sich-Einlassen auf den Neuplatonismus trete die Christologie beim Areopagiten in den Hintergrund. Als klärungsbedürftig in S.s Darstellung erscheint mir die Frage, in welchem Sinne der zweifache gnoseologische Weg, der aus philosophischer Erkenntnis und *unio mystica* besteht, beim Areopagiten an die Begriffe „Einung“ und „Scheidung“ gebunden ist (107). Im vierten Teil ihres Buches verfolgt S. die Wirkungsgeschichte der dionysischen Schriften mit einem deutlichen Fokus auf das westliche MA weiter. Hier fehlt leider jeglicher Hinweis auf die Rolle des dionysischen Schrifttums etwa in der russischen Religionsphilosophie oder in moderner orthodoxer Theologie (vgl. dazu Gavriljuk, Paul: The Reception of Dionysius in Twentieth-Century Eastern Orthodoxy. *Modern Theology* 24, 2008, 707–723). Der fünfte Teil, der aus zahlreichen Anhängen besteht, rundet S.s Buch ab. Erwähnenswert sind die Übersetzungen des Prologs Johannes' von Skythopolis zu den Areopagitica und des Begleitschreibens des Anastasius Bibliothecarius an Karl den Kahlen sowie die informativen Register über die Leser und Kommentatoren von Dionysius Areopagita im griechischen Osten und im lateinischen Westen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass S.s Buch in vielerlei Hinsicht eine fundierte Einführung in die Entstehung, die denkerische Welt und die Rezeption des *Corpus Dionysiacum* bietet. Doch die dem Leser an vielen Stellen begegnende hochspezialisierte Sprache sowie andere Schwierigkeiten, wie etwa das Ausbleiben einer Erklä-

rung der Konzepte vom realen und impliziten Autor, werfen die Frage auf, inwiefern S.s Buch einen „breiteren Leserkreis“ zu erreichen vermag.

Münster

Assaad Elias Kattan

Isidorus Episcopus Hispalensis. Expositio in Vetus Testamentum: Genesis. hg. v. Michael M. Gorman / Martine Dulaey. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. (XLIII) 126 S. (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 38), kt € 65,00 ISBN: 978-3-451-21976-4

Die Mehrzahl der gerade für die karolingische Exegese wichtigen theologischen Schriften Isidors von Sevilla liegt bisher noch nicht in neuen Editionen vor, weshalb nach wie vor meistens auf die Patrologia Latina zurückgegriffen werden muss. Sehr zu begrüßen ist daher der nunmehr vorliegende erste Bd. der Ausgabe seines exegetischen Hauptwerks, das bisher – dem Sprachgebrauch eines frühneuzeitlichen Drucks folgend – meist als *Quaestiones in Vetus Testamentum* bezeichnet wurde, von den Hg. aufgrund der handschriftlichen Überlieferung aber als *Expositio* bezeichnet wird. Anders als frühere Hg. greifen die Editoren auf fünf frühmittelalterliche Handschriften zurück, die als Grundlage für die Textrekonstruktion dienen.

Die Bedeutung des isidorianischen Genesiskommentars für die Geschichte der mittelalterlichen Bibelauslegung besteht darin, dass er in der Zeit vor der Mitte des 9. Jh.s von nahezu jedem Kommentator genutzt wurde, der sich für Deutungen nach dem geistlichen, genauer gesagt typologischen Schriftsinn interessierte: „One might say that it served as an antidote to Augustine's *De Genesi ad litteram*.“ (XIX) Bezeichnenderweise bildet diese isidorianische Schrift dann auch den ersten Bestandteil der exegetischen Sammlung Theodulfs von Orléans, die in der Handschrift Paris lat. 15679 erhalten ist. Während Hrabanus Maurus die Genesisauslegung I.s wie seine karolingischen Vorgänger noch benutzte, war sie dem Angelsachsen Beda offenbar unbekannt (XXI).

I. stützte sich bei der Zusammenstellung der Auslegungstraditionen in erster Linie auf exegetische Schriften Augustins, darunter auch auf eine heute verlorene Predigt, die ansonsten nur noch in einem Brief Hadrians I. an Karl den Großen bezeugt ist. Weitere patristische Quellen sind – neben den wichtigen lateinischen Autoren der Spätantike (Ambrosius, Hieronymus, Rufin, Gregor d. Gr.) – Gregor von Elvira (für einen in Spanien schreibenden Autor keine Überraschung, doch bezeichnenderweise ohne ausdrückliche Namensnennung) sowie Cyprian, Paulinus von Nola, Caesarius von Arles, Victorinus von Pettau und – als einziger griechischer Autor – Origenes (vermutlich durch Vermittlung Victorins).

Ähnlich wie in anderen exegetischen Werken, etwa in seinem Traktat *De fide catholica contra Iudaeos*, hängt I. sehr stark von seinen Vorlagen ab. Eine Ausnahme bildet im vorliegenden Text allein das erste Kap., das weitgehend vom Autor selbst verfasst scheint und überdies als einziges über Einleitung und Schluss verfügt. In den anderen Kap.n (mit der möglichen Ausnahme von Teilen des Kap.s 11, über Melchisedek) ist der eigenständige Beitrag des Autors inhaltlich nur an wenigen vereinzelten Stellen auszumachen (vgl. XXXIX).

I. selbst bezeichnet seine Auslegungsmethode als *sensus allegoricus*, worunter er vornehmlich die Herausarbeitung typologischer Bezüge zwischen AT und NT versteht. Plausibel ist die Vermutung, dass die in den ambrosianischen Traktaten über das Paradies, Noah, Abraham, Isaak und Jakob vorherrschende tropologische Interpretation I. von einer weiteren moralischen Ausdeutung des Bibeltextes abgehalten hat (XLI). Exegetisch steht er daher vornehmlich in der Tradition der frühen lateinischen Exegese des 3. Jh.s, wie sie in den Werken Hippolyts und bei Victorinus von Pettau greifbar ist. Ausdrücklich zuzustimmen ist der These hinsichtlich des von I. angesprochenen Adressatenkreises: Da es sich im westgotischen Spanien in intellektueller Hinsicht keineswegs um eine primär klerikal geprägte Gesellschaft handelte, dürften neben Klerikern auch gebildete Laien zum Adressatenkreis gezählt haben (XLIII).

Auf eine englische *Introduction* von Michael M. Gorman folgt eine detaillierte Erörterung der Quellen I.s von Martine Dulaey in französischer Sprache.

Die Lektüre der zwei unterschiedlichen einführenden Analysen ist für den Leser durchaus bereichernd, doch hätte die Zitation der Sekundärliteratur in den Anmerkungen vereinheitlicht werden sollen, um einen geschlossenen Gesamteindruck herzustellen. So wird der Ergänzungsbd. 23 des Jahrbuches für Antike und Christentum in Anm. 21 des englischen Teils anders bezeichnet als sechs Seiten später in Anm. 3 des französischen. Störend wirken gelegentliche Wiederholungen im Text der Einleitung (Informationen von S. XXII werden schon drei Absätze später auf S. XXIII wie ein vermeintlich neues Faktum wiederholt). Unerklärlich ist, warum zahlreiche in den Anmerkungen zitierte Werke der Sekundärliteratur ohne Nennung des Autorennamens auskommen müssen (vgl. XIX–XXIV).

Die Textedition ist vorbildlich; sie wird von drei kritischen Apparaten (Bibelstellen, patristische Quellen, handschriftliche Überlieferung) begleitet und zusätzlich durch einen Index biblicus sowie einen

Index fontium erschlossen, die auf die durchgezählten Zeilen der vorausgehenden Edition verweisen. Der Nutzen des Bd.es für die Forschung dürfte vornehmlich in der mustergültigen Präsentation des edierten Quellenmaterials liegen; die Kommentare reflektieren und bestätigen den derzeitigen Forschungsstand, ohne diesen wesentlich zu modifizieren. Solches ist jedoch nicht von einer Textedition zu erwarten, sondern von den daran in Zukunft anschließenden Einzelstudien, die fortan auf einer durch zuverlässige Grundlagenforschung erschlossenen Basis aufbauen können.

Köln

Wolfram Drews

Sawilla, Jan Marco: Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch. – Tübingen: Max Niemeyer 2009. (IX) 911 S. (Frühe Neuzeit, 131), ln € 194,95 ISBN: 978-3-484-36631-2

Mit seiner in Hamburg eingereichten Diss. schreibt Jan Marco Sawilla gegen die sich stark haltende These von der Säkularisierung der Geschichtsschreibung an. Er wendet sich auch vehement gegen die zumindest in der deutschen Forschung verbreitete Vorstellung vom 17. Jh. als quasi historiographiärer Zeit. Den Grund für diese fälschlicherweise verbreitete These sieht der Vf. darin, dass die meisten Geschichtswerke in lateinischer Sprache verfasst wurden. Er selbst widmet seine Untersuchung eben diesen historiographischen Texten, indem er sich intensiv mit einem der zentralen Werke des Antiquarianismus auseinandersetzt, der von dem Jesuiten Jean Bolland (1596–1665) begründeten Edition der *Acta Sanctorum*. Anhand vielfältiger Beispiele stellt S. die „Arten der Organisation, Präsentation und Diskussion“ (67) dar, deren sich die nach dem ersten Bearbeiter als Bollandisten bezeichneten Hg. der *Acta Sanctorum* bedienten, um zuverlässige Aussagen über ihr methodisches Vorgehen zu machen. Seine Arbeit verortet er dabei im „Spannungsfeld von Historiographie-, Hagiographie- und Wissenschaftsgeschichte“ und bietet dem Leser damit weit mehr als nur das angekündigte „Stück jesuitischer Gelehrsamkeit“ (11).

Die ersten Bd.e gab Jean Bolland 1643 heraus. Es handelt sich dabei nicht um eine Ausnahmeerscheinung des Jh.s, sondern vielmehr um eine Form der Sammlung und Organisation von Wissen, die durchaus üblich war und sich nahtlos in eine lange Reihe ähnlicher Großprojekte zeitgenössischer Gelehrter einreicht. Anders als ihre Zeitgenossen hatten die Bollandisten aber den Anspruch auf absolute Vollständigkeit und auch wenn sie diesem Anspruch nicht in allen Punkten gerecht werden konnten, so gelang ihnen dennoch, ihr Editionsprojekt durch Kompilation und Inkorporation zur größten zeitgenössischen hagiographischen Enzyklopädie zu machen.

Bolland selbst hatte die *Acta Sanctorum* bereits als Werk mit universalem, memorialem und konservatorischem Anspruch konzipiert. Zentrales Anliegen, das sich in seiner *Praefatio* der Januarbd.e artikuliert, war es, „den geschichtlichen Heiligenviten einen Ort im gelehrten Erinnerungsgefüge des Katholizismus zu verschaffen“ (758). Mit der Arbeit an der Edition sollte gegen das Vergessen und gegen den Verfall angekämpft und das gesamte Schrifttum, das zu einer als heilig geltenden Person gefunden worden war, aufbereitet und präsentiert werden.

Doch obwohl Heiligenkult und Hagiographie zu den Kontinuen der Geschichte des Katholizismus gehörten, sahen nicht alle Zeitgenossen das Zusammenhängen und die Veröffentlichung des gesamten auffindbaren Materials als Vorteil für die katholische Kirche. So monierten katholische Kritiker v.a. die von den Bollandisten gewählte Editionsweise. Den Text als Denkmal, als Monument einstufend, widersetzten sich die Bollandisten auch der oft noch immer üblichen sprachlichen, stilistischen, aber auch inhaltlichen Bearbeitung und zogen es vor, ihn wie vorgefunden zu veröffentlichen. Es wurde befürchtet, dass die methodische Herangehensweise der Bollandisten v.a. protestantischen Gelehrten weiteren Anlass geben würde, ihre Heiligenkritik zu vertiefen und dies mit den oft in schlechtem Latein verfassten und fragwürdige bis naive Passagen enthaltenden – nun jedem zugänglichen – mittelalterlichen Viten zu belegen.

Es war aber nicht nur die gewählte Editionsweise, die die Position der Herausgeber innerhalb der katholischen Welt schwächte, weitere Punkte kamen schnell hinzu: Seit der Durchsetzung des päpstlichen Kanonisationsreservats lag es zunehmend im Ermessen Roms, wer als heilig galt, und von daher mussten die Herausgeber der *Acta Sanctorum* auf juristische Verfahren Rücksicht nehmen und die Aufnahme offiziell nicht kanonisierter Heiliger weitläufig erklären und begründen.

Die *Acta Sanctorum* können von daher kaum als zentrales Anliegen der Kirche bezeichnet werden. Dafür spricht auch der Umstand, dass die gesamte herausgeberische Tätigkeit in den Händen von anfangs (Beginn der Bearbeitung 1635) einer und nach 1660 zweier Personen lag.

Es wäre nicht zutreffend, das Editionsprojekt als Bollwerk der katholischen Gegenreformation zu sehen. Die Zustimmung der Gelehrtenrepublik – ob katholisch

oder protestantisch spielt dabei keine Rolle – und die Auseinandersetzungen, die die Bollandisten innerhalb des Katholizismus zu überwinden hatten, sprechen stark dagegen.

S. bettet die Untersuchung der *Acta Sanctorum*, ihrer Entstehung und Veröffentlichungsgeschichte in eine fundierte Überprüfung der Netzwerke ein, innerhalb derer sich die Hg. bewegten. Er richtet seinen Blick dabei auf die eher als politisch und juristisch einzustufenden Auseinandersetzungen mit Mitgliedern anderer Orden (als Beispiel sei hier der Streit mit den Karmeliten genannt, der vor der Spanischen Inquisition und vor der Kurie ausgetragen wurde), aber auch auf die gelehrte Interaktion mit den Bearbeitern anderer Großprojekte wie z. B. mit den Löwener Franziskanern, die die *Acta Sanctorum Hiberniae* herausgaben.

Der Vf. reagiert mit seinem wissenschaftlichen Zugriff auf die von Helmut Zedelmaier und Martin Mulrow geforderte Intensivierung des historiographischen Blickes auf die Praktiken der Gelehrsamkeit und setzt sich nachdrücklich mit den Rahmenbedingungen und den verschiedenen Entwürfen „gelehrten Tuns“ (42) auseinander. Es ist schließlich die Untersuchung der gelehrten Netzwerke, derer sich die Bollandisten bedienten, um den Austausch mit anderen Gelehrten zu sichern, die es dem Vf. ermöglicht, sichere Aussagen über das Eigenbild der Bollandisten zu machen. In diesem Zusammenhang überprüft er ferner die medialen Mittel, dieses Bild in der Gelehrtenrepublik zu kommunizieren und für die Nachwelt zu konservieren.

S. legt hier eine detailreiche, auf breiter Quellen- und Literaturbasis aufbauende und äußerst treffsicher formulierte Untersuchung vor, die – wenn auch nicht immer verständlich durchgeführt – die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der facettenreichen Geschichtsschreibung des 17. Jh.s deutlich vorantreiben wird.

Münster

Andreea Badea

Zimmerling, Peter: Ein Leben für die Kirche. Zinzendorf als Praktischer Theologe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 226 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-525-57009-8

Peter Zimmerling, Prof. für Praktische Theologie an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig, stellt Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, den Begründer der Herrnhuter Brüdergemeine und eine der Führungsgestalten des Pietismus, anlässlich seines 250. Todestages umfassend als Praktischen Theologen vor: als Homiletiker, Liturgiker, Hymnologen, Poimeniker, Katecheten sowie mit seinen pastoraltheologischen und ekklesiologischen Überlegungen, Ideen und Experimenten. Dabei wird durchgängig seine universal- und gesamtkirchliche Relevanz herausgearbeitet, wie schon der Haupttitel des Buches anzeigt („die Kirche“).

Zimmerling ist jedoch, was weder Cover noch Titelblatt anzeigen, nicht Alleinautor des Buches. Immerhin drei der neun Kap. wurden von Dietrich Meyer verfasst und eines von Peter Vogt, beide ausgewiesene Kenner des Herrnhuter Pietismus. Dennoch liest sich das Buch wie aus einem Guss. Erst auf den zweiten Blick entdeckt man einige unnötige Doppelungen und Wiederholungen (z. B. Frauenämter, Singstunden usw.), die teilweise mit der Autorengemeinschaft zusammenhängen und teilweise damit, dass Zimmerling in seinen Beiträgen weitgehend auf frühere Veröffentlichungen zurückgreift.

Zinzendorf war der originellste und vielseitigste Theologe des Pietismus. Er wurde und wird auch von der kirchen-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung häufig behandelt. Seinem praktisch-theologischen Denken und Wirken wurde allerdings bislang kaum Beachtung geschenkt und noch nie in der Breite, wie es der vorliegende Bd. tut. Selbst für den Kenner unter den Lesern ist das Buch deshalb außerordentlich interessant und anregend. Geschrieben ist es allerdings nicht oder zumindest nicht in erster Linie für Fachleute, sondern für ein breites, an Z. oder an kirchlichen und praktisch-theologischen Fragen interessiertes Publikum. Wissenschaftlich durch und durch solide versucht es von Z. ausgehend eine Brücke zu Gegenwartsfragen zu schlagen und der heutigen Praktischen Theologie ebenso wie Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern „Impulse“ (z. B. 144) zu geben. Gleichzeitig wird an vielen Punkten eine Brücke zurück zur Reformation und zu Luther errichtet. Die Autoren sehen in Z. einen Theologen, der sich bewusst und entschieden an Luther orientierte, einschließlich des Rechtfertigungsglaubens, was in der Z.-Forschung freilich nicht unumstritten ist.

Von Anfang bis Ende zeichnen die drei Autoren ein positives und sympathisches Bild von Z. Bei aller wissenschaftlichen Solidität gleicht das Buch deshalb einer Apologie oder Werbeschrift. Meyer und Vogt gehören selbst der Brüdergemeine an, und Zimmerling steht ihr nahe. Kritische Töne sind selten.

Meyer bezweifelt, dass Z. als Katechet und Pädagoge „gegenüber den Kindern verständlich war“ (122) und dass er „pädagogisches Geschick besaß“ (122), und bewertet die sog. Sichtungzeit mit ihrer Wundenfrömmigkeit vorsichtig negativ (76), während Zimmerling diese als die „genialste Phase“ Z.s ansieht (32). Der Aristokrat und Barockmensch Z. hatte jedoch auch fremde, absonderliche und problematische Züge. Der von den Autoren herausgearbeiteten Gleichheitsidee stehen Fakten wie die Herrschaftsloge in der Berthelsdorfer Kirche und das Schloss in Herrnhut gegenüber, die Prominenten-Gräber auf dem Herrnhuter „Gottesacker“ und ein schon zu Lebzeiten Z.s gepflegter extremer Personenkult, der sich u.a. in Anreden wie „der Jünger“ und „Papachen“ äußerte sowie darin, dass jedes Wort, das aus dem Munde des Grafen kam, mit- und aufgeschrieben wurde. Z. lenkte die Geschicke der Brüdergemeine nicht nur mit seinem Charisma, sondern – wie die Protokolle der Synoden beweisen – auch autoritär, um nicht zu sagen diktatorisch. Zur Begründung von Entscheidungen reichte Z. manchmal sein berühmtes „Es ist mir so“. Und ganz grundsätzlich stellt sich an vielerlei Punkten die Frage, ob Ideal und Wirklichkeit übereinstimmen. Eingehendere und differenziertere Untersuchungen wären notwendig, und dazu kann und will das Buch anregen. Quellen gibt es in Hülle und Fülle, und das ist nicht nur eine Chance, sondern auch ein Problem. Wie die meisten Z.-Forscher greifen auch Zimmerling, Meyer und Vogt nur partiell auf Originalquellen zurück und stützen sich ansonsten auf die gründlichen Quellenauswertungen von Otto Uttendörfer in der ersten Hälfte des 20. Jh.s, aber damit auf Sekundärliteratur, geschaffen von einem Mann, der ebenfalls der Brüdergemeine angehörte und von Z. begeistert war.

Alle Aspekte von Z.s praktisch-theologischem Wirken durchzieht die von Luther in seiner frühreformatorischen Phase propagierte, den alten Klerus entmachtende und die Fürsten zum kirchlichen Handeln anstoßende Lehre vom allgemeinen Priestertum, denn in Herrnhut wurde diese Idee als Gemeindeaufbauprinzip – „erstmal“, so mit Recht Zimmerling (136) – „in die Praxis umgesetzt“ (11). Zwischen Amtsträgern und Laien wurde nicht mehr unterschieden, im Grunde hatte jeder ein wie auch immer geartetes Amt. Ämter, auch hohe Ämter – alle kirchlichen Ämter außer dem Bischofsamt – wurden sogar an Frauen vergeben. Die Predigt war ein lebendiges Kommunikationsgeschehen, bei dem es um die „wechselseitige Anteilgabe und Anteilnahme an den jeweiligen Glaubenskenntnissen und -erfahrungen“ ging (29). Die Gemeinde traf sich nicht nur zum Gottesdienst, sondern in einer Vielzahl unterschiedlicher liturgischer und seelsorglicher Versammlungen. Zimmerling meint, dass gerade daraus die Kirche der Gegenwart lernen könne und müsse, um eine Zukunft zu haben. Er fordert unter Berufung auf Z. die „Beteiligungskirche“ (144), „Zielgruppenarbeit“ (144), „Zweite Gottesdienstprogramme“ (34) und „Gemeinschaftsorientierung des Glaubens“ (145). V. a. „in der kirchlichen Seelsorgepraxis bedürfe es einer „Umsetzung des Priestertums aller Gläubigen“, so Zimmerling (105). Sie stehe „Immer noch aus“ (105). Diesem schroffen Urteil ist freilich unter Verweis auf die in vielen evangelischen Kirchengemeinden schon seit Jahrzehnten etablierten Besuchsdienste zu widersprechen.

Z. war auch ein großer Ökumeniker, und er hatte nicht nur die innerprotestantische Ökumene im Blick, sondern die gesamtchristliche. Die von Z. 1742 in Anlehnung an Luther geschaffene Kirchenlitanei enthielt eine Bitte um die „sichtbar[e]“ (45) Vereinigung der Kirche, und das, wie Meyer hervorhebt, „an erster Stelle“ des Gebets für die Kirche (46). Das Buch geht nur am Rande auf die interessanten und aktuellen ökumenischen Aspekte von Z.s Praktischer Theologie ein, und dabei kaum explizit auf die evangelisch-katholische Dimension. Doch ein Taschenbuch zu einem günstigen Preis muss mit solchen Beschränkungen leben.

Das Buch ist sehr sorgfältig gestaltet und frei von ärgerlichen Tipp- und Rechtschreibfehlern. Es wurde mit einem umfassenden, hilfreichen Quellen- und Sekundärliteraturverzeichnis ausgestattet sowie mit einem auch lebende Personen einbeziehenden Namensregister. Alles in allem: Ein verständliches, anschauliches, lesenswertes und anregendes Buch, das aber an manchen Punkten den Historiker und an anderen den theologischen Zeitgenossen zu Rückfragen und mitunter zum Widerspruch reizt.

Osnabrück

Martin H. Jung

Philosophie

Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio, hg. v. Edith Düsing / Hans-Dieter Klein. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. 369 S. (Geist und Seele, 3), brosch. € 29,80 ISBN: 978-3-8260-3818-1

Der Begriff der Seele hat derzeit wieder Konjunktur. Nach einer Zeit größerer Skepsis wegen möglicher dualistischer Implikationen des Seelenbegriffs sowohl aus philosophischer als auch aus theologischer Perspektive hat sich das Blatt wieder gewendet und positive Leistungen des Seelenbegriffs geraten stärker in den Blick. Die österreichische „My Way“-Privatstiftung nimmt dieses Interesse an der Seele und an dem korrespondierenden, nicht immer ganz scharf abgegrenzten Begriff des Geistes auf und hat eine Reihe von Symposien veranstaltet, die das Themenfeld „Geist und Seele“ aus verschiedenen Perspektiven (religionsgeschichtlich, philosophisch, systematisch)

und mit verschiedenen thematischen Fokussierungen (Willensfreiheit, mentale Verursachung, Literatur, Liebe) bearbeitet haben. In zwei Reihen sind diese Symposien dokumentiert, „Der Begriff der Seele“ (bislang drei Bd.e) und „Geist und Seele“ (bislang fünf Bd.e), allerdings mit sich teilweise überschneidenden thematischen Zuordnungen.

Die meisten dieser Bd.e, so auch der hier zu besprechende über „Geist und Psyche“, sind hg. von Edith Düsing, Dozentin für Philosophie- und Geistesgeschichte an der Freien Theol. Hochschule Gießen, und Hans-Dieter Klein, emeritierter Ordinarius für Philosophie an der Univ. Wien. Der Bd. widmet sich dem Verhältnis von Geist und Seele in diachroner, philosophiehistorischer Abfolge und stellt, so der Klappentext, „klassische Modelle zur inneren Ordnung der menschlichen Geistseele von der Antike bis in die Gegenwart“, genauer: von Platon bis Freud und Damasio, vor. Die Autorinnen und Autoren sind offensichtlich größtenteils, jedoch nicht ausschließlich, philosophischer Provenienz; Hinweise zu den disziplinären und beruflichen Verortungen fehlen jedoch.

Der einleitende Beitrag von Edith Düsing gibt eine knappe Problemskizze zu „Geist und Psyche“ in Antike, Mittelalter und Neuzeit, die die Verbindung von griechischem und christlichem Denken als „historisch einzigartigen Aufschwung des Verständnisses der Seele im Abendland“ (7) feiert und den „revolutionären Bruch, den Nietzsche im Denken des neunzehnten Jahrhunderts ausgelöst hat“ (14, i. O. teilweise kursiv), bedauert. Das Konzept der Geistseele sei „fortan von empiristisch-naturalistischen Schulrichtungen gern auf den Schutthaufen der Geschichte geworfen“ (15) worden. Ihr Anliegen formuliert D. klar: „Von dort ist das Ich in seinem Bedeutungsreichtum energisch zurückzuholen“ (ebd.), und so versteht sie die Zielrichtung des vorliegenden Bd.es: Er soll „das überstürzt Verlorene und durch Vorurteile zu Unrecht Verabschiedete“ (16) vergewärtigen.

Leider gibt der einleitende Artikel keinen Überblick über die 16 Beiträge, die den Leser erwarten – „damit die Willbegier des geeigneten Lesers nicht herabgespannt würde“ (7). Angesichts der Vielgestaltigkeit und teilweise Disparität der Beiträge wäre ein solcher Überblick allerdings hilfreich gewesen – so wird der Leser in diesem Buch, das das Schicksal vieler Sammelbd.e, ein wenig einen Gemischwarenladen darzustellen, teilt, doch etwas allein gelassen.

Drei Beiträge widmen sich der Antike (Thomas A. Slezák: Platon, Walter Mersch: Aristoteles, Jens Halfwassen: Plotin), wobei der Artikel über Aristoteles nicht die innere Struktur der Seele, sondern die Frage nach der Willensfreiheit behandelt. Es folgt nur ein Beitrag zur mittelalterlichen Philosophie (Theo Kobusch), der wiederum nicht die Seele, sondern den Begriff der Person thematisiert; hinzu kommt ein kunsthistorischer Artikel zum Problem des Blicks in der Darstellung Gottes in der altniederländischen Malerei (Irene Pelka). Der restliche, größere Teil der Beiträge befasst sich mit neuzeitlichen Konzepten, beginnend mit der Logik des Verstandes und der Logik des Herzens bei Pascal (Albert Raffelt), dann folgt ein Schwerpunkt beim Idealismus (Birgit Sandkauen: Jacobi; Ives Radrizzani: Fichte; Klaus Düsing: Fichte, Schelling, Hegel; Rainer Schäfer: Hegel; Ulrich Port: Hölderlin), ein Artikel zur Verständlichkeit von Dichtung (Horst-Jürgen Gerigk), zum Verhältnis von Intelligenz, Wille und Gefühl im Horizont des Absoluten (Edith Düsing) und zu Freuds Seelenvorstellung (Bernd Nitzschke). Abgeschlossen wird der Bd. mit zwei aktuellen Konzepten: Wolfram Kunz untersucht das Modell vom „inneren Team“ (F. Schulz von Thun) in seiner Bedeutung für die logotherapeutische Gesprächsführung und zeigt auf, dass und wie dieses Modell bei der Bewusstmachung intrapsychischer Wertkonflikte hilfreich sein kann; Tobias Schlicht interpretiert Damascios neurobiologische Bewusstseinstheorie auf dem Hintergrund der analytischen Philosophie des Geistes und verdeutlicht daran die Bereicherung der interdisziplinären Theoriebildung durch sorgfältige Interpretation empirischer Daten.

Für sich genommen bietet jeder der Beiträge interessante Aspekte im weit gestreuten Themenfeld von Geist und Psyche; wer jedoch einen Überblick über klassische Modelle der inneren Ordnung der menschlichen Seele erwartet, wie Untertitel und Klappentext es nahelegen, wird teilweise enttäuscht werden. Sicherlich ist auch die (in der Einleitung geäußerte) Absicht verdienstvoll, „Verlorenes und Verabschiedetes“ im Umfeld des Seelenbegriffs wieder hervorzuholen und stark zu machen. Überzeugender fiele ein solcher Versuch dann aus, wenn die Auseinandersetzung mit neuzeitlichen und gegenwärtigen naturalistischen bzw. reduktionistischen Ansätzen direkter und expliziter stattfände, als es hier geschieht.

Erfurt

Tobias Kläden

Geist – Natur. Schöpfung zwischen Monismus und Dualismus, hg. v. Thomas Möllenbeck. – Münster: Aschendorff 2009. 236 S., kt € 19,80 ISBN: 978-3-402-12807-7

Der Sammelbd. ist das Ergebnis einer Tagung zum Leib-Seele-Problem, die im August 2008 aus Anlass des 60. Geburtstags des Paderborner Theologen, Mathematikers und Physikers Dieter Hattrup in Paderborn stattfand. Im Zentrum der interdisziplinären Diskussion stand Hattrups eigener Lösungsversuch des „Sesquismus“ (den er

im letzten Beitrag selbst vorstellt). Zum Gespräch hatten sich Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen eingefunden, deren Diskussionsbeiträge hier nun veröffentlicht werden.

Wie im Kontext dieser Tagung nicht anders zu erwarten, sind sich die Autoren darin einig, dass bei dem Thema „Geist – Natur“ kein Weg an der Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Denken der Neuzeit vorbeiführt: Apologetisch die Ergebnisse gegenwärtiger Forschung in Frage zu stellen (also die besseren Naturwissenschaftler sein zu wollen, wie dies in der *Intelligent Design*-Bewegung in den USA versucht wird), ist kein Ausweg. Dies schließt freilich eine philosophische Bewertung der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse nicht aus, sondern fordert sie geradezu. Hier nehmen die Beiträge v. a. den Umbruch im Weltbild der Physik in den Blick, der sich zu Beginn des 20. Jh.s mit der Entwicklung der Quantenphysik vollzogen hat, dessen Konsequenzen aber noch längst nicht überall rezipiert sind: Viele Evolutionsbiologen und Hirnforscher halten bis heute am Weltbild der klassischen Physik fest, das mit seinem deterministischen Kausalitätsverständnis jeden Platz für Freiheit von vornherein auszuschließen droht. Die Autoren des vorliegenden Bd.es (so weit Naturwissenschaftler, sind es ausnahmslos Physiker) sehen hingegen mit der Überwindung des Determinismus der klassischen Physik in der Quantentheorie eine neue Offenheit in das physikalische Naturbild einkehren, sodass Freiheit und eine echte Zukunft im Kosmos nicht mehr von vornherein ausgeschlossen scheinen.

Daher ist man auch einhellig der Meinung, es gebe eine Alternative jenseits eines naturalistischen Reduktionismus, der das Problem des Verhältnisses von Geist und Natur dadurch lösen will, dass er den Geist einfach abschafft. Und die Beiträge stimmen auch darin überein, dass ein gewisses Maß an Dualismus unumgänglich ist; in der Auffassung, *worin* dieser Dualismus zu bestehen hat, zeigen sich dann allerdings die Differenzen: Unumstritten ist eine Dualität auf der Ebene der *Phänomene*, die eine Erfassung all dessen, was wir als „Natur“ erfahren, und dessen, was wir als „Geist“ erfahren, in einem einzigen, konsistenten Begriff unmöglich macht. Die Frage lautet, ob aus einem solchen Dualismus in der Wahrnehmung der Phänomene ein *ontologischer Dualismus* folgt oder ob wir es im Letzten doch nur mit *einer Form des Seins* zu tun haben – oder gar mit einem „Anderthalbfachen“, wie Dieter Hattrup es mit seinem Konzept des „Sesquismus“ nahelegt.

Die insgesamt zehn Aufsätze sind in drei Gruppen zu je drei Beiträgen zusammengefasst (vom Geist her, vom Ganzen her, von der Natur her denkend), der letzte Abschnitt ist dem Jubilar Hattrup alleine vorbehalten. Dabei finden sich die dualistisch orientierten Voten – didaktisch geschickt – am Anfang, weil sie, von der Wahrnehmung des Phänomens des Geistigen herkommend, dieses erst einmal in seinen wesentlichen (und zur Erklärung anstehenden) Aspekten vorstellen.

Der Philosoph *Uwe Meixner* fragt in seinem einleitenden Beitrag, was „Dualismus“ eigentlich sei. Dadurch bietet er einen guten Einstieg in die Problematik, der bereits zeigt, dass auch viele erklärte Anti-Dualisten in einem bestimmten Sinn „Dualisten“ sind (20). Nicht-physische mentale Phänomene sind dabei auch für Meixner ein Produkt der Evolution, doch gerade deshalb lassen sie sich für ihn nicht vollständig naturgesetzlich-kausal erklären: Wären sie *rein* supervenient gegenüber ihrer physischen Basis, so wäre die Ebene des Mentalen evolutionsbiologisch überflüssig (gäbe es sie nicht, so wäre die Evolution exakt genauso abgelaufen wie jetzt, wo es mentale Phänomene gibt) und ihre Entstehung mit den Mechanismen der Evolution gerade nicht erklärbar (30f).

Der Philosoph *Peter Rohs* will mit Kant bestimmte Versionen des Dualismus als auch heute noch vertretbar erweisen. Von den drei Thesen, auf die Kant seinen transzendentalen Idealismus aufbaute (Idealität des Raumes, der Zeit und der Universalien), hält Rohs dabei noch anderthalb für haltbar, dies reicht ihm aber, um weiterhin an einem innerphänomenalen Dualismus festzuhalten. Die kantische Freiheitsantinomie stellt für ihn u. a. deshalb kein Problem dar, weil er es (anders als Kant selbst) keineswegs für erwiesen hält, dass die Welt des Physischen kausal abgeschlossen ist: Dies stünde für ihn nur dann fest, wenn die Wahrheit des Atheismus physikalisch beweisbar wäre, weil nur dann sichergestellt wäre, dass es keinen Gott gibt, der von außen in das Weltganze eingreifen kann (47). Der Dualismus im Bereich des Phänomenalen verträgt sich für Rohs aber durchaus mit einem Monismus (sogar einem eliminativen Materialismus) im Bereich des „Ansich“ der Realität (50).

Der Theologe *Axel Schmidt* plädiert für eine „milde Variante des Dualismus“, die annimmt, dass zum Verständnis menschlicher Freiheit der Rückgang auf rein physikalische Erklärungsweisen nicht hinreichend ist: Freiheit ohne (Natur-)Kausalität ist wirkungslos, (Natur-)Kausalität ohne Freiheit aber grenzenlos (63). Damit weist er die monistische Annahme, die Materie sei das Entwicklungsprinzip des Geistes, zugunsten der dualistischen Auffassung zurück, die Materie sei die Ausdrucks- und Hingabeform des Geistes: Freiheit kann sich anderer Freiheit nur dann mitteilen, wenn es ein unabhängiges Ausdrucksmedium gibt, das *nicht* selbstbestimmt ist, sondern objektiv bestimmten Kausalgesetzen gehorcht (68). Die Kausalitätskonzeption der klassischen Physik sieht Schmidt in der Quantenphysik überwunden, weil dort eine objektive Unbe-

stimmtheit (Offenheit) in der Natur selbst anerkannt wird. Dieser sog. „Indeterminismus“ ist für ihn aber nicht identisch mit Freiheit, weil er nur ein *Mangel an Bestimmung* ist: Er kann (dies übersieht der Monismus) daher auch keine *Selbst-Bestimmung* eines Subjekts zur Ausführung einer Handlung begründen (67).

Der Theologe *Dirk Evers* greift bei seinem Versuch, die Dichotomie zwischen Monismus und Dualismus zu überwinden, auf den Physiker, Physiologen und Philosophen Gustav Theodor Fechner (1801–1887) zurück. Den klassischen Theorien sieht er den Weg zu einer Lösung des Problems verstellt, weil sie sich nur Mentales und Materielles als Substanzen vorstellen können (75). In Fechners Identitätssicht sind Mentales und Physisches aber gar keine Substanzen, sondern zwei Erscheinungsweisen ein und desselben Wesens, die in verschiedenen Betrachtungsstandpunkten (innere bzw. äußere Erfahrung) ihre Ursache haben (82). Evers kritisiert jedoch Fechners pantheistische Konzeption einer Weltseele, weil diese der Individualität des Psychischen nicht gerecht werde, und setzt ihr den christlichen Schöpfungsgedanken entgegen (94).

Der Theologe *Patrick Becker* sieht in der Theorie der Emergenz einen Mittelweg zwischen reduktionistischem Physikalismus und ontologischem Substanzdualismus. Mit P. Clayton findet er überall in der Natur Phänomene der Emergenz (103–106), auch das menschliche Bewusstsein zählt für ihn dazu. Dieses ist ein Produkt der Evolution des Gehirns und existiert in Abhängigkeit von ihm, ist aber nicht einfach auf das materielle Organ „Gehirn“ reduzierbar: Im Menschen ist ein qualitativ neuer Status erreicht, bei dem das Bewusstsein nun seinerseits auf das Gehirn einwirken kann (= mentale Verursachung). Da die Welt aber aus physikalischer Sicht kausal abgeschlossen ist, muss ein Informationstransfer von der mentalen auf die physische Ebene möglich sein, der nicht zugleich ein Energietransfer ist. Dies begründet Becker anhand von David Bohms Interpretation der Quantenphysik (110).

Der Physiker *Thomas Görnitz* und die Medizinerin *Brigitte Görnitz* versuchen, ausgehend von dem Phänomen der Protophysis (einer ursprünglichen, bedeutungsfreien Quanteninformation ohne Sender und Empfänger) (120f), die Stufen der Evolution bis hinauf zum Menschen herzuleiten (137). Die ursprünglich rein physikalisch aufgefundene Protophysis wird dabei von ihnen als eine monistisch gedachte Weltsubstanz interpretiert, die in ihren primären Eigenschaften dem Geistigen weit nähersteht als der Materie (diese aber als kondensierte, geformte Quanteninformation verstehbar werden lässt). Damit halten sie die ontologische Realität des Geistigen auch in den Naturwissenschaften für beschreibbar (147).

Der Physiker *Friedrich Beck* fragt, ob mikrophysikalische Quantenprozesse im Gehirn des Menschen auf makrophysikalischer Ebene wirken und damit steuernden Einfluss auf das Verhalten einer Person haben können. Wäre dies nicht der Fall, so bliebe die quantenphysikalische Unbestimmtheit für die Freiheitsproblematik folgenlos und das Verhalten des Menschen wäre weiterhin so festgelegt wie in der Konzeption der klassischen Physik (159). Er bemüht sich daher um den Nachweis, dass Quantenprozesse im Gehirn des Menschen so verstärkt werden können, dass sie makrophysikalische Wirkungen zur Folge haben und somit auch nicht determinierten Bewusstseinsakten zugrunde liegen können. Damit ist für Beck die für freies Handeln notwendige Offenheit physikalischer Abläufe im Gehirn erwiesen, die in der klassischen Physik verneint wurde (176).

Der Physiker *Karl Philberth* beruft sich bei seiner Suche nach einem einenden Prinzip in der Schöpfung auf den Dualismus von Welle und Teilchen (181). Er sieht die ganze Welt auf ihren verschiedenen Ebenen ähnliche Komplementaritäten durchziehen, jeweils mit einer größeren Offenheit verbunden: Je höher die Ebene, umso größer die Offenheit (als Einfallstor der Freiheit). Philberth sucht verschiedene dieser (von ihm als Abbild des trinitarischen Schöpfergottes triadisch interpretierten) Komplementaritäten auf, zuletzt auch den Menschen als Triade aus Seele, Körper und Geist (193).

Der Theologe *Helmut Hopping* fragt angesichts des Erstarkens von Kreationismus und *Intelligent Design* (ID) nach der Vereinbarkeit des christlichen Schöpfungsglaubens mit der Evolutionstheorie. Das Positive an ID sieht er mit Ch. Schönborn in der Kritik an einer naturalistischen Lesart der Evolutionstheorie à la Dawkins, die für Gott keinen Platz mehr übrig hat (200). Er sieht aber in ID die Grenze zwischen Naturwissenschaft und weltanschaulicher Interpretation ebenso wenig beachtet wie auf der Seite der naturalistischen Gegner: Die Beschäftigung mit der Frage nach Sinn und Ziel der evolutionären Entwicklung setzt einen Perspektivwechsel voraus – weg von einer nomologischen Betrachtung der Welt hin zu einem hermeneutischen Zugang (206). Dann aber kann man das *fine tuning* des Universums als Hinweis auf eine teleologische Verfasstheit der Natur lesen; dies ist zwar letztlich eine Sache des Glaubens, zeigt aber, dass der christliche Schöpfungsglaube nicht widervernünftig ist (212).

Für *Dieter Hattrup* haben die letzten Jahrzehnte gezeigt, dass auf der Basis der klassischen Physik der Konsequenz einer atheistischen Leugnung der Freiheit nur schwer zu entkommen ist (auch Kant war hier nur bedingt erfolgreich). Heute jedoch bietet sich mit der Quantenphysik ein Weg, in der Natur Freiheit zu finden bzw. die Notwendigkeit im Dienst der Freiheit zu verstehen (229). Damit hält er einen neuen Denkansatz jenseits von Monismus und Dualismus für möglich, den er „Sesquismus“ nennt (lat. für das Anderthalbfache). Dieser Ansatz basiert für ihn auf der Einsicht, dass die Wirklichkeit nicht die gewünschte Klarheit und Eindeutigkeit besitzt, sodass man sie mit einem Begriff ganz erfassen könnte (219f). Dies zeigt auch die Quantenphysik, in der das Kausalgesetz zwar nicht gegenstandslos wird, wo aber neben die Wirkkausalität (Notwendigkeit) der Zufall tritt. Als Mischung aus Subjektivität und Objektivität ist Freiheit zwar nicht objektiv feststellbar (sondern das Paar Zufall und Notwendigkeit ist das Äußerste, was von ihr in der Natur sichtbar werden kann),

doch es lässt sich wieder ohne Protest durch die Naturwissenschaft an ihre Existenz glauben (230). Auch Schöpfung (als Freiheitsgeschehen) und Evolution (als Geschehen der Notwendigkeit) schließen sich damit für Hatstrup nicht mehr aus.

Eine Detailkritik der (insgesamt auf hohem Niveau verfassten, aber für Nicht-Physiker nicht alle gleich verständlichen) Beiträge kann hier nicht geboten werden. Die Vielfalt der vertretenen Positionen lässt jedoch vermuten, dass bereits die Diskussionen der Tagung recht bewegt verlaufen sind – der Rez. wäre gerne dabei gewesen! Dann hätte er z. B. mit Rohs gefragt, ob die kausale Geschlossenheit der Welt, von der Becker, Evers u. a. ausgehen, wirklich physikalisch (oder philosophisch) erwiesen ist – was diese ja erst zu ihrer jeweiligen Problemformulierung führt. Und von Becker hätte er zudem gerne gewusst, für wen das angeblich „Neue“ emergenter Eigenschaften tatsächlich neu ist: Ist „Emergenz“ mehr als ein Name für uns bisher nicht bekannte Kausalzusammenhänge? Wenn *nein*, dann ist das angeblich „Neue“ eigentlich gar nicht neu, und es bleibt auch kausal ganz von unteren Ebenen abhängig. Wenn *ja*, wo soll das Neue dann herkommen? Bei Görnitz/Görnitz staunt der Rez., wie sie nach ihrem langen physikalischen Zugangsweg plötzlich zu der These kommen, Lebewesen seien in der Evolution die ersten Systeme, die aus Prototypis (also einer ursprünglich bedeutungsfreien Quanteninformation) echte Bedeutung/Information erzeugt haben. Da wüsste er doch gerne, wie sie das geschafft haben sollen: Ist es nicht eine bloße Unklarheit im Informationsbegriff, die hier zu diesem Ergebnis führt? Und wenn Hatstrup den Dualismus kritisiert, weil er die Natur zu einem bloßen Appendix der vollen Wirklichkeit des Geistigen degradiere, findet der Rez. in Schmidts Verständnis der Materie als Ausdrucks- und Hingabeform des Geistes eine (transzendental-)philosophisch gut begründete, weit aus höhere dualistische Bewertung des Materiellen. Jenseits solcher Detailfragen ist der vorliegende Bd. aber sehr zu begrüßen – als (gerade in seiner Vielfalt) spannend zu lesender Beitrag zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis von Geist und Natur.

Bonn

Norbert Feinendegen

Becker, Patrick: *In der Bewusstseinsfalle?* Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 277 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 18), geb. € 49,90 ISBN: 978-3-525-56982-5

Es ist hoch erfreulich, wenn ein Theologe die Herausforderungen angeht, die die aktuellen Befunde der Hirnforschung, aber auch die Naturalisierungsprogramme der Philosophie des Geistes an die theologische Anthropologie stellen. Angesichts der bislang nur vergleichsweise spärlich vorzufindenden Publikationen, die das Thema aus theologischer Perspektive behandeln, und v. a. angesichts der für die theologische Lehre vom Menschen fundamentalen und teilweise dramatischen Probleme ist schon allein die Tatsache begrüßenswert, dass Patrick Becker sich als Fundamentaltheologe der Frage stellt, welche Konsequenzen naturalistische Auffassungen für das christliche Menschenbild haben. Mit seiner an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. München vorgelegten Diss. spannt er einen weiten Rahmen, der theologische, philosophische und naturwissenschaftliche (v. a. neurowissenschaftliche, aber auch quantenmechanische) Argumente und Befunde zu verbinden sucht. B. schlägt sich für seinen eigenen Lösungsansatz auf die Seite des Emergenzkonzeptes, wonach eine neue Eigenschaft (wie etwa das Bewusstsein) aus den Bestandteilen eines hinreichend komplexen Systems auftritt (emergiert), ohne aus den Einzelkomponenten ableitbar zu sein. In Verbindung mit einer nichtdualistischen (aber ebenso nichtreduktionistischen) Position zum Leib-Seele-Problem hält B. das Konzept der Emergenz für einen vielversprechenden Kandidaten für einen – vor dem Hintergrund der Stärken und Schwächen der unterschiedlichen philosophischen Modelle bislang nicht ermittelten – „Königsweg, der alle Vorzüge vereint und die Schwächen umgehen kann“ (87).

B. beginnt in Kap. 1 mit einer Gegenüberstellung der christlichen Anthropologie, als deren Grundzüge er Geschöpflichkeit, Relationalität, Personalität (und damit verbunden das Konzept einer starken Willensfreiheit), Sündhaftigkeit und die (unterschiedlich deutbare) Zusammensetzung aus Geist und Körper identifiziert, mit dem Programm der Naturalisierung des Ichs. Unter Naturalisierung versteht B. die These, dass alle Geschehnisse in der Welt naturwissenschaftlich restlos erklärbar seien; mithin kann hier auch von einem reduktiven Naturalismus gesprochen werden. Der Naturalismus selbst wird von B. als eine schwächere These angesehen, nach der „die Geschehnisse in der Welt natürlich vor sich gehen und nicht etwa durch ein göttliches Eingreifen bewirkt werden“ (25) und der sich B. mit gutem Recht anschließt. Naturalisierung und christ-

liches Menschenbild stehen für B. aber in allen genannten Punkten in einem unüberbrückbaren Gegensatzverhältnis.

Schon an diese in knappen Strichen skizzierte Gegenüberstellung sind sicherlich Anfragen möglich. Sind die genannten Gegensätze tatsächlich so unüberwindbar wie dargestellt? Ist es z. B. für eine christliche Anthropologie unabdingbar, das Konzept einer starken Willensfreiheit in dem Sinne zu vertreten, dass „es einen eigenständigen menschlichen Geist gibt, der unabhängig von seiner neuronalen Basis entscheiden kann“ (29)? Mögliche Einwände, etwa aus protestantischer Tradition, werden äußerst knapp weggewischt; die Gefahr eines (aus naturwissenschaftlichen und philosophischen Gründen) problematischen Dualismus kann – trotz gegenteiliger Beteuerung – nicht ausgeschlossen werden. Ein nicht nur in diesem Zusammenhang symptomatischer Satz lautet: „Ich *glaube* an die starke Willensfreiheit.“ (10, Hervorh. T. K.) Es ist B. zwar positiv anzurechnen, dass er seinen eigenen Ausgangspunkt und sein Erkenntnisinteresse explizit macht (z. B. „Insofern ist der Wunsch der Vater des Gedankens“, 255); es bleibt jedoch insgesamt der Eindruck zurück, dass B. sein Anliegen nicht mit der nötigen argumentativen Tiefe vertritt.

Dies setzt sich im zweiten Kap. fort. Dort nimmt B. eine Präzisierung seiner Fragestellung vor, indem er (in Anlehnung an die Einführungswerke von Beckermann und Brüntrup) das Leib-Seele-Problem formuliert und sich auf die bekannte Standardformulierung dieses Problems als Trilemma nach Bieri bzw. Brüntrup bezieht. Im Folgenden verzichtet er aber auf das Trilemma (oder andere differenziertere Schemata) als mögliches Einteilungskriterium der philosophischen Ansätze, und unterscheidet stattdessen einfach zwischen (substanz-) dualistischen bzw. -monistischen Positionen, was leider eine Tendenz zur Unterkomplexität mit sich bringt.

Sowohl dualistische als auch monistische Positionen haben ihre Schwierigkeiten und Aporien, was B. nicht nur an der Diskussion um ein Unterscheidungsmerkmal des Mentalen, sondern auch anhand des Kurzdurchgangs durch die prinzipiellen philosophischen Positionen zum Leib-Seele-Problem im dritten Kap. verdeutlicht. Der einzige Ausweg liegt für B., und da stimme ich ihm unbedingt zu, in der Überwindung des dualistischen Denkens, das nämlich (was noch stärker hätte herausgestellt werden können) auch die monistischen bzw. reduktionistischen Ansätze untergründig prägt. Diese Überwindung könnte etwa in Richtung einer Zwei-Aspekte-Lehre geschehen, nach der Mentales und Physisches als unterschiedliche Aspekte dennoch Teil *einer* Wirklichkeit sind. Bevor B. mit dem Emergenzkonzept seinen Lösungsfavoriten vorstellt, schiebt er im vierten Kap. einen Überblick über neurowissenschaftliche Erkenntnisse ein, zunächst in kurzen Blicken auf die Hirnforschung seit Descartes, dann in der Schilderung neurowissenschaftlichen Basiswissens auf der Mikro-, Meso- und Makroebene. Spätestens seit dem viel beachteten „Manifest der Hirnforschung“ von 2004 sollte bekannt sein, dass die Hirnforschung auf der Mesoebene, hinsichtlich der Funktionsweise von neuronalen Netzwerken und der Repräsentation von Information, noch mehr oder weniger im Dunkeln tappt. Neben wichtigen empirischen Befunden wie den Libet-Experimenten oder Roger Sperrys split-brain-Experimenten werden verschiedene reduktionistische und nicht-reduktionistische Ansätze aktueller Hirnforschung vorgestellt, aus denen zumindest deutlich wird, dass die Interpretation neurowissenschaftlicher Befunde bereits durch die Neurowissenschaftler selbst alles andere als unumstritten ist und philosophische Grundfragen ans Tageslicht befördert werden.

Das abschließende Kap. 5 geht gegenüber den empirischen Befunden noch einmal auf die Metaebene und referiert überblicksartig das Qualia-, das Intentionalitäts- und das Willensfreiheitsproblem, was den aporetischen Eindruck dieser Debatten der Philosophie des Geistes ein weiteres Mal verstärkt. Auf den verbleibenden knapp 40 Seiten widmet sich B. schließlich dem Konzept der Emergenz als der „goldene[n] Mitte“ (185) zwischen Dualismus und reduktivem Monismus. Mit (kritischem) Bezug auf Philip Clayton votiert er für eine starke Emergenz, welche die Neuartigkeit, Unvorhersagbarkeit und Irreduzibilität der emergenten Eigenschaften, wie z. B. Bewusstsein, sowie die Möglichkeit der Abwärtsverursachung der emergenten Eigenschaften gegenüber der Emergenzbasis annimmt. Besonders letzteres ist jedoch gerade für den Bereich des Mentalen umstritten, weil es wegen der Annahme der Geschlossenheit der physischen Welt eben kein Einfallstor für eine mentale Verursachung zu geben scheint. Nach B. löst das Emergenzkonzept dieses Problem auf philosophischer Ebene, weil das Bewusstsein als emergente Eigenschaft in ontologischer Perspektive weiterhin Teil der Emergenzbasis ist. Es sei daher eine weitere Form von Kausalität neben Determination und Zufall anzunehmen, nämlich die mentale Verursachung im Sinne einer Akteurskausalität. Damit will B. seine Positionierung für eine starke, inkompatibilistische Willensfreiheit untermauern, die den Willen als weder zufällig noch determiniert ansieht, sondern als „eine Instanz [...], die nicht mit all unseren Überzeugungen usw. in eins gesetzt werden darf, sondern die über diesen steht“ (243) – hier kommt B. mit Anklängen an eine Homunculus-Vorstellung doch wieder einer dualistischen Auffassung nahe, die er eigentlich vermeiden will. Auf naturwissenschaftlicher Ebene schließt B. seine Studie mit einem Versuch der Plausibilisierung des Emergenzansatzes, indem er der Frage entgeht, wie denn die mentale Verursachung konkret funktionieren soll. Dafür muss gezeigt werden, dass mentale Verursachung stattfinden kann, ohne dass die Geschlossenheit des physischen Bereichs verletzt werden müsste, dass sie also einen Informationstransfer ohne Energie-

austausch darstellt. B. greift dazu, wie vor ihm z. B. schon Godehard Brüntrup in seiner Einführung in das Leib-Seele-Problem, auf David Bohms sog. ontologische Interpretation der Quantenmechanik zurück, die vom Phänomen der aktiven Information spricht. Danach lässt ein Quantenfeld ein sog. Quantenpotenzial entstehen, das auf Partikel, wie z. B. ein Elektron, einwirkt. Entscheidend ist dabei, dass die Intensität der Quantenwelle keine Rolle spielt, sondern nur ihre Form, sodass von einer reinen Informationsübertragung ohne Energieaustausch gesprochen werden kann und somit ein möglicher Kandidat für eine Abwärtsverursachung gefunden ist. Mit diesem Schlussgedanken hört die Arbeit relativ abrupt auf.

B. hat damit sicherlich nicht den Stein der Weisen für die Lösung des Leib-Seele-Problems gefunden, und das behauptet er auch nicht; dazu ist das Emergenzkonzept und insbes. David Bohms „aktive Information“ viel zu vage und zu spekulativ, wie die bisherige Diskussion gezeigt hat. Ob Bohms Ansatz, der bereits aus den 80er und 90er Jahren stammt, dennoch lohnend und weiterzuverfolgen wäre, und ob das Emergenzkonzept mehr als nur eine metaphysische Wunschliste darstellt, muss auch nach B.s Arbeit offen bleiben (darauf weist auch B. selbst explizit hin, vgl. 254f). Noch überhaupt keinen Ansatzpunkt gibt es in der Frage des Zusammenhangs zwischen der Erfahrung eines freien Willens und der Mikroebene der Neuronen oder gar der Quantenwellen – wie lässt sich eine kausale Verbindung (welcher Richtung auch immer) zwischen der Makroebene von personalen Entscheidungen und dem Wirken eines Quantenpotenzials herstellen?

Problematisch an B.s Arbeit ist, dass sie zu viele naturwissenschaftliche und philosophische Baustellen gemeinsam in einem Buch bearbeiten will – dies geht leider nur um den Preis, dass viele Debatten nur sehr oberflächlich dargestellt werden können und der Argumentationsgang stellenweise holzschnittartig bleibt. Obwohl B. mehrfach betont, Einführungswerken in die Philosophie des Geistes keine Konkurrenz machen zu wollen (37f; 45), bleibt er dennoch an vielen Stellen auf einer bloß einführenden Ebene. Es ist zwar richtig, dass alle besprochenen Themen miteinander zusammenhängen, jedoch fehlen leider Hinweise auf die unterschiedliche systematische Verortung der einzelnen behandelten Bereiche. Man hat z. B. während der gesamten Lektüre das Gefühl, als verstünde B. das Problem der Willensfreiheit als Teilproblem des Leib-Seele- bzw. Geist-Gehirn-Problems. Systematisch gesehen sind dies jedoch zwei verschiedene Thematiken: Die Antwort auf die Frage danach, ob und wie eine mentale Entität im physischen Bereich kausal wirksam werden kann, zieht nicht mit Notwendigkeit eine bestimmte Antwort auf die Frage nach sich, ob diese mentale Verursachung als frei oder als determiniert zu beschreiben ist. Leider fehlt auch eine Reflexion auf das Verhältnis zwischen naturwissenschaftlicher und philosophischer/theologischer Argumentation und auf die wissenschaftstheoretischen Unterschiede zwischen den beiden Perspektiven. Es wird nicht deutlich, dass – bei aller Notwendigkeit für Philosophie und Theologie, die Befunde der Naturwissenschaften stärker zur Kenntnis zu nehmen – die Gehirn-Geist-Problematik im Kern eine philosophische ist, die sich invariant gegenüber empirischen Daten verhält. Dass aber B. den Dialog mit der Hirnforschung aufnimmt und sich von ihren Ergebnissen herausfordern lässt, dass er gerade keine „Angst vor der Empirie“ (vgl. seinen Beitrag in der Herder Korrespondenz 64 [2010], 254–258) hat, gehört zu den Stärken des Buches und bleibt auf jeden Fall ein weiter zu verfolgendes Anliegen. B. schreibt in einer verständlichen Sprache, sodass seine Arbeit für diejenigen hilfreich sein kann, die einen ersten Einstieg in die Diskussion um die Philosophie des Geistes und um die philosophische Relevanz der Hirnforschung suchen. – Auf einen sinnentstellenden Tippfehler sei noch hingewiesen: Auf S. 243, Z. 5 muss es „Kompatibilist“ (statt Inkompatibilist) heißen.

Erfurt

Tobias Kläden

Müller, Klaus: *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. III: Selbstbeziehung und Gottesfrage. – Münster: Aschendorff 2010. 784 S., kt € 29,80 ISBN: 978–3–402–00422–7

Mit „Selbstbeziehung und Gottesfrage“ legt Klaus Müller den abschließenden Bd. seiner Lehrbuch-Trilogie vor. War der erste Bd. dem Bachelor-Studium gewidmet, sollen Bd. 2 und Bd. 3 die Grundanforderungen des Masterstudiums abdecken. Innerhalb dieser beiden Bde ist der dritte Bd. insofern der Abschluss, als er zum thematischen Kern der Philosophie führt: zur Gottesfrage, die bei M. niemals losgelöst von der Anthropologie betrachtet wird. Insofern ist bereits der Aufriss des ganzen Unternehmens Programm: Klaus Müller stellt die Gottesfrage und die Religionsphilosophie in den Kontext einer Anthropologie, die ihrerseits wiederum dem Subjekts- und Freiheits-

gedanken verpflichtet ist. Ungeachtet aller philosophischen Problemlagen, die das 20. Jh. zunehmend in Anspruch nehmen, wie Körperlichkeit, Cyber-World etc., und die ausgiebig Platz in M.s umfangreichem Werk finden, liegt der Fokus auf einer Apologie des Erbes der Aufklärung. Ohne eine den Freiheitsgedanken entfaltende Subjekttheorie ginge das Humanum selbst verloren, wobei allerdings diese Freiheit wiederum auf den Gottesgedanken verweist. In diesem allein ist eine Fundierung des Subjekts gegeben, welches darin seine innere Einheit findet. Das zentrale Stichwort dieses Programms umreißt M. mit dem Begriff „Panentheismus“, welcher jenseits pantheistischer Gott-Welt-Nivellierung (und damit Sistierung menschlicher Freiheit) und theistischer Gott-Welt-Differenz (welche mit einer Entwertung des Weltbezugs menschlicher Freiheit erkaufte wäre) die Formel des „Alles ist in Gott“ prägt und damit Freiheit selber als in Gott bejahtes und fundiertes Geschehen setzt.

Im Einzelnen besteht der Bd. aus drei Teilen: Im ersten Teil (7–264) behandelt M. zentrale Probleme der philosophischen Anthropologie. Ausgangspunkt ist die Auseinandersetzung mit radikalen Infragestellungen des „Menschen“, wie sie sich im 20. Jh. durch Naturalismen, aber auch durch die Kulturkritik und Soziologie (namentlich erwähnt ist Foucault) ergeben haben. Beide Projekte stellen, wie M. im sechsten Kap. „Körperlichkeit“, einem der reichhaltigsten des Buches, nachzeichnet, einen Nachhall zunehmender Virtualisierungstendenzen unserer Gesellschaft dar, die vom Leib absehen. Neben diesem grundsätzlichen Problemaufriss zeichnet M. im zweiten und dritten Kap. des ersten Teils zentrale anthropologische Theorien nach, wobei er sich – um nur einige zu nennen – mit Autoren wie Scheler oder Gehlen, aber auch theologischen Anthropologien wie derjenigen von Rahner beschäftigt. Im Zentrum des ersten Teils stehen die Ausführungen über die Subjektivität, wie sie im vierten und fünften Kap. entwickelt werden. Einen besonderen Schwerpunkt bilden darin die Auseinandersetzungen mit mystischen Traditionen (Kap. 4), bei denen neben bekannten Denkern wie Meister Eckhart auch weniger bekannte wie Dietrich von Freiberg und v. a. auch einige wichtige Mystikerinnen wie Mechthild von Magdeburg oder Gertrud die Große zu Wort kommen. M.s leitendes Interesse gilt dabei v. a. jenen Denkfiguren, in denen, wie bei Meister Eckhart, Gott sich „im Vollzug von sich lassendem Selbstbewusstsein vergegenwärtigt in seinem Wirken“ (134). Systematische Erwägungen zum Subjektbegriff, v. a. in Anlehnung an den deutschen Idealismus, bestimmen das fünfte Kap. Dabei rekurriert M. v. a. auf die fundamentale Selbstentzogenheit des Subjekts, auf die es in seiner Freiheit stößt: „Jener Grund, auf den es sich verwiesen findet, ist dem Subjekt radikal entzogen“, hält er in Anlehnung an Hölderlin fest (160). Gerade diese Entzogenheit begründet aber die Phänomene des Leibes, der Gesellschaft und der Geschichte, die M. in den weiteren Kap. n seiner Anthropologie durchzubuchstabieren sucht. Besonders zu erwähnen und sehr zu schätzen ist noch seine Auseinandersetzung mit dem leider wenig bekannten Wiener Philosophen Reininger (1869–1955) und dessen Gedanken des „Urerlebnisses“ (183–192), der neben Henrich ein zentraler philosophischer Bezugspunkt M.s ist. Reininger geht, wie M. nachzeichnet, von einem vorreflexiven „Ich“ aus, welches als leibliche Selbstempfindung manifest wird (hier zeigt sich manche Parallele mit Merleau-Ponty, auf den M. allerdings nicht eingeht), ohne reflexiv vollkommen eingeholt werden zu können. Damit eröffnet Reininger den Horizont einer Bewusstseinsphilosophie, die gerade die Leiblichkeit nicht ausklammert und auch einen Brückenschlag zu einem Denken vorreflexiven Lebens möglich macht.

Der zweite Teil der Arbeit (265–520) ist der Religionsphilosophie gewidmet. Die Überleitung von der Anthropologie zu diesem Kap. erfolgt insofern organisch, als M. im Zuge von abschließenden anthropologischen Überlegungen zur Leib-Seele-Problematik im Anschluss an Schelling (und Leibniz) vorsichtig für einen „Panpsychismus“ plädiert (263f), in dem Natur und Geist zusammengedacht werden, nämlich dergestalt, dass auch der Natur „protomentale“ Eigenschaften zuerkannt werden. Hierbei handelt es sich natürlich nicht um eine Hypostasierung der Natur, sehr wohl aber ist damit das ernste Problem angesprochen, dass die Natur bereits, insofern sie als innere Einheit nicht einfach eine Maschine aus zusammengesetzten Teilen darstellt, in Analogie zu einem Subjekt gedacht werden kann. M. schließt diesen Gedanken mit der bereits in der Einleitung angezeigten Denkfigur des Panentheismus zusammen: Auch die Natur ist „in“ Gott zu denken und auf diese Weise geistig vermittelt. Dies bildet nun die Überleitung zur Religionsphilosophie, die M., nach einem einleitenden ersten Kap., mit Fragen der Religionskritik und der Aufklärung (Kap. 2) quasi eröffnet. Thema ist allerdings nicht die klassische Religionskritik, sondern die griechische und jüdische „Aufklärung“, wie M. die entsprechenden Rationalisierungsprozesse nennt, in denen er den Ursprung unseres Denkens verortet. Das dritte Kap. „Pantheismusstreit“ widmet sich einer theologischen Kernfrage, nämlich dem „Hen Kai Pan“, d. h. der Frage nach dem Gott, der alles in einem, absolute Substanz und absolutes Subjekt ist. Auf diese Fragestellung kommt M. auch im resümierenden siebten Kap. zurück, wobei er eine interessante Einteilung der Religionen vornimmt: Ausgehend von der Unterscheidung von „Subjekt“ (Perspektive der ersten Person) und „Person“ (Perspektive der dritten Person) unterteilt M. die Religionen in diejenigen, bei denen die Subjektdimension als überindividueller Wirklichkeitsgrund fungiert (insofern in ihnen quasi das objektthafte Moment der Beobachterperspektive, wie es sich in der „Person“ zum Ausdruck bringt, transzendiert wird, z. B. im Buddhismus) und diejenigen, in denen sich das Subjektsein als Personalität vermittelt (insofern sich im Personsein das individuelle Moment des Subjekts quasi verbildlicht, also in den

monotheistischen Religionen) (514). In den Kap.n 4, 5 und 6 geht M. v. a. auf diverse Etappen und Motivlagen der Religionskritik und der Religionsphänomenologie ein, wobei sich der Bogen von Hume über Kant und den deutschen Idealismus bis hin zu Rahner und philosophischen Positionen des 20. Jh.s spannt. Besonders zu erwähnen ist vielleicht die Auseinandersetzung mit Schleiermacher (443–457), in der M. wiederum das Motiv der Präsenz Gottes in der Selbstentzogenheit des Subjekts herausstreicht (447).

Die Gotteslehre schließlich dominiert den dritten Teil (521–771) des Bd.es. Auch hier setzt M. mit allgemeinen Reflexionen ein, um im zweiten und dritten Kap. mit nicht zuletzt für das Christentum zentralen historischen Positionen fortzufahren, nämlich mit der Gotteslehre des Aristoteles und des Neuplatonismus. Die Kap. 4 bis 7 behandeln zahlreiche zentrale Denker des MA und der frühen Neuzeit, in den Kap.n 8–10 erweist M. den Philosophien die Referenz, die wohl für seine eigene Gotteslehre zentrale Bedeutung haben, nämlich den Positionen Kants (Kap. 8), der Prozesstheologie (Kap. 10) – besonders Whiteheads (wobei M. wohl immer Schelling im Hintergrund führt!) – und der Position Spinozas (Kap. 9). Dieses Kap. ist hervorzuheben, da M. hier ebenso engagiert wie liebevoll Spinoza gegen platte Pantheismusvorwürfe verteidigt. „Wird Gott wirklich als Wirklichkeit gedacht, kann er nur Substanz sein. Ist er Substanz, kann es außer oder neben ihm nichts geben, weil die Substanz als aus sich selbst Begriffene nur unendlich sein kann [...]“. In unserem Selbstbewusstsein denkt Gott sich selbst.“ (707) Dies ist eine der Schlüsselpassagen des Buches, die eng an M.s eigene Position heraufgeführt. Noch einmal aufgegriffen wird diese schließlich im letzten Kap., welches mit einer „Profilskizze „Pantheismus““ endet, in die M.s philosophisch-theologischer Ansatz wohl mündet.

Wie die beiden ersten Bd.e enthält auch der dritte Bd. sehr reichhaltiges Material und macht die Studierenden des Masterzyklus mit einer großen Vielfalt an Themen und Autoren bekannt, wobei sicherlich auch Experten einiges entdecken werden. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit M. selbst wird wohl nicht anhand dieser drei Bd.e zu führen sein, wenngleich auch in ihnen das Feld produktiver Diskussion mit ihm vorgemerkt ist, nämlich vorzugsweise der Subjektbegriff und dessen spekulative und phänomenale Bestimmung.

Wien

Kurt Appel

Casper, Bernhard: Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens. – Paderborn: Schöningh 2009. 180 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 24,90 ISBN: 978-3-506-76771-4

Der französische Philosoph Emmanuel Levinas war ohne Zweifel einer der wichtigsten Denker des 20. Jh.s. Bernhard Casper, der als Religionsphilosoph an der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i. Br. lehrte, hat viel zur Erschließung und Rezeption von L. im deutschsprachigen Raum beigetragen. In dem hier besprochenen Werk legt C. eine leicht überarbeitete Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen zum Werk von L. vor, die sowohl zur anspruchsvolleren Einführung in philosophische Grundelemente des L.schen Denkens geeignet ist als auch einer vertiefenden Auseinandersetzung mit wesentlichen Einzelfragen dient. Nicht alle Texte sind bereits an anderen Orten publiziert und einige erscheinen hier zum ersten Mal in deutscher Sprache. In der Zusammenstellung ergänzen sich die Beiträge wechselseitig zu einer Gesamtperspektive mit gelegentlichen – auch für das Werk von L. typischen – Schleifen und variierenden Wiederholungen.

Das erste Kap. steht unter der Überschrift „Menschsein – Leibbürgerschaft angesichts des Anderen“ (15–26). Gleich zu Beginn deutet C. die von ihm angenommene epochale Bedeutung L.s mit einem Hinweis auf Kant an und stellt so die folgende Studie unter den Anspruch, ein grundlegend erschütterndes und wiederaufbauendes philosophiehistorisches Potential des Werkes von L. nachzuweisen. Dazu entwickelt er zunächst unter Bezugnahme auf L.s frühe Biographie philosophische Grundmuster seines Denkens und deren Einordnung in die frühe phänomenologische Bewegung in Gestalt von Husserl, Heidegger und Sartre. C. zeigt auf, wie L. über Husserl und Heidegger hinaus Erkenntnis als „ein asymmetrisches Geschehen“ versteht, in dem ich „des anderen bedürftig“ bin (17). Dasein und Zeit vollziehen sich primär von dem „leibhaften Vorgeladenwerden durch den Anderen“ (19) her. Dann zeigt sich „alles“ „im Modus der Herausforderung an, d. h. im Hineingerufenwerden in eine offene prekäre, aber uns zugemutete Zukunft“ (21). Die im Vergleich zu Heidegger umgekehrte Bedeutung des Todes für das Dasein erläutert C. in einem Rekurs auf Rosenzweig und eine rabbinische Auslegung von Gen 1,31. Die anfänglich erkennbare Sinnhaftigkeit von Grenzen, Alteritäten und des eigenen Todes wendet C. in die Perspektive universaler Liebe, wodurch sich die Sprache als Gebet zeigt und das Dasein als „Spur der ‚Gloire de l'Infini‘“.

Das zweite Kap. folgt unter der Überschrift „Erleiden und Transzendenz“ (27–32) der Frage nach ursprünglicher Erkenntnis, die sich passiv als „Sensibilität“ oder „Ur-Erleiden“ vollzieht und nur so einen transzendenten Geist strukturieren kann, der Neues erfahren und erkennen kann. In seiner Unverfügbarkeit eröffnet dieses von der Empfindung her vollzogene Erkenntnisgeschehen eine unverfügbare Zeitlichkeit, deren Zielpunkt im Modus der Hoffnung gegeben ist. Diese Grundstruktur des Daseins und der Zeit hat ihren wesentlichen Vollzugsort in der praktischen Vernunft, d. h. in der Begegnung mit dem ande-

ren Menschen. Insofern ist die letzte Orientierungsgröße solcher Erkenntnis die Gerechtigkeit: „*Erhoffte Gerechtigkeit* ist das, woraufhin ich mich in meinem leibhaftigen Mich-verwirklichen im Erleiden des leibhaften Anderen überschreite.“ (30) C. verfolgt diese Linie weiter in kurzen Erläuterungen zu Platon und zu den L.schen Begriffen der Geduld und wiederum des Gebets.

Der in den ersten beiden Kap.n bereits angedeuteten Relevanz von L.s Werk für eine Religionsphilosophie geht C. im dritten Kap. unter der Überschrift „Il-léité“ (33–51) ausdrücklich nach. Hier wird im Horizont von Sprache und Zeit, unter der Maßgabe der Umkehr und der Diachronie und im Dialog mit Franz Rosenzweig die Bedeutung Gottes in der Philosophie L.s erörtert.

Nachdem so in den ersten drei Kap.n eine erste Tour d'Horizon durch L.s Philosophie geleistet wurde, erhellen die folgenden Kap. jeweils anhand eines spezifischen Problems weitere wesentliche Aspekte und Referenzen des Werkes. Das vierte Kap. steht unter der Überschrift „Der Sinn der Rede von der Schöpfung“ (53–62) und fasst Gründung und Charakter des Seins nach L. bezugsreich zusammen. Das fünfte Kap. „Die Identität in der Nicht-Identität der Erwählung“ ist ein eigenständiger Grundsatzartikel zum Denken von L., der einige Fäden der bisherigen Argumentation noch einmal aufnimmt und insbes. im Hinblick auf die Identitätsproblematik auswertet. Die beiden folgenden Kap. – „Verantwortung und die Intentionalität der Rechtsordnung“ (63–84) und „Der Andere, der Dritte und die Bürgerschaft für die Gerechtigkeit“ (85–96) – sammeln Argumente und philosophiegeschichtliche Bezüge für die überaus zentrale und immer noch wesentlich ungelöste Konfliktstellung zwischen dem Anderen und dem Dritten im Werk von L. oder zwischen der je singulären Verantwortung für einen anderen Menschen und universaler Gerechtigkeit. Wiederum aus einer Fülle philosophiehistorischer Bezüge und insbes. von Franz Rosenzweig her argumentiert das achte Kap. zu „Zeit und messianische Zeit“ (97–108), in dem C. eine Phänomenologie der Zeit entwickelt, „die jeweils ursprünglich, offen und unabgeschlossen zwischen Menschen und darin zugleich zwischen Menschen und Gott geschieht“ (100). Im neunten Kap. „Über die Freundschaft“ (109–118) reflektiert C. die von Aristoteles her gewonnene Inspiration zum zwischenmenschlichen Geschehen der Freundschaft unter differenztheoretischen und religionsphilosophischen Bedingungen. Im zehnten Kap. wird unter der Überschrift „Widergebende Dankbarkeit“ (119–131) ein Beitrag zum Gatediskurs entwickelt, der von Rosenzweig her Sprechen als Geschehen von Empfang, Gabe, Verpflichtung und Vergebung rekonstruiert. Die beiden folgenden Kap. entwickeln die Möglichkeiten einer „Religionsphilosophie zwischen Ontologie und Ethik“ (133). „Die Seinsfrage, der Andere und die Zeitigung des religiösen Verhältnisses“ (133–143) erläutert dabei noch einmal von Heidegger aus hin zu L., auf welche Weise der performative und ethische Charakter der Sprache zugleich eine philosophische Rede von Gott im Modus der Hoffnung oder des Gebets eröffnet, ohne Gott beweisbar zu machen. Das folgende Kap. erörtert „Die Möglichkeiten einer Philosophie der Religion – heute“ (145–159) in Abgrenzung von Formen der sog. ‚Wiederkehr der Religion‘ und von deskriptiver Religionsanalyse über die Religionsphilosophie Bernhard Weltes hin zu L. und dem Grundgedanken „einer Philosophie der Religion, die diesen Terminus ausdrücklich als genitivus subjektivus versteht“ (158). In „Anders als Husserl und jenseits von Heidegger“ (161–174) folgt C. abschließend noch einmal detailreich denkbiographischen Bezügen L.s innerhalb der phänomenologischen Bewegung.

Insgesamt werden in dem vorliegenden Bd. v. a. drei Fragestellungen bearbeitet: die Auseinandersetzung mit L. im Kontext der Phänomenologie, die philosophische Gottesfrage und eine versuchte Annäherung an das, worin die epochale philosophiegeschichtliche Bedeutung des Werks von L. liegen könnte. C.s Leitperspektive ist eine Aufmerksamkeit für die Sprachlichkeit und die Zeitlichkeit des Daseins. Alle Kap. bieten einen in sich geschlossenen Argumentationsgang und eignen sich so auch für eine voneinander unabhängige Lektüre.

C.s Interpretation des L.schen Denkens wird ihrem Gegenstand auf hohem Niveau gerecht. Die umfassende Kenntnis des Werkes von L. und die Darstellung von wesentlichen philosophiegeschichtlichen Bezügen – v. a. im Rekurs auf Kant, Husserl, Heidegger und Rosenzweig – machen die Arbeit zu einem wertvollen Baustein für die L.-Rezeption. C.s Perspektive ist ausdrücklich religionsphilosophisch. Dadurch kann gelegentlich der Eindruck entstehen, dass etwas zu schnell ein Gott hinter dem Anderen oder als den Anderen und das Selbst verbindender Horizont rekonstruiert wird. Es ist aber durchaus ein Grundanliegen von L., Immanenz nicht ohne Transzendenz zu denken und in dieser Spur philosophisch auch von Gott zu sprechen. C. wurde 25 Jahre nach L. geboren, beide erhielten ihre philosophische Prägung in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Gründergeneration der Phänomenologie. Dadurch neigt C.s Aneignung des L.schen Denkens zu derselben phänomenologischen Binnensprache wie das Original. Wenn allerdings in der Rezeption die – auch poetische – Kohärenz des Originalwerkes verloren geht, werden insbes. im Originalkontext philosophisch schon nicht unproblematische Begriffe, wie z. B. die Vorladung oder das Gebet, noch missverständlicher und vereinzelt geht auch argumentative Trennschärfe verloren. Für einen Altmeister des Faches zu entschuldigen, aber dennoch bedauerlich ist, dass C. kaum auf die aktuelle Forschung zu L. eingeht.

Die von C. vorgelegte kleine Summe einer L.-Rezeption in der ersten Generation der Auseinandersetzung macht noch zu leistende Aufgaben für die nächste Generation deutlich: die Überwindung einer zu starken Angleichung an Diktion und Methode der phänomenologischen Primärtexte hin zu einer Synthetisierung ihres Gehalts, die Übersetzung der philosophischen Leistung L.s in Problemstellungen der Gegenwart hinein und die Weiterentwicklung von durch das Werk L.s aufgeworfenen Fragen. Dies kann nur geschehen, wenn die wechselseitige Vermittlung der philosophischen Denkwege des 20. Jhs – insbes. die Phänomenologie, die analytische Philosophie und die Fortführungen des Denkens des Deutschen Idealismus – gelingt. Es ist zu wünschen, dass sich auf diesem Weg, wie von C. postuliert, eines Tages in der Tat Emmanuel Levinas als Zentralfigur einer epochalen Wende im westlichen Denken erweisen wird, die uns auf dem Weg zu einer – wenn man so will – ‚relationalen Ontologie‘ Fehlstellen neuzeitlichen Denkens wirkungsvoll überwinden hilft, d. h. metaphysische Zusammenhänge und letztlich auch die Gottesfrage wieder zu integrieren lernt, und dabei dennoch erkenntnistheoretische Relativitäten und wirkliche Grenzen – und d. h. eben zunächst Alteritäten – zulassen kann.

Auf diesem Weg stellt die L.-Rezeption C.s eine eigene philosophische Leistung dar, an der sich kommende Generationen von Philosophen, Religionsphilosophen und Theologen messen lassen und abarbeiten werden müssen.

In der verdienstvollen Reihe „Studien zu Judentum und Christentum“ ist das hier besprochene Werk ein herausragender religionsphilosophischer Beitrag, dem eine Beachtung in Philosophie und Theologie auch über christlich-jüdische Fragestellungen hinaus zu wünschen ist.

Erfurt

Matthias Müller

Systematische Theologie

Harant, Martin: Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 253 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 Theologie, 892), brosch. € 44,80 ISBN: 978-3-631-59284-7

In dieser von der Marburger Theol. Fak. 2008 angenommenen Diss. unternimmt der Vf. eine Zusammenschau von Theologie, Kultur und Religionstheorie. Er orientiert sich dabei an der Frage, wie genau die von Schleiermacher geforderte Konzentration auf das religiöse Selbstbewusstsein verstanden werden muss. Wie steht es, so fragt er, um den *Inhalt* des religiösen Selbstbewusstseins, wenn dieser doch um dogmatische Aussagen wie Schöpfung, Erhaltung und Vollendung durch Gott kreist? Die für die neuzeitliche Theologie entscheidende Frage ist für den Vf. „die Frage nach tatsächlicher Kontinuität und Diskontinuität zur Ursprungsgeschichte des Christentums“. Lässt sich diese Ursprungsgeschichte mit der neuzeitlichen „Wende zum auch im Horizont der Religion kulturschaffenden Subjekt vermitteln“ (13, Anm. 3)?

Es liegt nahe, diese Frage exemplarisch an zwei auf den ersten Blick konträren Theorieentwürfen zum Verhältnis von Religion und Kultur zu erörtern, derjenigen von Ernst Troeltsch (= Tr.) und von Paul Tillich (= T.). Dies geschieht in den beiden Hauptteilen der Arbeit (28–124; 125–214). In der Einleitung wird das Ergebnis als These bereits vorweggenommen. Für Tr. gilt, so der Vf., „dass sich im Prozess religiöser Kulturerschließung der Eigenwert der Religion [...] immer mehr verdeutlicht, um schließlich – geltungstheoretisch geboten – auf dem Boden der kulturtheoretischen Induktion in der dogmatischen Reformulierung des christlich-religiösen Gehaltes zu gipfeln“ (15f). Es werde sich zeigen, dass die von Tr. vorgestellte religiöse Kultursynthese eben dieses Ziel verfolge. Aber auch T.s Theoriebildung kreise um die Frage nach der Kultur und das in ihr Geltende. T. will der Theologie als Wissenschaft in Form einer „theonomischen Metaphysik“ einen legitimen Platz im Ganzen des Erkennens erobern. Der Vf. geht davon aus, dass der starke theologische Konstruktionsbegriff, den T. zur Abgrenzung gegen Tr. zunächst einführe, später „durch eine induktiv-kulturtheoretische Gegenbewegung eingeholt wird“ (20). Fazit: „Sowohl Tr. als auch T. ist es um die Kultur und das in ihr Geltende zu tun. Tr. setzt bei der Kultur ein und zeigt, wie sich im Prozess religiöser Kulturerschließung der Eigenwert der Religion immer mehr verdeutlicht und wie die Religion trotz aller neuzeitlich ge-

botenen Historisierung des religiösen Symbolismus nach einer Formulierung des religiösen Inhalts in der Sprache der Dogmatik verlangt.“ Hier setze T. ein, indem er theologische Konstruktionsbegriffe an den Anfang seiner spekulativ-deduktiven Kulturphilosophie setze, „um sich – in einer zu Tr. gegenläufigen Bewegung – schließlich doch an der Notwendigkeit der kulturtheoretisch-induktiven Vermittlung der religiösen Inhalte abzuarbeiten“ (20f).

Der erste Teil der Untersuchung ist dem Theoriegefüge Tr.s gewidmet. Gegen andere Lesarten der Theoriebildung Tr.s will der Vf. zeigen, „dass es Tr. in seiner Kulturtheorie [...] um die Formulierung einer auf religiösen Inhalten basierenden Kultursynthese zu tun war“ (30). Es gehe Tr. um eine *Kulturgestaltung* mit einem Geltungsanspruch, der stets „im Kontext religiöser *Inhalte*“ formuliert ist (30). Tr.s Idee der Überwindung der Geschichte durch Geschichte liege, so die These des Vf.s, eine „religiös motivierte Kulturperspektive“ zugrunde, die um die Geltungsproblematik kreise und „damit die Frage nach dem Wesen, nach Sinn und Ziel der Kultur“ (30) einschließe.

Ausgehend von der frühen Schrift *Die Selbständigkeit der Religion* (1885/86) zeigt der Vf., dass Tr.s Rede von der „Selbständigkeit der Religion“ und vom religiösen Apriori, somit auch der Geltungsanspruch der Religion, als „kulturrelativ“ verstanden werden müsse. Die Feststellung, dass Religion nur in der Form eines Ineinander von Apriori und Vollzug gegeben sei, hält der Vf. für den Kerngedanken von Tr.s kulturalistischer Religionstheorie. Den Grund für dieses Ineinander sieht er in der Einsicht, „dass das menschliche Bewusstsein das Erzeugnis sowohl von Sinnlichem als auch Ideellem in der Einheit von Sinnlichkeit und Sinn als stetem Ineinander darstellt“ (45). Werde diese Synthesis in eine der beiden Richtungen hinein aufgelöst, gehe das „Wesen der Religion“ verloren; d. h. die Selbstständigkeit der Religion kann nur in der geschichtlichen Bewegung und Besonderung in Erscheinung treten. Gemeint ist die spezifisch abendländische Gottesvorstellung. Da der Gehalt der Religion „nur im *Vollzug* der Deutung und damit nur im Kontext kultureller Symbolisierung gegeben ist“, ist – so die vom Vf. vorgetragene Lesart Tr.s – Kultur als „der unhintergehbare Ausgangspunkt der Selbsterschließung von Religion“ (47) zu bestimmen. „Kultur ist die Matrix der Selbsterschließung von Religion.“ (31) Religion wird sich folglich nur im Kontext von Kultur ihrer selbst ansichtig. Damit erweist sich „einerseits die Religion kulturtheoretisch geerdet und die Kultur andererseits als aus sich heraus religiös deutungs Offen“ (47).

Religion thematisiert im Kontext der Kultur die Frage der Geltung bzw. der Absolutheit. In seiner *Absolutheitsschrift* zeigt Tr., wie er das Geltungsproblem im Rahmen seiner kulturalistischen Religionstheorie zu lösen gedenkt, nämlich dadurch, „dass die Geltungsproblematik der Religion wiederum kulturtheoretisch geerdet und das Kulturverständnis um die Möglichkeit der Selbstthematisierung von Absolutheit erweitert wird“ (51). Die prinzipielle Kulturrelativität der Religion manifestiert sich darin, dass sie ihren Gehalt im Kontext der Kultur nicht in Form eines Begriffs des Absoluten zum Ausdruck bringt, sondern in Form religiöser „Phantasiebildungen“. Traditionelle und klassische Geltungstheorien scheitern an ihrem immanenten Supranaturalismus bzw. an der Notwendigkeit, die Geltung tatsächlich kulturell zu vollziehen. Die von Tr. vorgenommene theoretische Erdung des Geltungsanspruchs erweise sich als „Verflüssigung des Absoluten“ (65) im jeweiligen Kontext der Kultur. Das religiöse Absolute verschaffe sich auf die Weise Geltung, „dass das Kulturganze in einem Letztthorizont coram deo interpretiert wird“ (66). Dieser Letztthorizont eröffne „eine durch das Gottesbewusstsein fundierte Zielperspektive“ für die Kultur. Der Vf. sieht in diesem Zusammenhang Tr.s grundsätzliche Skepsis gegenüber jeder dogmatischen Begrifflichkeit, doch der Durchgang durch die gescheiterten Lösungsversuche der Geltungsproblematik zeige, „dass auch Tr. nicht gänzlich auf eine begriffliche Klärung des Gehalts verzichten kann und will“ (63).

Anhand der *Grundprobleme der Ethik* (1902) erörtert der Vf. die handlungstheoretischen Implikationen der religiösen Kulturtheorie. Hier arbeitet Tr. den institutionellen Vollzug des religiösen Apriori in Form der Typenbildung im Christentum heraus. Die Religion erhält die Funktion, den religiösen Gehalt im Kulturkontext in „freier Synthese“ zu vollziehen. Die Verankerung der Sittlichkeit im Gottesverhältnis führe bestenfalls zu „relativer Vereinheitlichung“ und unterschiedlichen Lösungen in unterschiedlichen Gestalten. Auch hier differenziert der Vf. zwischen dem nicht mehr einholbaren Dogmatismus und den von Tr. durchaus anerkannten „hermeneutischen Potenzialen der christlichen Glaubensgedanken“ (86). Insofern stelle der in *Der Historismus und seine Probleme* vorgenommene Rückgriff auf metaphysische Theoreme „eine im Theoriegefälle Tr.s unabdingbare religionstheoretische Konsequenz dar“ (86). Der Vf. sieht sich darum in der Situation, „die Theoriebildung Tr.s nicht prinzipiell als ‚antidogmatisch‘ und ‚konsequent historistisch‘ beschreiben zu können“ (89). Er greift darum auf die *Glaubenslehre* (von 1911/12) zurück, in der die Kultur aus der Innenperspektive des Glaubens interpretiert wird, während die *Soziallehren* (1912) den unabdingbaren Sozialcharakter der religiösen Symbolbildung beschreiben. Die beiden Ebenen der Religion, die Deutungsebene und die institutionelle Vollzugsebene, bilden ein Ineinander. Sie beleuchten sich wechselseitig. In Tr.s *Euvre* sei ihre gegenseitige Erschließungskraft „bereits angelegt [...], wenn auch nicht konsequent durchgeführt“ (91). Der theologisch-deduktiven Methode gegenüber bleibe Tr. „letztendlich jedoch ablehnend eingestellt“ (124). Der Vf. glaubt aber, in Tr.s Schriften „eine gewisse Entwicklung in der Einschätzung des Wertes dogmatischer Sprachform“ beobachten zu können. Seine Kulturtheorie sei „durch und durch religionstheoretisch bis hin zur dogmatischen Symbolbildung durchdrungen“ (123). Letztere bleibe,

wie der Vf. einräumt, „bis zuletzt sehr verhalten“ (123). Doch es liege in der Konsequenz dieser Kulturtheorie, „in der Sprache der Dogmatik die deutliche Kritik am kulturellen Konstruktivismus [...] theologisch zu formulieren“ (123), und zwar mit Hilfe des Gottesbegriffs. Ohne den Gottesgedanken werde die hier vorgestellte Kulturdeutung hinfällig. Es liege darum nahe, dass eine theologische „Gegenbewegung“ werde erfolgen müssen. T.s theologische Kulturtheorie setze dort ein, „wo Tr. nicht weiter zu formulieren wagte, um schließlich dort hin zurückzukehren, wo der Ausgangspunkt der Theoriebildung zu suchen ist: zur Kultur“ (124).

T. will – anders als Tr. – durch einen starken theologischen Konstruktionsbegriff eine Gegenbewegung zur kulturtheoretischen Induktion formulieren. In seinem Vortrag *Über die Idee einer Theologie der Kultur* von 1919 weist er der Theologie als normativer Religionswissenschaft die Aufgabe zu, „ein normatives Religionssystem zu entwerfen“ (127). Seine Definition der Religion als „Erfahrung des Unbedingten“, d. h. als „Erfahrung schlechthiniger Nichtigkeit“ aller Werte erweist Kultur als nichtig. Der Vf. formuliert: „Nicht die Kultur ist die Matrix der Selbsterschließung der Religion, sondern der von der Theologie formulierte Inhalt ist die Matrix zum Verständnis der Kultur.“ (129) T. will also das Unbedingte unmittelbar erfassen. Dies führt erwartungsgemäß zur „Dekonstruktion des Religionsbegriffs“ (132), wie er sie in seinem frühen religionsphilosophischen Programm durchführt. Im *System der Wissenschaften* konstruiert er ein spekulatives theonomes System der Erkenntnis. Der Vf. sieht die methodische Voraussetzung der frühen Kulturtheorie T.s darin, „dass das Unbedingte auch unmittelbar [...] und somit direkt erfasst werden kann“ (151). T. beginne aber einzusehen, dass das Unbedingte nur in den Formen des Bedingten erfasst werden kann. Damit werde eine Abkehr von der spekulativen Deduktion vorbereitet.

T. gelangt zu der Einsicht, „dass die Theol. der kulturtheoretischen Fundierung bedarf“ (160). Der Vf. beschreibt zwei Wege, diese kulturtheoretisch-deduktive Gegenbewegung zur bisherigen theologischen Deduktion zu formulieren. Der eine Weg besteht in der Rezeption der existenzphilosophischen Daseinsanalytik M. Heideggers und J. P. Sartres. Der Vf. untersucht diesen Weg anhand der Abhandlung *The Courage to Be* von 1952 (161–186). Der zweite Weg ist der Versuch der Konkretion durch Sprache und Symbol (187–214).

Der erste Weg ist oft behandelt worden. Die Schrift *The Courage to Be* bietet sich am ehesten als Beleg an. Der Vf. interpretiert sie im Rückgriff auf J. P. Sartre (!). Er formuliert: „Endliche Freiheit“ zu sein bedeutet, sich selbst auf das Nichts hin entwerfen zu müssen.“ (170) Kultur ist somit „Ausdruck des menschlichen Schicksals, ein endliches Wesen zu sein, das sich selbst aufgeben ist und das auch begreift“ (171). Die Angst vor dem absoluten Nichtsein wird geschichtlich-kontingent transformiert und als „etwas“ symbolisiert. T. beschreibt hier phänomenologisch die Bedrohung durch das Nichts als Bedrohung durch Gott. In die Sprache der Kultur übersetzt besagt dies: „Das Leben muss vollzogen werden, und der Vollzug des Lebens ist ein Akt kulturellen Symbolisierens.“ (171f) Wie die Bedingungen des Daseins näher gedeutet werden, bleibt dabei offen. Entscheidend ist die Korrelation von Grundstimmung der Angst und deren kultureller Bearbeitung. Dabei ist für T. die Grundüberzeugung leitend, dass der „Lastcharakter“ des Daseins dadurch bewältigt wird, dass sich als Antwort auf die Bedrohung durch das Nichts ein „Mut zum Sein“ einstellt und sich somit der ontologische Primat des Seins vor dem Nichtsein jeweils neu manifestiert. Der Kulturvollzug als solcher ist also immer schon „religiös imprägniert“ (177). Dies gilt auch für den sich als Atheismus deutenden Existentialismus Sartres.

Der Vf. fragt allerdings an, ob der von T. vorgenommene Versuch, die atheistische Deutung des Daseins durch Sartre als implizit religiös zu deuten, überzeugen kann. Ist der Heroismus des Trotzes angesichts der Sinnlosigkeit tatsächlich „eine Variante und ein Ausdruck religiöser Lebensdeutung“, so fragt er, „einfach weil das Sein vollzogen und der Lastcharakter auf sich genommen wird?“ (181). Die atheistische Lebensbewältigung könne doch ein „Beispiel für neue und andere Formationen der Kultur“ sein, diese deutend einzuholen und zu symbolisieren (181). Hier bestehe die Gefahr, „durch den alleinigen Fokus auf den Akt des Entwerfens die im Akt des Entwerfens tragende Vorstellung unterzubestimmen“ (182). Für T. aber ist jeder kulturelle Lebensvollzug, weil er der Sinnlosigkeit trotzt, religiös. In diesem Akt des Trotzens sei „eine Macht des Seins präsent, die hier allerdings keine konkret-inhaltliche Ausdeutung erfährt“ (183). Damit wird der „absolute Glaube“ eingeführt, der inhaltslos ist, um auch den programmatischen Atheismus zu umgreifen. Der Vf. weist nach, dass die Denkfigur des „absoluten Glaubens“ sich impliziten theologischen Axiomen verdankt und damit auf theologischen Voraussetzungen des Autors beruht (vgl. 185). Die theonome Lesart der Kultur werde „schlicht postuliert“, sie könne sich aber „nur einstellen“ und nicht „erzwungen werden“ (185).

Der zweite Weg zur Überwindung der spekulativen Deduktion der frühen Jahre ist die Konkretion durch Sprache und Symbol. Dabei folgt die Bearbeitung des Symbolbegriffs durch T. seit 1928 im Wesentlichen dem Gefälle von früherer Deduktion zu späterer Induktion, „um schließlich im Spätwerk die Verbindung dieser beiden Momente durch die Sprache vorzubereiten“ (187). In T.s Denken bahnt sich, so kann der Vf. zeigen, ein Verständnis des religiösen Symbols an, in dem „die Einheit von Bild und Sinn [...] kontingent miteinander vermittelt sind [sic!], so dass die Zustimmung ein Einlassen auf die spezifische Vermittlungsart des religiösen Symbols voraussetzt“ (195). Im Aufbau des letzten großen Werkes T.s, der *Systematic Theology* (1951–1963), sieht der Vf. eine Tendenz T.s zur Korrektur seiner Symboltheorie. Im dritten Bd. formuliert T. die These, dass der Sprache grundsätzlich Symbolcharakter zukomme. Das Symbol verweist nicht auf ein *hinter* der Sprache vermutetes Sein, „sondern

auf die in ihr sich vollziehende Synthesis“ (202). T. rechnet nicht mehr mit einem symbolfreien Zugriff auf die Wirklichkeit. Diese Synthesis von Symbol und Sprache erlaubt es nun, den Gottesgedanken *sprachlich* einzuführen. Der Vf. spricht von einem Paradigmenwechsel T.s im Verhältnis von Kultur und Theologie. „Das Universum ist somit stets nur durch Symbole vermittelt, aber als Vermitteltes in der konkreten sprachlichen Manifestation auch gegeben.“ (203) Im Lichte der Verhältnisbestimmung von Sprache und Symbol wird die Denkfigur „Gott über Gott“ als „Metatheorie religiöser Deutungsakte“ (205) interpretiert, die eine christlich-theologische Deutung der Kultur einschließt und mit unterschiedlichen religiösen und kulturellen Sinnvollzügen rechnet (205–208). Durch die kulturtheoretische Rückbindung der Trinitätslehre im trinitarischen Symbolismus wird die Kultur auf ihren absoluten Grund hin durchsichtig (209–214).

Als Ergebnis der Studie lässt sich festhalten: Das Theoriegefüge von Tr. und T. steht jeweils für das notwendige Ineinander von kultureller Induktion und theologischer Deduktion, jedenfalls der Tendenz nach. Für die gegenwärtigen Herausforderungen, so der Vf., ist damit eine Wegweisung gegeben, die „einerseits um den unhintergehbaren Entwurfcharakter menschlichen Existierens weiß und dennoch klar am christlich-religiösen Wahrheitsbewusstsein festzuhalten erlaubt“ (221). Dies wird abschließend im Blick auf die Herausforderungen durch den Wertrelativismus, die Kontroverstheologie und die Religionstheorie konkretisiert (221–238).

Die Stärke dieser Studie liegt in der analytischen Kraft, mit der der Vf. in den zentralen Texten der beiden Autoren der Spannung von Induktion und Deduktion folgt, in ihnen Aporien, Bewegungen und Tendenzen aufspürt, von ihnen Angedachtes weiterdenkt und systematisiert und dabei zu neuen Lesarten gelangt, die eine weitere Auseinandersetzung mit Tr. und T. und mit dem sie verbindenden Thema, dem Verhältnis von Religion, Kultur und Theologie, fördern werden.

Münster

Erdmann Sturm

Leimgruber, Ute: *Teufel*. Die Macht des Bösen. – Kevelear: Butzon & Bercker 2010. 208 S., geb. € 14,90 ISBN: 978-3-7666-1358-5

In der Frage nach dem Bösen hat sich das Interesse in den letzten Jahren wieder verstärkt Vorstellungen um den Teufel zugewandt. Das gilt sowohl für die fachliche Diskussion in Theologie und Kulturwissenschaften als auch für eine breite gesellschaftliche Öffentlichkeit. Während die jüngst erschienene Dokumentation von Marcus Wegner „Exorzismus heute. Der Teufel spricht deutsch“ (Gütersloh 2009) eine grassierende Subkultur des Teufelsglaubens im vermeintlich aufgeklärten Europa der Gegenwart aufdeckt, eröffnet Ute Leimgruber in ihrer gut lesbaren Monographie „Teufel“ einen aktuellen theologischen Zugang zur Problematik. Ihr Buch richtet sich zunächst nicht an ein Fachpublikum, sondern ist eher im populärwissenschaftlichen Bereich angesiedelt. Allerdings greift die Darstellung auf Forschungen zurück, die L. in ihrer Diss. „Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes“ (Münster 2004) vorgelegt hat. Die aktuelle Veröffentlichung wirkt nun noch einmal einen Panoramablick auf die christliche Teufelsvorstellung und deren theologischen Stellenwert für die Diskussion um die Wirklichkeit des Bösen. In neun Kap.n informiert L. allgemein verständlich über den Forschungsstand und ist dabei stets um eine eingängige Darstellung bemüht. Diese Anlage der Arbeit, die nicht jedes Problem in die Tiefe der wissenschaftlichen Einzelanalyse verfolgt, sondern den fundierten Überblick über wesentliche Ergebnisse ins Zentrum rückt, kann in Zeiten ebenso florierender wie über den Expertenkreis hinaus kaum zur Kenntnis genommener Fachliteratur als ein großer Vorzug gewürdigt werden.

L. greift zu Beginn ihrer Ausführungen die Renaissance der Teufelsfigur auf, welche die postmoderne Abwendung von der technizistisch-rationalen Dominanz des modernen Fortschrittsoptimismus begleitet und thematisiert dabei die bereits im 19. Jh. aufkommende antikirchliche Gegenkultur von Okkultismus und Satanismus, welche die traditionelle bürgerliche Moral mit der Forderung nach Ausleben der eigenen Wünsche und Begierden provozierte. Ein zweites Kap. führt in die biblischen Bildwelten von Satan und Teufel ein. Hier erscheint der Teufel als eine Art himmlischer Staatsanwalt im Dienste Gottes, den eine die göttliche Güte betonende Theologie im Zuge apokalyptischer Strömungen zum eigenverantwortlichen Urheber des Bösen bzw. Widersacher der Gläubigen verselbstständigt. Die jesuanische Pointe dieser Entwicklung identifiziert L. im Sturz des satanischen Anklägers aus dem Himmel, da Gottes Liebe keine Prüfung über böse Versuchungen kennt, sowie in dem österlichen Bekenntnis zum Heil in Christus, dessen erlösendes Handeln die reale Macht des Teufels bricht. Jedoch lädt die geschichtliche Entfaltung des Glaubens die diabolische Gestalt dann „mit einer übergroßen Bedeutungsvielfalt“ (43) auf. Dabei steht theologisch die Problematik im Zentrum, wie Gott mit der Wirklichkeit des

Bösen zusammengedacht werden kann, ohne dass entweder seine Allmacht oder seine Güte aufgegeben werden müssen. L. erwähnt hier Augustins altkirchliche Theorie des Bösen als Raub am Guten ebenso, wie sie über deren Fortschreibung bei Anselm und Thomas von Aquin im Mittelalter eine Konzentration der Diskussion auf den freien Willen des Geschöpfes feststellt, die zu der lehramtlich bedeutsamen Klärung des IV. Laterankonzils (1215) führt. Allerdings gehört auch der sich in der Christenheit seit dem Spätmittelalter bis in die frühe Neuzeit hinein epidemisch ausbreitende Hexen- und Teufelswahn zu dieser Rezeptionslinie. L. gewährt seiner Darstellung breiten Raum, vergisst über den inquisitorischen Auswüchsen aber nicht die volkstümliche Auseinandersetzung mit der teuflischen Vorherrschaft in den Erzählungen vom überhöpften Teufel bzw. bietet in kursorischer Auswahl auch kunstgeschichtliche Anmerkungen. Ein eigenes Kap. ist Martin Luthers kirchenpolitisch wie anthropologisch akzentuierter Teufelspolemik gewidmet, bevor L. die Exorzismus-Problematik ins Auge fasst. In ihrem Zusammenhang bietet sie einen Überblick über die verschiedenen Arten des kirchlichen Exorzismusdienstes und setzt sich insbes. mit der psychologisch und theologisch bedenklichen Vorstellung einer teuflischen Inbesitznahme von Menschen auseinander. Vor dem Hintergrund des neuen römischen Exorzismusrituals aus dem Jahr 1999 plädiert L. für die Stärkung des deprekativen, therapeutischen Gebets und eine enge interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Medizin. Die offiziell kirchliche Lehre zum Teufel spiegelt dann ein Vergleich von Aussagen des Katholischen Erwachsenenkatechismus mit seinem römischen Pendant von 1992 wider, wobei die Nüchternheit des ersten den letztgenannten in die Linie schwarzer Pädagogik einreihet, welche die Geschichte kirchlicher Glaubensverkündigung bis in die Gegenwart prägt. Gegen diese „Angstmacherei“ (145) macht sich L. für eine pastorale Verantwortung der Kirche stark, die sich auf Herbert Haags exegetisch fundierte Verabschiedung der Teufelsfigur aus dem Kernbestand christlicher Offenbarungswahrheit berufen kann. L. arbeitet jedoch auch die Einseitigkeit des Haagschen Ansatzes heraus. Anstelle seiner Absage an den Teufel votiert sie für eine kritische Theologie des Teufels, die den Geheimnisaspekt, die Unfassbarkeit des vom Menschen verwirklichten Bösen zum Ansatz einer engagierten theologischen Stellungnahme gegen seine gewalttätige Wirklichkeit macht. Als Gewährsmann für diese kritische Wiederaufnahme der Teufelsfigur im theologischen Diskurs um das Böse nimmt L. besonders auf die neuere Monographie des Rez. „Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels“ (Würzburg 2000) Bezug (vgl. 165). Mit dieser und über eine an Foucault orientierte Machtanalyse optiert sie für eine Rede vom Teufel, welche die Unmenschlichkeit der bösen Wirklichkeiten in ihren vielen Formen ebenso enthüllt, wie sie für eine allein menschliche Verantwortung des Bösen eintritt. Der Teufel kommt damit jenseits bloßer Moralisierung als Grund-Metapher für eine personale Sicht auf böse Wirklichkeiten in den Blick, deren sprachliche Inszenierung die Dichotomie von Opfer und Täter mit Bezug auf eine Übermacht unterläuft, der die geschöpfliche Freiheit beider nicht gewachsen ist. Gerade diese Unbeherrschbarkeit des Teufels zerstört seine mythologische oder fundamentalistische Erklärungsfunktion im Blick auf das Böse. Deshalb muss die theologische Auseinandersetzung gegen alle Diffamierungsstrategien, die den Teufel als Legitimationsinstanz systemischer Gewalt einsetzen, die Haltung aktiven Widerstandes einklagen und die traditionelle Rede vom Teufel einer ideologiekritischen Hermeneutik überantworten.

Zu den substanziellen Ergebnissen von L. – und auch darin schließt sie sich dem Rez. an – gehört die Einsicht in die bleibende Notwendigkeit theologischer Rede vom Teufel als kontrollierter Erzählung von den Schrecken, d. h. der eindeutigen Lebensfeindlichkeit des Bösen (vgl. 190). Insofern damit eine Wahrnehmungslehre des Bösen etabliert wird, die sich an der diabolischen Überforderung wie der Verantwortlichkeit des Menschen abarbeitet, ist L.s Buch als wesentlicher theologischer Beitrag zur Diskussion zu würdigen – und dies umso mehr, als eine derartige Theologie des Teufels fundamentalistische Stellungnahmen, die in der Gegenwart nicht nur binnenkirchlich Zulauf erhalten, in die Schranken zu weisen vermag.

Würzburg

Jürgen Bründl

Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, hg. v. Volker Hampel / Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 262 S., kt € 16,90 ISBN: 978-3-7887-2436-8

Der emeritierte Tübinger Neutestamentler Rudolf Weth stellt sich zusammen mit Volker Hampel vom Neukirchener Verlag in anerkanntenswerter Weise der Herausforderung, im Anschluss an die provozierende These von Klaus Peter Jörns, der Kreuzestod sei kein Heilsergebnis („Notwendige Abschiede“, Gütersloh 2005), den theologischen Erkenntnis- und Diskussionsstand zur Heilsbedeutung des Kreuzestodes im Hinblick auf das Glaubensbewusstsein der Gemeinde zusammenzufassen. Die mit einer Ausnahme (Karl-Heinz Menke) strikt protestantische Zusammensetzung der Autorenschaft dürfte dieser kirchlichen Wirkabsicht geschuldet sein, ebenso wie der Abdruck der „Stellungnahme des Leitenden Geistlichen Amtes“ von Kurhessen-Waldeck zur Opfertoddiskussion von 2008 am Ende des Bd.es (251–261). Bedauerlich bleibt die nahezu exklusiv pro-

testantische Autorenauswahl gleichwohl, weil so zum einen die breite opfertheologische Diskussion auf katholischer Seite vollkommen unberücksichtigt bliebe, unternähme es nicht wenigstens *Karl-Heinz Menke* in einem der beiden umfanglichsten Beiträge des Bd.es, seine Auseinandersetzung mit Anselms Satisfaktionslehre um eine Darstellung und kritische Würdigung der Innsbrucker Rezeption René Girards zu erweitern (202–208). Zum anderen bleiben so die Erträge der ökumenischen Dialoge zum eucharistischen Opferbegriff absolut unberücksichtigt. Eine Bibliographie, die Reichtum und Vielseitigkeit der opfertheologischen Diskussion erkennen ließe, fehlt ebenso wie ein regelrechter Forschungsüberblick. Stattdessen bieten nicht weniger als acht hochverdiente Neutestamentler definitive Auskünfte zu den fraglichen Themen:

Michael Wolter (1–15) aporetisiert die ntl. Interpretamente des Kreuzestodes Jesu (Liebestod für andere, Sühnetod, Opfertod). Lediglich der Tod aus Hingabe hat einen gewissen Anknüpfungspunkt im „heutigen Inventar des kulturellen Wissens“ (14). An diesem Punkt will Wolter aber eben nicht anknüpfen. In einer offenbarungspositivistischen Volte sieht er Christen heute wie diejenigen der Antike (*kakodaimones*: 11) als „kognitive Außenseiter“ (14). Sie wissen um die „Weisheit Gottes“, die Heil faktisch nicht anders als im Schandtod offenbart (15). *Ulrich Wilckens* (17–32) erklärt das urchristliche heilsgeschichtliche Credo aus 1 Kor 15,3–5: Sünde wird bestimmt als lebensverderbende Selbstfixierung, die so in der Negation den Ursprung des Menschen aus der schenkenden Liebe Gottes verrät (20f). Heil im Kreuz ist die stellvertretende Annahme der Lebensverderbnis für die Menschen, „damit die davon frei kommen“ (24). Durch die Auferweckung erlangt dieses Geschehen „universale Heilskraft“ (25), was wiederum seinen Grund im Weihnachtswunder der Inkarnation hat (30f). Die insgesamt bestimmende Zurückhaltung gegenüber spekulativem Fragen nach der verstehbaren Vernunft der Offenbarung vom Kreuz findet ihren Höhepunkt in der ausschließlich thetischen Argumentation *Walter Klaibers* zu 1 Kor 1,17–19, die in der Aussage gipfelt, Christi Tod am Kreuz sei „Gottes Zeichen für das „Ende der Gewalt““ (42), ohne auch nur andeutungshaft zu erklären, was diese These beinhalten soll. *Klaus Haacker* hingegen fragt sehr konsequent nach dem Zweck des Kreuzestodes (41–54). Eine „Logik der Gerechtigkeit“ lasse sich im Leben erkennen (50), ohne dass dabei an ein intermittierendes Handeln Gottes gedacht werden muss (52). Die Anselmsche Prämisse eines angemessenen Preises, der für das Erbarmen zu zahlen ist, erscheint so als Faktum empirischer Anthropologie (53f). *Volker Hampel* referiert breit ntl. Messiasvorstellungen mit besonderer Berücksichtigung der Menschensohnprädikation, um Jes 43,3f als die atl. Quelle der Vorstellung eines stellvertretenden Lösegeldes im Endgericht ausfindig zu machen. Die darin implizierte Missachtung der Heidenvölker habe Jesus zurückgewiesen, indem er sich selbst an die Stelle der hingebenen Heidenvölker gesetzt habe (Mk 10,45). Darin blieb er seiner messianischen Heilssendung für Israel treu, wies jedoch die Exklusivität frühjüdischen Erlösungsdenkens zurück (113–115). Trotz seines exegetischen Referates über die ntl. Opfertheologien ist das Hauptargument von *Thomas Knöppler* gegen die provozierende These von Klaus-Peter Jörns, das NT misserverdehe den Tod Jesu als Menschenopfer, ein dogmatisches: Weil Jesus „nicht nur Mensch“, sondern auch „göttlichen Wesens“ war (!) (153), hat er „durch sein Opfer ewiges Heil erworben“ (154). *Rudolf Weth* feiert die Leuenberger Konkordie mit ihren Abendmahlthesen von 1958 als „epochale Wende“ hin zu einem Verständnis der Eucharistie als „Gemeinschaftsmahl, Versöhnungsmahl und Vorgeschmack des Reiches Gottes“ (231–243) und bekräftigt als ökumenisches Ziel „Eucharistische Gastfreundschaft“ (242). Die Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ vom Gründonnerstag 2003 ist lediglich „eine neuerlich betäubliche Erfahrung“ (232).

Der einzige beteiligte evangelische Systematiker, *Ulrich Eibach*, verweist auf die lange Geschichte der theologischen Kritik am stellvertretenden Heilstod Jesu: Seit Faustus Socinus (1539–1604) und über Friedrich Schleiermacher sei die entsprechende Kritik „ein alter Gaul, der immer wieder [...] seine Hufe in den Boden der Kirchen, insbesondere der evangelischen getreten hat“ (165). Eibach sieht stattdessen im Kreuzestod die Koinzidenz göttlicher Liebe mit menschlicher Sünde. Gott handelt in diesem Geschehen nicht aktiv, sondern passiv, nicht inszenierend, sondern erdulnd (179). Sicher richtig ist die Schlussbetrachtung, der Tod Jesu sei Mysterium (186–189), unbegründet allerdings ist die damit einhergehende Bestimmung von Mysterium in der negierenden Kontrastierung zur Vernunft (189): Glaubensgeheimnisse sind nicht dadurch definiert, dass sie unvernünftig wären.

Bemerkenswert ist die sowohl offen bekennende wie gelehrte Weise, mit der alle Beitragenden dieses Bd.es ihr Verständnis des Todes Jesu entwickeln. Theologie, die sich der Pflege des reflektierten Glaubensbewusstseins der einfachen Christen stellt, tut not. Aber gerade die einfachen Gläubigen bemerken oft schneller als die gelehrte Theologie, wo Fragen auf unbefriedigende Weise offen bleiben, wo allzu vollmundig auf der Faktizität der Offenbarung beharrt wird, wo schließlich mit dem Hinweis auf das Mysterium die Resignation der Vernunft eingefordert wird. Die theologische Diskussion der letzten 20 Jahre hat zum Verständnis des Todes Jesu sehr viel mehr beigetragen, als dieser offensichtlich durch einen Abwehrreflex gegen Klaus-Peter Jörns motivierte Bd. der kirchlichen Leserschaft erklärt. Auch dürfte das kirchliche Publikum in seinem theologischen Interesse nicht

mehr so exkludierend protestantisch orientiert sein, wie die Anlage des Buches offensichtlich voraussetzt.

Duisburg-Essen

Ralf Miggelbrink

Gutiérrez, Gustavo: Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. Mariano Delgado. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 252 S. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 10), geb. € 29,00 ISBN: 978-3-17-020526-0

Seit nunmehr vier Jahrzehnten bereichert Gustavo Gutiérrez die theologische Landschaft der Gegenwart mit seinen Büchern und Beiträgen. Der peruanische Theologe, der am Anfang des neuen Jahrhunderts dem Dominikanerorden beitrug, wurde international bekannt durch sein Buch „Teología de la liberación“ (1971), mit dem er zu den Mitbegründern und Namensgebern der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gehört. Wie mit einem Paukenschlag erregte das schnell in andere Sprachen übersetzte (dt. 1973, 10. Aufl. 1992) Werk weltweite Aufmerksamkeit und führte zu Kontroversen, die G. bewegten, an seinem Buch Retrakationen und Korrekturen vorzunehmen und es mit einer neuen wegweisenden Einführung zu versehen. Zeigt dieses Frühwerk mit seinen Modifikationen, aber auch die folgenden, ebenfalls ins Deutsche übersetzten Bücher die Fähigkeit des Autors, seine Gedanken in Auseinandersetzung mit der Realität seines Kontinents und den geistigen Kontexten der Geschichte und Gegenwart weiterzuentwickeln und zur Reife zu bringen, so zeigt das Spätwerk die Früchte dieses Vorgehens und seine Fähigkeit, die zentralen Achsen und Kategorien seines theologischen Denkens herauszuarbeiten und zu vernetzen. Das vorliegende Buch ist eine Sammlung von Beiträgen der letzten anderthalb Jahrzehnte (1993–2007), die auf Artikel oder Vorträge zurückgehen und in verschiedenen Zeitschriften wie „Páginas“ oder Sammelwerken erschienen sind. Eine kleine Anzahl lag auch schon in deutscher Übersetzung vor, etwa von Gerhard Ludwig Müller; doch die Mehrzahl der insgesamt 13 Beiträge hat Michael Lauble mustergültig aus dem Spanischen übersetzt. Äußerer Anlass für die Zusammenstellung der Beiträge war G.s 80. Geburtstag. Die Sammlung der Texte geht auf den Hg., den Kirchenhistoriker Mariano Delgado zurück, der zusammen mit anderen schon anlässlich von G.s 70. Geburtstag und der Verleihung des Ehrendoktorats an ihn ein Symposium an der Univ. Fribourg ausgerichtet und einen Sammelbd. zu seiner Theologie herausgegeben hatte (Mariano Delgado u. a. [Hg.]: *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000).

Die Beiträge sind vier Teilen zugeordnet, deren erster unter dem Titel „Der Gott der Armen in einer globalen Welt“ steht. Hier sind sechs Artikel versammelt, die das zentrale Thema der Armut behandeln. Dabei kommt immer wieder die dreifache Unterscheidung der Armut ins Spiel, welche die zu überwindende materielle Armut abgrenzt von der spirituell anzustrebenden Armut und von der ethisch verpflichtenden Solidarität mit den Armen. Letztere führt zu einer „vorrangigen Option für die Armen“ (opción preferencial por los pobres), die nicht assistentialistisch gemeint ist, sondern die als bedeutungslose „Nichtpersonen“ behandelten Armen selbst als Akteure betrachtet, deren „evangelisierendes Potential“ im Sinn des Dokuments von Puebla hervorgehoben wird. Die Vorrangigkeit betont, dass die Option nicht exklusiv gemeint sei, sondern auf die „Vorliebe“ Gottes für die Armen zurückgehe, die ihrerseits nicht idealisiert werden dürften. In der Option wiederum kommen die zwei Aspekte des Engagements zum Vorschein, nämlich die Solidarität mit den Armen und der Protest gegen die Armut als unmenschliche Situation (vgl. 76). Neben einem Beitrag zur 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, die Glaube und Gerechtigkeit mit Inkulturation und interreligiösem Dialog verbindet, betont G. in einem Artikel zum Thema „Armut und Theologie“ die zwei biblisch begründeten „Sprachen“ der Gerechtigkeit und der Gratuität, die in der Verbindung von Leben und Reflexion das theologische Sprechen von Gott auszeichnen und eine Grundachse seines Denkens bilden, das die Gerechtigkeitsproblematik mit der Spiritualität der ungeschuldeten Liebe Gottes verbindet. Der frühe umfangreiche Beitrag „Wo werden die Armen schlafen?“ (1996, dt. 2004) ist ein zentraler Text des Bd.es, da er die Perspektive der Befreiungstheologie aufweist, die die Frage der Armut mit den ethischen Fragen einer globalen Wirtschaft und der Krise der Moderne verknüpft, um so die Verkündigung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit als Thematik der Freiheit, der Frage nach dem Anderen und der Gottesfrage zu entfalten. Damit erläutert er nicht zuletzt die Kernfrage der Befreiungstheologie, deren Befreiungsbegriff die soziale Befreiung in der Gesellschaft, die personale Befreiung und die erlösende Befreiung von der Sünde umfasst. Auch der Bogen zur Ansprache Benedikts XVI. bei der Eröffnung der Bischofsversammlung von Aparecida (2007) wird geschlagen. Der zweite Teil zur „Theologie heute“ umfasst einen Vortrag zur theologischen Sprache, den G. bei der Aufnahme in die peruanische *Academia de la Lengua* (1996) gehalten hat und der sowohl auf peruanische Schriftsteller wie z. B. Arguedas als auch auf Dantes Traktat zur Volkssprachlichkeit rekurriert, um für eine theologische Narrativität zu plädieren, die über Diskurse hinaus vom Glauben erzählt und die einladende Erzählung als die „eigentliche Weise, wie von Gott zu sprechen ist“ (159), versteht.

Ein weiterer Beitrag verankert die Theologie als kirchliche Aufgabe. Im dritten Teil werden als „Zeugen des Glaubens“ zum einen Bartolomé de Las Casas genannt, dessen Option für die Opfer seiner Zeit stark quellenbezogen ausgelegt wird, und zum anderen dessen mystischer Zeitgenosse Johannes vom Kreuz, dessen Glaubenszeugnis aus lateinamerikanischer Perspektive reflektiert wird. Der vierte Teil schließlich reflektiert unter dem Titel „Globalisierung als theologische Aufgabe“ zunächst Momente der Entzweiung und Begegnung im Verhältnis zwischen Lateinamerika und Europa sowie anhand der Begriffe von Befreiung und Entwicklung das Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften. Mit dem letzten Beitrag über die „kirchliche Koinonia angesichts der Globalisierung“, ein Vierteljahrhundert nach Puebla verfasst (2004), stellt G. die Kirchlichkeit seines Denkens unter Beweis und betont neben den Themen der Armut, der Gratuität und der Sakramentalität den inneren Zusammenhang von Communio und Missio. Hilfreiche Bibelstellen- und Personenregister schließen das gehaltvolle und gut aufgemachte Buch ab.

Nachdem sich der Pulverdampf verzogen hat, der die Kontroversen und teilweise polemischen Auseinandersetzungen in den 70er und 80er Jahren überschattet und den damaligen Antagonismus der politischen Systeme und der Ost-West-Spannung widergespiegelt hatte, erlaubte die neue weltpolitische Situation nach 1989 einen politisch weniger aufgeregten Blick auf die kirchlichen und theologischen Entwicklungen in Lateinamerika. Dazu kam, dass sich das Befreiungstheologische Denken durch die Rezeption auf anderen Kontinenten mit neuen Fragestellungen anreicherte, die das Verhältnis zur Kultur und zu den Religionen stärker berücksichtigten, ohne die zentrale Frage der Armut zu vernachlässigen (vgl. zum Stand der Befreiungstheologie am Ende der 90er Jahre: M. Sievernich: *Ende oder Wende?* ThRv 95 [1999], 355–364). Fragt man im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts, was von der Befreiungstheologie bleibt, so gibt G. darauf eine selbstkritische Antwort. Denn einerseits vermag er relativierend zu sagen, „dass ich weniger um das Interesse oder das Überleben der Theologie der Befreiung besorgt bin als um die Leiden und die Hoffnung des Volkes, dem ich angehöre, und besonders um die Weitergabe der Erfahrung und der Botschaft von der Rettung in Jesus Christus“ (127). Und andererseits hält er selbst fest, dass es bei aller schwierigen Auseinandersetzung doch „fruchtbare Ergebnisse“ gegeben habe; dazu zählt er „die „vorrangige Option für die Armen“, die aus der Praxis und der Erfahrung der christlichen Gemeinden Lateinamerikas geboren wurde“ und die nun „zum festen Bestandteil des universalen Lehramts der Kirche“ geworden sei. „Wenn etwas aus diesem Zeitabschnitt der lateinamerikanischen und allgemeinen Kirchengeschichte Bestand haben wird, dann ist es exakt diese Option als unmittelbare Verpflichtung und direkter Ausdruck einer stets neuen Liebe zu den Armen sowie als Dreh- und Angelpunkt einer neuen Evangelisation des Kontinents.“ (169) In der Tat hat diese Option Eingang in zahlreiche lehramtliche Texte gefunden, sei es der Universalkirche, sei es der kontinentalen Ortskirchen. Über diese zentrale Kategorie hinaus gibt die Sammlung Aufschluss über die biblische Fundierung der Theologie G.s, die im besten Sinn eine applikative Exegese entwickelt und nicht bei einer historisch-kritischen Rekonstruktion stehenbleibt, sondern den gegenwärtigen Kontext mit einbezieht. Überdies erhellen die Beiträge die Bedeutung der spirituellen und mystischen Dimension für sein theologisches Denken, das darum kreist, den „Sinn für Gott, die Gegenwart seiner Liebe in unserem Leben“ (118) aufzuweisen. Schließlich zeigt diese Sammlung die Vernetzung seines Denkens im diachronischen und synchronischen Sinn. Das gilt einerseits für die biblische Fundierung und die Anwesenheit der mittelalterlichen Dichtung (Dante), der frühneuzeitlichen Option (Las Casas, Guamán Poma) und der Mystik (Johannes vom Kreuz), und es gilt andererseits für die Bezugnahme auf das Lehramt und auf zeitgenössische Theologen (Barth, Congar, Jüngel, Ricoeur, Rahner), auf Gerechtigkeitsethiker (Rawls) oder (post)moderne Denker wie Lévinas, Lyotard und Vattimo sowie auf peruanische Schriftsteller wie José María Arguedas. Auf Arguedas, Ijob, Las Casas und Johannes vom Kreuz geht der Hg. in seiner sensiblen Einführung eigens ein und bezeichnet sie als „Schleifsteine“ der Gottesrede G.s. Der Sammelcharakter bringt eine gewisse Redundanz mit sich, die jedoch nie zur sterilen Repetition ausartet, sondern bei sich überschneidenden Themen neue Aspekte beleuchtet. Wer die Entwicklung der Befreiungstheologie lateinamerikanischer Provenienz und G.s theologisches Denken in seinem Spätwerk kennenlernen möchte, der wird in diesem Buch von spiritueller Tiefe, theologischer Dichte und kontextueller Verbundenheit fündig werden und einen Typ von zeitgenössischer Theologie finden, der mit historischer Tiefenschärfe und systematischer Kraft den (armen) Anderen und die Präsenz Gottes in der Gegenwart wahrnimmt und reflektiert.

Mainz

Michael Sievernich

Praktische Theologie

Proft, Ingo: Heilung und Heil in Begegnung. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 434 S. (Theologie im Dialog, 5), kt € 40,00 ISBN: 978-3-451-30323-4

Mit der Veröffentlichung seiner Diss. legt der Autor Ingo Proft eine wichtige wissenschaftliche Arbeit an der Schnittstelle von Theologie und Gesundheitsfürsorge vor. Er reflektiert die bibeltheologischen und ethischen Grundlagen pflegerischen Handelns, hinterfragt verschiedene Pflege-theorien und entwickelt ein christliches Pflegeverständnis.

Im ersten Kap. stellt der Autor das Gesundheitssystem im Kontext deutscher Sozialstaatlichkeit vor. Die Kernthese dieses Einleitungskap.s lautet: Die wachsende Pflegebedürftigkeit bedroht die Zukunft der sozialen Sicherungssysteme. Jenseits tagespolitischer Entwicklungen beschreibt er die Krisensituation des Gesundheitssystems, vorrangig vor dem Hintergrund der demographischen Frage. Er beschreibt die Entwicklung vom aktiven zum aktivierenden Sozialstaat als notwendigen Schritt, die Eigenverantwortung des Bürgers und der Bürgerin stärker herauszustellen. Grundsätzlich kontrastiert er die Frage der aktuellen und zukünftigen Finanzierbarkeit des deutschen Gesundheitssystems mit gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen der Philosophen Immanuel Kant und John Rawls. Er fragt nach Kriterien einer gerechten Finanzierung und entwickelt Rechtspflichten (Beitragsgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Bedarfsgerechtigkeit) und Tugendpflichten (Eigenverantwortung, Subsidiarität, Solidarität) zur Beurteilung der sozialstaatlichen Regelungen.

Im zweiten Kap. entwickelt der Autor seinen Begriff einer theologischen Ethik der Pflege. In der Tradition einer an Immanuel Kant orientierten Ethikkonzeption stehen der Person- und der Autonomiebegriff im Zentrum seiner Überlegungen. Darüber hinausgehend entwickelt er anschließend ein relationales Menschenverständnis in Prozesshaftigkeit, worin die transzendente Verwiesenheit des Menschen das besondere Signum darstellt. Er stellt diese Überlegungen in den Horizont des christlichen Menschenbildes, das er bibeltheologisch breit entfaltet. Aus diesem biblisch-christlichen Menschenbild entwickelt er Charakteristika menschlicher Pflege: Menschenfreundlichkeit, Voraussetzungslosigkeit, Unmittelbarkeit und authentische Anteilnahme.

Im dritten Kap. diskutiert der Autor wissenschaftstheoretische Aspekte von Pflege, arbeitet verschiedene Pflege-theorien auf und entfaltet schließlich als Metatheorie ein christliches Pflegeparadigma, das die Begegnung von Pflegebedürftigen und Pflegenden als interpersonales Heilungs- und Heilsgeschehen versteht, in dem Transzendenz und Immanenz ineinandergreifend wirken. Dabei betont der Autor das Proprium des christlichen Pflegeparadigmas: „Dieses ist geprägt von einem Verständnis, das Pflege als ein Geschehen aufzufassen weiß, welches den eschatologischen Vorbehalt menschlicher Entität weniger als Belastung, sondern als vertrauensvolles herausgerufenes Sein auf die alles Verstehen übersteigende Größe Gottes zu bekunden vermag.“ (385)

Im abschließenden vierten Kap. entwickelt der Autor Forderungen und Konsequenzen seines christlichen Pflegeparadigmas der Begegnung als Heilungs- und Heilsgeschehen durch eine intensive Sensibilisierung für die Gesamtheit des Beziehungsnetzes, in das der Patient eingebunden ist. Hierin weist er ein personal-integratives Pflegeverständnis auf, welches sozial-gesellschaftliche und gesundheitspolitische Vorgaben, organisatorisch-institutionelle Ausrichtungen wie medizinisch-pflegerische Kompetenzen vieler unterschiedlicher Konzepte und Modelle in einem ethisch reflexiven Profil der Pflege vereint.

Der Autor hat mit seiner theologischen Diss. in großen Denkschritten ein christliches Pflegeverständnis entwickelt, das er prägnant als Begegnungsprozess bis hin in seine trinitätstheologische Verankerung begründet. Die Stärke dieser Arbeit ist ihre theologische Dignität und die Wortmächtigkeit des Autors sowie seine Fähigkeit, Brücken zwischen theologischem Denken und pflegewissenschaftlichen Ansätzen zu entwickeln. Leider bewegt sich der Autor jedoch in konventionellen philosophisch-anthropologischen Bahnen und versäumt in dreierlei Perspektive eine breitere Begründung seines Verständnisses von christlicher Pflege:

1. Er unterlässt den für den aktuellen human- und sozialwissenschaftlichen Diskurs zur Pflege immens wichtigen Rekurs auf die neuesten Ergebnisse der Neuro- und Biowissenschaften.
2. Er diskutiert und problematisiert das deutsche Gesundheitssystem ohne konkreten Bezug zu den sozialpolitischen Rahmenbedingungen, z. B. den gültigen Sozialgesetzen. Der Pflegebegriff der geltenden Pflegeversicherung bleibt unerwähnt; die politische Debatte um die Zukunft der sozialen Sicherungssysteme wird nicht rezipiert. Der Autor positioniert sich unkritisch auf Seiten der Kritiker des Sozialstaates, ohne seine positive Positionierung zum aktivierenden Sozialstaat kritisch zu hinterfragen bzw. sozialwissenschaftlich fundiert belegen zu können.
3. Er verharrt in seiner Argumentation im christlich-theologischen Paradigma, hebt sogar das Proprium seiner christlichen Argumentation heraus und setzt auf eine letztlich metaphysische Begründung, die heutzutage nicht mehr öffentlich anschlussfähig ist. Er vergibt sich damit z. B. die Chance, den Reichtum alternativer Reli-

gionsbeiträge zur Frage von Heil und Heilung zu rezipieren und mit dem christlichen Ansatz zu kontrastieren. Heil- und Heilungskonzepte in verschiedenen Kulturen beruhen auf unterschiedlichen Sichtweisen vom Menschen und von den Systemen, in die er eingebettet ist. Solche Sichtweisen können als unterschiedliche Zugänge zu einer komplexen Wirklichkeit gelten, die wir noch nicht umfassend verstehen. Selbst wenn Sichtweisen nicht vollständig kompatibel sind, können sie einander komplementär ergänzen, bis vielleicht in der Zukunft eine höhere Systemebene erkannt wird, auf der sich die Widersprüche auflösen. Es geht also zunächst nicht darum, ein einheitliches (christliches) Menschenbild zu entwerfen und ein einheitliches (christliches) Pflegeverständnis zu konzipieren, sondern zu erkennen, wie medizinisch-pflegerisches Erkennen und Handeln mit der jeweiligen Kultur zusammenhängt, um neue Handlungsmöglichkeiten in der Gesundheitsvorsorge zu erschließen. Zwei Prinzipien aus der chinesischen Erkenntnistheorie beschreiben kurz und knapp, keineswegs idealistisch und abgehoben, sondern als erlernbare Bedingung von Beobachtung und Erfahrung dieses Denken, das die Multiperspektivität schätzt: „Himmel und Mensch verschmelzen als eins (tian ren he yi)“ und „Dinge und Ich verschmelzen als eins (wu wo he yi)“.

Frankfurt a. M.

Thomas Wagner

„Dunkle Nacht“ und Depression, hg. von Regina Bäumer / Michael Plattig. – Ostfildern: Grünewald 2008. 140 S., pb. € 16,90 ISBN: 978-3-7867-2737-8

Es hat sich für mich als sinnvoll erwiesen, die vorliegenden Beiträge des Buches „Dunkle Nacht und Depression“ nicht nur als Theologe aus sachlicher Distanz zu lesen, sondern auch als durch Erfahrungen Betroffener. Auf einem mittlerweile langen eigenen geistlichen Weg bin und bleibe ich den Erfahrungen von Gottesnähe und Gottesferne, von Heiligkeit und Dunkelheit, dem sogenannten rechten Weg ebenso wie den Um- und Abwegen ausgesetzt. Ich weiß, wie wesentlich es ist, sich diesem geistlichen Spannungsfeld nicht zu entziehen, wenn ich in die Geheimnisse unseres christlichen Glaubens hineinwache. Der vorliegende Bd. gibt auf diesem Wege Anleitung und Hilfe.

Regina Bäumer und der Karmelit Michael Plattig behandeln zwei hochaktuelle, inzwischen bereits vielgestaltig erörterte Themenfelder der Psychologie und Theologie: „Dunkle Nacht“ und Depression. Die Hg. sind als Dozenten an der Phil.-Theol. Hochschule Münster tätig, deren Inst. für Spiritualität sich seit einigen Jahren mit der Frage nach dem Verhältnis von geistlichen und psychologischen Krisenphänomenen beschäftigt. Der wissenschaftlich fundierte Sammelbd. veröffentlicht in allgemeinverständlicher Sprache nun die überarbeiteten Vorträge, die im Februar 2008 bei einem internationalen, interdisziplinären und ökumenischen Symposium in Münster referiert und diskutiert wurden.

Das achtköpfige Autorenteam aus den Bereichen Psychologie/Therapie und Theologie/Seelsorge sucht durch einen sich möglichst gegenseitig befruchtenden Dialog ihrer Fachdisziplinen die Menschen in ihrer je eigenen Lebens- und Glaubenskrise intensiver zu begleiten und ihnen effizienter herauszuhelfen.

Die ersten drei Beiträge (Daniel Hell, Ralf Stolina, Kevin Culligan) fächern die beiden Themengebiete „Dunkle Nacht“ und Depression durch historisch erhellende Begriffserläuterungen auf. Der zweite Teil bietet Perspektiven aus dem Praxisalltag (Christiane Geiser, Susanne Hirmer, Birgit Jeggle-Merz). Im abschließenden dritten Teil versucht eine Zusammenschau die Ansätze und Impulse der verschiedenen Autoren und Fachrichtungen zu bündeln und die Ergebnisse für ein Weiterarbeiten, Weiterdenken und v. a. auch Weiterleben zu sichern (Regina Bäumer, Michael Plattig).

Der spanische Karmelit und Mystiker Johannes vom Kreuz (*1542 / †1591) benennt seine geistlichen Anfechtungen bei der Suche nach Gott „Noche Oscura“ = „Dunkle Nacht“; einige Psychologen gebrauchen den Begriff „Seelenfinsternis“ als Umschreibung für eine depressive Erkrankung. Die Phänomene beschäftigen in ihren Ähnlichkeiten ebenso wie in ihren notwendigen Unterscheidungswahrnehmungen Seelsorger wie Therapeuten im helfenden Umgang mit den Erkrankten oder den mit dem Glauben Hadernden. Für Johannes vom Kreuz ist die „Dunkle Nacht“ eine Umschreibung, die eine geistliche Glaubenskrise verbildlicht, die es auszuhalten und zu durchschreiten gilt, um als stetig geistlich Pilgernder im ewigen Licht Gottes letztendlich zu verschmelzen (*unio mystica*). Die bereits gemachten Erfahrungen von Gottesnähe werden erst durch die Erfahrungen der „Dunklen Nacht“ radikal auf die Probe gestellt. Erfolgt dann eine weitere Läuterung des Menschen, ist eine weitere Stufe der spirituellen Reise, der sog. „Weg der Erleuchtung“, beschritten. Der geistliche Begleiter der betroffenen Person ist aufgefordert, sie zu bestärken, das Verlangen nach Gott

durch Kontemplation und einen vertieften Gebetsstil wieder neu zu nähren. Die spirituelle Krise wird nicht nur als Chance, sondern sogar als unabdingbar für den Weg zur größten Gottesnähe betrachtet. Die geistliche Wanderung braucht in der Krise Mut zum Weitergehen und zum Sich-Wandeln. Sie braucht die Kraft, wie ein Blinder finsterste Täler zu durchschreiten. Das Bildwort „Dunkle Nacht“ hat einen prozessualen und häufig zyklischen Charakter und die darin enthaltene geistliche Krise sollte vom Menschen möglichst nicht allein bewältigt werden.

Martin Luther schreibt in einem Brief an einen Ratsuchenden:

„Die Einsamkeit fliehst auf jede Weise, denn er (der Teufel) sucht Euch gerade dann am liebsten zu erschrecken und abzufassen, wenn Ihr alleine seid. Durch Nichtachtung wird dieser Teufel überwunden, nicht durch Widerstand und Disputieren.“ (zit. 20)

Die Nennung von Symptomen einer Depression – als Wort eine relativ moderne Begriffsprägung des 19. Jh.s – findet sich schon in antiken Schriftquellen, für den heutigen Mediziner oder Therapeuten häufig klar diagnostizierbar beschrieben. So schildert Homer im 8. Jh. v. Chr. Bellerophon als einen Menschen, der unzeitig herumirrt und vereinsamt von niederschmetterndem Kummer und schier auswegloser Verzweiflung keine echte Ruhe mehr findet. In vielen Psalmen finden sich bekanntermaßen Exempel für erdrückende Panik und Selbstzweifel, so z. B. in Ps 116,3: „Mich umfingen die Fesseln des Todes, mich befielen die Ängste der Unterwelt, mich trafen Bedrängnis und Kummer.“ (zit. 10)

Schon in Ps 116,8.9 liest man von der Erfahrung der göttlichen Gnade: „Ja, du hast mein Leben dem Tod entzissen, meine Tränen (getrocknet), meinen Fuß (bewahrt vor dem) Gleiten. So gehe ich meinen Weg vor dem Herrn, im Land der Lebenden.“ Die Klage des Psalmisten wird zum tröstenden Gebet.

Prof. Daniel Hell, Leiter der Psychiatrischen Universitätsklinik in Zürich, umreißt in seinem Beitrag die grundsätzlichen Bewältigungsansätze einer modernen Depressionstherapie durch den Psychotherapeuten und deutet eine Crux zwischen Psychotherapie und Seelsorge an. Das Interaktions- und Kommunikationsverhalten des depressiv erkrankten Menschen beeinflusst nachhaltig den Aufbau einer guten – als warmen, wertschätzenden und angstfreien – Therapiebeziehung. Achtsamkeit auf die eine Depression bestimmenden Parameter und eine „gesunde“ Selbstreflexion sind beim Hilfesuchenden wie beim Therapeuten, ggf. durch Supervision, vonnöten. Bereits in der antiken Philosophie (Platonismus, Stoa, Epikuräer) und auch im frühen Christentum (Apologeten, Wüstenväter) wird in der sog. „Selbstsorge“ ein adäquates Verhaltensschema im Umgang mit den spirituellen Anfechtungen gesehen. Hauptziel ist die Aufgabe ängstlicher Sorge um den eigenen Vorteil und Freiraum für die „kluge Sorge“ um die Seele (19). Geistliche Exerzitien dienen dabei als probates Mittel zur Heilung und Glaubensfestigung. Ist ein geistlich lebender Mensch in einem länger anhaltenden Stadium der „Dunklen Nacht“ und weist er Symptome einer klinischen Depression auf, wird man zumeist einer medizinischen bzw. psychotherapeutischen Behandlung den Vorrang einräumen. Ein erfahrener Seelsorger wird sich aber weiterhin um eine Bewältigung der spirituellen Krise bemühen. Als ein gemeinsamer Aspekt im Umgang mit der Vielzahl der Krisenphänomene lässt sich u. a. das bewusste Zuhören und das Lauschen und richtige Interpretieren der verbalen oder auch nur körpersprachlichen Resonanz des Hilfesuchenden auf seinen geistlichen Begleiter oder Therapeuten anführen. Hilfreiche Begleitung und Therapie fußt auf der jeweiligen umsichtig assistierten Selbstverortung.

Die Beiträge des Sammelbds. vermögen es, den Leser für die wesentlichen Unterschiede zwischen „Dunkler Nacht“ und Depression sensibler werden zu lassen. Die fachspezifischen „Copingstrategien“ zu den Problemstellungen sind nur in jeweiligen Einzelbetrachtungen und individueller kontextbezogener Analyse eines möglichst erfahrenen Seelsorgers bzw. Therapeuten fruchtbringend. Innerhalb der Literaturfülle zum behandelten Thema werden dem Leser im Buch zahlreiche neue Impulse zur Problematik geboten. Die Ausführungen führen Fachleute wie interessierte Laien äußerst sachgerecht und mit der notwendigen Differenziertheit in das Thema ein. Bei einem weiteren Symposium bzw. einer Publikation wäre es zudem erhellend, z. B. buddhistische Zen-Meditationslehren oder auch die tiefenpsychologischen Bezüge von C. G. Jung zur „Dunklen Nacht“ zu behandeln und zu erörtern.

Münster

Carl B. Möller

Grümme, Bernhard: Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des Religionsunterrichts. – Stuttgart: Kohlhammer 2009. 282 S., kt € 29,90 ISBN: 978-3-17-020821-6

Ist mit der Verabschiedung des religionspädagogischen Konzepts eines problemorientierten Religionsunterrichts nicht auch eine genuin politische Dimension des Religionsunterrichts verabschiedet worden? Drohen nicht die gegenwärtigen Konzepte des Religionsunterrichts durch die Wende innerhalb der Religionspädagogik in den letzten beiden Jahrzehnten zur Ästhetik, zur Wahrnehmung, zur biographischen Thematisierung, zum religiösen Erlebnis als Kompensation für schwindende religiöse Sozialisation und fehlende religiöse Erziehung (12) in die Drift einer Innerlichkeit und Entpolitisierung zu geraten,

die den Religionsunterricht für Indoktrination anfällig macht und ihn seines ideologiekritischen Potentials beraubt, was nicht zuletzt der politischen Pointe des christlichen Glaubens selber widerspräche (13)? So lauten die beiden zentralen Fragen der vorliegenden Untersuchung. Diese sind dabei nicht ganz neutral gestellt, denn in der Tat kommt der Autor in seiner Bestandsaufnahme kirchlicher Verlautbarungen und Richtlinien zum Religionsunterricht, des Grundlagen- und Bildungsplans sowie gegenwärtiger religionspädagogischer Konzepte (u. a. ästhetisches Lernen, performativer RU, Compassion) zu dem zusammenfassenden Fazit: Zwar ließen sich durchaus Hinweise auf politische Aspekte religiösen Lernens finden, sie würden jedoch nicht als durchgängig wesentliche Dimension ausgefaltet (mit Ausnahme des Grundlagenplans). Allerdings ließe sich auch nicht die Tendenz einer Privatisierung und Verinnerlichung oder politischer Abstinenz als markanter Wesenszug ausmachen. Dennoch unterlaufe der Religionsunterricht insgesamt wesentliche Merkmale seines inhaltlichen Profils, er reflektiere nicht deutlich genug seine komplexe politische Verortung und Vernetzung und bliebe in formaler Hinsicht nicht hellsichtig in Bezug auf seine ideologiekritischen Implikationen (100). So sei kritisch zu fragen, „ob ein solcher RU noch in hinreichender Schärfe und Nachhaltigkeit seinen Beitrag zum Bildungsauftrag der Schule zu leisten vermag“ (ebd.).

Angeichts dieses Befundes ist es das erklärte Anliegen des Autors, die politische Dimension wieder explizit und stärker im Religionsunterricht zu verankern, dies nicht zuletzt, weil dem christlichen Glauben selbst eine zutiefst politische Dimension innewohne, die es aufgrund ihrer gesellschaftskritischen und ideologiekritischen Potenz unbedingt wahrzunehmen und im Religionsunterricht virulent zu halten gelte, ohne damit einer Politisierung des christlichen Glaubens oder des Religionsunterrichts das Wort zu reden. Sein Anliegen würde allerdings nur ungenügend erfasst, ginge es ihm lediglich darum, eine vernachlässigte Dimension didaktisch neu in den Religionsunterricht einzuspeisen. Das Anliegen der Studie reicht deutlich weiter. Die Verankerung einer politischen Tiefendimension im Religionsunterricht stellt für den Autor in erster Linie eine bildungstheoretische Aufgabe dar, die zum einen das Verhältnis von Religionsunterricht und Politik zu klären und zum anderen religionspädagogisch auszuweisen hat, dass der Religionsunterricht in seiner politischen Tiefendimension elementar zur Bildung gehört, dass er die Kompetenzen von Schülerinnen und Schülern wesentlich mitbestimmt, also einen wichtigen Beitrag zur Bildung unter den Bedingungen der Moderne leistet und damit zu Recht einen Platz im öffentlichen Bildungssystem beanspruchen kann.

Diese komplexe Aufgabe geht der Autor in zwei großen Teilen seiner Untersuchung an. Dabei ist der erste Teil notwendigen Vergewisserungen und Klärungen gewidmet, u. a. zum zugrunde gelegten Politikverständnis, zur politischen Bildung, zum politischen Lernen, zur politischen Dimension des Glaubens und zur politischen Dimension religiöser Bildung. Der Autor geht von einem weiten Politikverständnis aus, das politisches Handeln nicht ausschließlich auf staatliches Handeln und das staatlicher Institutionen bezieht, sondern eher in einem zivilgesellschaftlichen Sinne auf Diskurspraktiken zur Erreichung gemeinsamer Entscheidungen abzielt, an denen auch nicht unmittelbar staatliche Institutionen wie Parteien, Nichtregierungsorganisationen, Medien oder Kirchen mitwirken (25). Aus diesem Verständnis heraus erhalten dann auch Fragen der Ökonomie, der Medien, der Freizeitgestaltung, der Werthaltungen, der machtförmigen Gestaltung des Zusammenlebens, der Bildung und der Religion einen politischen Charakter, auch wenn sie – so der Autor – darin nicht aufgehen (27). Der Religion kommt in diesem Ansatz eine öffentliche (politische) Rolle zu, die im Anschluss an das Modell diskursiver Öffentlichkeit und im Rekurs auf José Casanova und Edmund Arens als öffentliche Religion gefasst wird (28–34). Politische Bildung zielt nun auf die Entwicklung politischer Mündigkeit, Urteilsfähigkeit, letztlich auf einen „demokratischen Habitus“, der zur Teilhabe und Gestaltung eines demokratischen Gemeinwesens befähigt“ (39), eine Klärung, die für die anschließende Unterscheidung zwischen politischem, sozialem und diakonischem Lernen Bedeutung hat. Denn dort soll aufgezeigt werden, dass soziales/diakonisches Lernen, auf Solidarität, vernünftige Selbst- und Mitbestimmung abzielend, zwar unabdingbar zum Religionsunterricht gehört, aber nicht automatisch zur Erschließung des Politischen in der Lebenswelt und zu politischer Handlungs- und Urteilsfähigkeit führt, sondern eher auf der Ebene individueller Verhaltensveränderungen verbleibt, auch wenn eine strukturelle und ideologiekritische Dimension mitreflektiert werden müsste. Damit bleibt für den Autor die Frage, „inwiefern dies dem politischen Charakter der biblischen Botschaft selber gerecht wird“ (42f) und ob nicht eine Reduktion auf das Soziale deren grundstürzende transformatorische, kritisch-befreiende Pointe unterlaufe (43). Dass angesichts dieser Vergewisserungen die politische Dimension des Glaubens im Rückgriff auf Bonhoeffer, die Befreiungstheologie und die politische Theologie begründet und ihr anamnetischer sowie ideologiekritischer Charakter betont wird, liegt ganz auf der Linie der Argumentation insgesamt.

Der zweite Teil der Untersuchung hat nun das Ziel, auf dieser Grundlage Perspektiven für einen Religionsunterricht, dem bildungstheoretisch die politische Dimension eingeschrieben ist, zu entwickeln und diese als wesentlichen Bestandteil religiöser Bildungsprozesse auszuweisen (101). Ausgangspunkt ist dabei zum einen die Moderne als bildungstheoretische Herausforderung (103–109), die Klärung des Verhältnisses von Bildung und Erziehung (111–114) sowie von religiöser Bildung, die im Anschluss an Helmut Peukert als elementarer Beitrag zur Subjektwerdung und kritisch-transformative Bildung bestimmt wird, und zum anderen eine Situationsvergewisserung (117–136) der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage (u. a. Pluralisierung, Individualisierung, Säkularisierung, Virtualisierung und Naturalisierung). Nachfolgend wird ein politisch sensibler Bildungsbegriff über die Merkmale parteiisch, wahrnehmend-konfrontierend, kritisch-informierend, emanzipatorisch, transformatorisch, subjektorientiert, anamnetisch-temporal und pluralitätsfähig bestimmt (137–148). Auf dieser Grundlage erfolgt die eigentliche wissenschaftstheoretische Konzeptualisierung, die auszuweisen sucht, dass die politische Dimension nicht als Grundkategorie jeder religionspädagogischen Bildungstheorie anzusetzen ist, sondern vielmehr als *eine* Dimension in die gegenwärtigen religionspädagogischen Konzepte eingeschrieben werden müsste, wolle man nicht erneut einer Vereinseitigung und Politisierung und damit einer Funktionalisierung des Religionsunterrichts erliegen (148). Ein solch integratives Verständnis hat den Vorteil, dass auf der einen Seite innerhalb der erfahrungsorientierten Ansätze die gesellschaftlich-strukturellen Wirkungs- und Begründungszusammenhänge wahrgenommen werden können sowie ideologische und politische Verflechtungs- wie auch Instrumentalisierungszusammenhänge des Religionsunterrichts selbst aufgedeckt werden könnten und auf der anderen Seite durch die erfahrungsorientierten Konzepte eine in heutiger Zeit notwendige Verlangsamung geleistet sowie eine spirituelle Dimension und insgesamt eine Nicht-Funktionalisierung eingebracht werden könnte (155).

In den abschließenden Kap.n wird versucht, diesen integrativen Ansatz im Hinblick auf dann notwendige Bausteine einer politischen Dimension des Religionsunterrichts weiter zu entfalten. Dabei erfolgt eine Darlegung notwendiger Kompetenzen (Wahrnehmungs-, Handlungs-, Beurteilungs-, Kommunikations- und Inhaltskompetenz), eine kritische Auseinandersetzung mit dem Subjektverständnis im Zusammenhang des religiösen Lernens und mit den notwendigen didaktischen Prinzipien, die auf die politische Dimension hin entfaltet werden. Im Rekurs auf die kritisch-konstruktive Didaktik Klafkis werden nachfolgend – allerdings eher kursorisch – mögliche Inhalte als Bearbeitung von „Schlüsselproblemen“ vorgestellt, da die politische Dimension des Religionsunterrichts mit Lämmermann als Brücke zwischen Schlüsselproblemen und Kompetenzen begriffen werden könne (213), und als letzter Schritt werden didaktische Werkzeuge vorgestellt, die sich jedoch eher im Bereich des schon Vertrauten bewegen. Die Studie schließt mit einem Blick auf die Aufgaben der Lehrkräfte angesichts einer politischen Dimensionierung des Religionsunterrichts – und auch hier noch einmal auf die notwendige ideologiekritische Aufgabe – sowie mit zusammenfassenden Thesen.

Kein neues religionspädagogisches Konzept wird hier vorgelegt. Vielmehr macht der Autor sehr luzide auf eine gefährliche Verengung der fast ausschließlich erfahrungsorientierten Ansätze in der gegenwärtigen Religionspädagogik aufmerksam. Das große Verdienst der Studie liegt darin, nicht selbst den Entpolitisierungs- und Verinnerlichungstendenzen zu erliegen, sondern im Gegenteil auf die unabdingbare Notwendigkeit der politischen und ideologiekritischen Dimension eines Religionsunterrichts hinzuweisen und diese bildungstheoretisch auszuweisen. Nur ein Religionsunterricht, der in dieser Weise gegen den Strom schwimmt, ist als genuiner Teil einer allgemeinen Bildung anzusehen und ist ein Religionsunterricht, der den Anforderungen der Moderne gerecht wird. Dabei werden sowohl die Analysen als auch die bildungstheoretische Konzeptualisierung detail- und perspektivenreich vorgenommen und überzeugen in ihrer Schlüssigkeit. Die gegenwärtig notwendige bildungstheoretische Begründung des Religionsunterrichts wird hier vorangetrieben und damit auch ein wichtiger Beitrag zum Verhältnis von Religion und Bildung geleistet. Dies hat nicht zuletzt Bedeutung für die Verortung und Selbstvergewisserung der Religionspädagogik.

Münster

Judith Könemann

Religionspädagogik in systemischer Perspektive. Chancen und Grenzen, hg. v. Michael Domsgen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009. 155 S., kt € 24,80 ISBN: 978-3-374-02738-5

Der vorliegende Bd. ist eine Dokumentation zu einem Symposium an der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. in Halle-Wittenberg, auf dem im Oktober 2008 das Projekt einer sog. „systemischen Religionspädagogik“ diskutiert und geplant worden ist. Mit diesem Begriff benennt der Hg. Michael Domsgen das Anliegen, „eine Forschungsstrategie zu entwickeln, die systemisches Denken als verbindliche Erkenntnisperspektive zu Grunde legt“ (15). Dieses systemische Denken soll sowohl die Wahrnehmung als auch die Deutung und Beurteilung von religiösen Themen, Phänomenen und Kontexten prägen und durchdringen.

Es geht D. und seinen Mitstreitern also um eine Neukonzeption evangelischer Religionspädagogik im Referenzrahmen der Luhmannschen Systemtheorie. Hintergrund dieses Projektes, zu dem Martin Rothgangel (Wien), Bernd Schröder (Saarbrücken), Christian Grethlein (Münster), Friedrich Schweitzer (Tübingen), Helmut Hanisch (Leipzig) und Frank Lütze (Halle) beigetragen haben, ist die schwierige Situation der evangelischen Kirchen in den Bundesländern Ostdeutschlands. Hier steht die Religionspädagogik vor einer ganzen Reihe von Aporien, die sich in den alten, noch christlich geprägten Bundesländern in dieser Schroffheit bisher noch nicht gezeigt haben.

Bereits in seinem Vorwort macht D. darauf aufmerksam, dass eine Engführung der Religionspädagogik auf einen Lernort, wie sie in den alten Bundesländern v. a. mit Blick auf den schulischen Religionsunterricht, in den neuen Bundesländern dagegen mit Blick auf die Gemeindepädagogik betrieben worden ist, angesichts dieser schwierigen Ausgangssituation nicht hilfreich und zielführend für den Prozess theologischer Praxis ist. D. entwirft im Gegensatz dazu die systemische Religionspädagogik, welche „den Lernprozess vom lernenden Subjekt aus“ betrachtet und „gleichzeitig die prägende Kraft der Lernorte angemessen berücksichtigen“ (19) will. Eine so ausgerichtete religionspädagogische Forschung muss danach fragen, „wie Menschen Impulse aus verschiedenen Lernorten aufnehmen, verarbeiten und daraus ihre Wirklichkeit konstruieren. Verbunden werden diese beiden Perspektiven im Begriff der Ko-Konstruktion.“ (ebd.) Damit sind das Programm und die Grundstruktur einer systemischen Religionspädagogik, wie sie der Hg. versteht, genannt: In einem von Luhmann entliehenen Begriffs- und Referenzrahmen soll eine konstruktivistische Religionspädagogik entfaltet werden, die zum einen eine stärkere Systematisierung und Durchdringung der verschiedenen Lernorte zur Aufgabe hat, zum anderen aber die altersgemäße Ausprägung von Religion im Kontext der Lebensgeschichte im Sinne eines stark biographischen Ansatzes ernst nimmt.

Für dieses Anliegen hat D. eine ganze Reihe namhafter Mitstreiter gefunden, die mit je eigenen Forschungsschwerpunkten zu dem Projekt „systemische Religionspädagogik“ beitragen. So referiert *Martin Rothgangel* verschiedene systemische Ansätze in Pädagogik und Theologie, um v. a. die theologische Auseinandersetzung mit der Luhmannschen Systemtheorie darzustellen und zu bewerten (27–46). *Bernd Schröder*, ausgewiesener Experte für die historische Dimension des religionspädagogischen Forschens, liefert im zweiten Schritt eine gründliche Begriffsgeschichte und Begriffsreflexion zu den Schlüsselbegriffen der religionspädagogischen Disziplin. Dabei werden v. a. der Begriff der Bildung sowie die Begriffe Lernen, Sozialisation und Emanzipation als Schlüsseltermini einer sich immer stärker auf den Lernort Schule verengenden religionspädagogischen Theorie ausgemacht (47–72). *Christian Grethlein* widmet sich der Frage, wie eine umfassende Lernorttheorie mit Blick auf die religionspädagogischen Aufgabenstellungen in unserer säkularen und zunehmend posttraditionellen Gesellschaft möglich ist (73–92). *Friedrich Schweitzer* steuert in seinem Beitrag die biographische Perspektive religiösen Lernens bei und markiert bereits in der Überschrift zu seinem Beitrag – „Überlegungen zu Sinn und Grenzen systemischer Ansätze“ –, dass er dem Anliegen und dem Ansatz einer systemischen Religionspädagogik doch eher kritisch gegenübersteht (93–112). Die Beiträge von *Helmut Hanisch* und *Frank Lütze* schließlich wenden sich den Fragen der religiösen Kommunikation im Kontext systemisch verstandener und entsprechend gedeuteter Lernprozesse zu (127–154).

Insgesamt liefern die Beiträge die wissenschaftstheoretischen Grundlagen für den Entwurf der systemischen Religionspädagogik, deren Grundstruktur sich wie folgt identifizieren lässt: Es geht um eine systemtheoretisch gedeutete Entfaltung der religionspädagogischen Theorie mit dem Schwerpunkt auf der Perspektive des lernenden Subjekts an den verschiedenen Lernorten von Religion und Glaube, also um die Frage, wie sich Religionspädagogik in heutiger Zeit in Familie, Kindergarten, Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung gestalten und weiterentwickeln muss. Das gesamte Anliegen der systemischen Religionspädagogik ist in der Form, wie es vorliegt, ein dezidiert protestantisches. Alle Beitragenden des Bd.es sind renommierte evangelische Kollegen aus dem Bereich der Praktischen Theologie bzw. Religionspädagogik. Die Frage, inwieweit es für eine systemische Religionspädagogik auch hilfreich, vielleicht sogar notwendig wäre, andere Perspektiven wie etwa die katholische oder aber auch die jüdische und muslimische in den Reflexionsprozess zu integrieren, wird leider nicht angesprochen oder bearbeitet. Vielleicht ist dies ein bedauernder Reflex auf den ostdeutschen Kontext des Projektes am Standort Leipzig. Eine systemische Religionspädagogik, die sich nicht nur der Situation in Ostdeutschland, sondern auch den ganz anders gestalteten Verhältnissen in den hoch pluralen Regionen der Ballungsgebiete in den alten Bundesländern widmen will, muss sicher weiter aufgestellt sein. Es war Friedrich Schweitzer überlassen, kritische Worte zum Projekt an sich unter dem Stichwort ‚Grenzen‘ anzumerken. Er schreibt am Schluss seines Beitrags: „Ich plädiere dafür, bei der Weiterentwicklung von Religionspädagogik als Disziplin nicht den Weg der Entwicklung immer weiterer Adjektiv-Religionspädagogiken („systemische Religionspädagogik“, „performative Religionspädagogik“ usw.) zu begehen, sondern eben von der Religions-

pädagogik als einem theoretischen und praktischen Zusammenhang, der durch Impulse, sei es systemischer, performativer oder anderer Art, bereichert, aber eben nicht insgesamt bestimmt oder gar ersetzt werden kann.“ (109) Dem ist nichts hinzuzufügen.

Münster

Clauß Peter Sajak

Liturgiewissenschaft

Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, hg. v. Rudolf Voderholzer. – Regensburg: Pustet 2009. 359 S. (Ratzinger-Studien, 1), kt € 24,90 ISBN: 978-3-7917-2213-9

Seit 2008 liegt als erster von insgesamt 16 geplanten Bd.en der „Gesammelte[n] Schriften“ Joseph Ratzingers, die bei Herder in Freiburg erscheinen, Bd. 11 unter dem Titel „Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“ vor. Dass die Edition seiner Schriften mit dieser Thematik beginnt, geht auf den ausdrücklichen Wunsch Papst Benedikts zurück und zeigt, welche Bedeutung er der Liturgie zumisst. Diese Edition erscheint korrekt unter seinem bürgerlichen Namen, da diese Schriften (so jedenfalls Bd. 11) vor seiner Wahl zum Bischof von Rom erstellt wurden, aber auch – so teilt der Direktor des Instituts Papst Benedikt XVI. in Regensburg, der Trierer Dogmatiker Rudolf Voderholzer, mit –, weil das Gesamtwerk theologisch unabhängig davon diskutiert werden soll, dass der Vf. nunmehr Papst ist. Das Inst. hat sich vorgenommen, zum Erscheinen eines jeden Bd.es ein Symposium zu veranstalten, wobei das zur „Theologie der Liturgie“ im März 2009 stattfand. Vier der dort gehaltenen Vorträge sind nach Auskunft des Vorworts „Grundbestand der im ersten Band der Ratzinger-Studien versammelten Beiträge“ (8).

Das sind insgesamt 14, von denen fünf keinen unmittelbaren Bezug zu den Publikationen R.s haben, so: Jörg Splett, Gebet zur ewig allwissenden Allmacht; Karl-Heinz Steinmetz über die liturgische Partizipation der Laien im späten 14. Jh.; Clemens Sedmak, Liturgie und Armutsbekämpfung (hier hätten sich allerdings leicht Anknüpfungspunkte zur Enzyklika „Deus caritas est“ von 2005 herstellen lassen; vgl. K. Richter, Liturgie und Diakonie, in: Liebe ist möglich und wir können sie tun. Kontexte und Kommentare zur Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI., hg. v. Giancarlo Collet u. a., Münster 2008, 165–178); Christian Schütz, Monastisches Leben – gelebte Liturgie? (mit einem Abschnitt zu „Liturgische Bewegung und Mönchtum“); Maurizio Cavagnini mit Überlegungen zur Situation der Kirchenmusik in Italien (auf Italienisch).

Der Titel „Der Logos-gemäße Gottesdienst“ orientiert sich an dem Schriftwort der *logike latreia* nach Röm 12,1, „das nach Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. das spezifisch christliche Liturgieverständnis kennzeichnet und in dessen Auslegung zentrale Momente einer Theologie der Liturgie zur Sprache kommen“ – so der Hg. (8). Eine Zuordnung der Beiträge zu den Abschnitten Systematische Perspektiven, Historische Zugänge, Theologie der Eucharistie und Theologie der Kirchenmusik ist nur bedingt hilfreich.

Wer über diesen Bd. einen Zugang zu R.s Liturgieverständnis gewinnen möchte, beginnt die Lektüre am besten mit Rupert Berger, „Erlebte Liturgie in Ratzingers Studienzeit. Erinnerung aus gemeinsamen Tagen“ (78–90). Der Vf. war Kurskollege und Mitprimiziant von R., zudem als Pfarrer jahrzehntelang Mitglied des Liturgischen Inst.s Trier und somit an der Umsetzung der konziliaren Konstitution *Sacrosanctum Concilium* im deutschen Sprachbereich beteiligt, nicht zuletzt auch durch Standardwerke wie sein „Pastoralliturgisches Handlexikon“. Er bietet einen Einblick, in welcher Weise R. in Studium und Praxis mit der Liturgischen Bewegung in Berührung kam, der er „eher skeptisch gegenüberstand, sie als rational kalt und ohne Gefühlswärme empfand“ (81). Verwiesen wird auf R.s Kritik an der nachkonziliaren Reform, deren Mängel auch „in dem professoralen Eifer zu suchen [sind], mit dem man vom Schriftlich her konstruiert hat, was lebendiges Wachstum voraussetzen würde“ (R.); gerade die deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler hätten die Liturgie als Kult abgelehnt und so zu deren Zerstörung beigetragen. Damit hat er sich schon in den 80er Jahren vornehmlich gegen den Münsterschen Liturgiker Emil Joseph Lengeling gewandt, der mit der überwiegenden Mehrheit seiner Kollegen die Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch begreift, während Kult nur die eine, eben die anabatische Seite des Gottesdienstes bezeichnet. Es verwundert daher nicht, dass R. gerade in seinem grundlegenden Werk „Der Geist der Liturgie“ (Freiburg 2000) die Anbetung als Hauptmerkmal der Liturgie betont, weshalb möglicherweise der Wortgottesdienst bei ihm weniger Beachtung findet oder – um nur ein Beispiel zu nennen – seiner Meinung nach das Eucharistische Hochgebet leise gesprochen werden sollte. Auf eine entsprechende kritische Anmerkung des Rez. (K. Richter: ThRv 96 [2000], 324ff) schrieb R., dieser habe „freilich nicht beachtet, dass der Begriff Anbetung, wie ich ihn darstelle, nicht auf den Gebetsakt beschränkt ist, sondern das ganze Leben umfasst“ (R., „Der Geist der Liturgie“ oder: Die Treue zum Konzil, in: LJ 52 [2002], 111–115, hier 114; dieser Aufsatz fehlt in Bd. 11 der „Gesammelten Schriften“). Mit Recht weist Berger übrigens die Behauptung, die Reform sei das Werk professoraler Schreibtischträger gewesen, zurück, u. a. mit Verweis auf Annibale Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975 (Freiburg 1988), der auch die bischöflichen Mitarbei-

ter der Kommissionsarbeit auflistet und deutlich macht, wie jeder Schritt mit Paul VI. abgesprochen war.

Der Paderborner Liturgiker Michael Kunzler befasst sich mit einem wesentlichen Aspekt von R.s Liturgieverständnis: „Die kosmische Dimension der Eucharistiefeyer. Zu Fragen ihrer liturgischen Gestalt bei Joseph Ratzinger“ (172–204). Er schließt sich dem Liturgiebegriff Lengelings an und lehnt damit den Kultbegriff R.s ab (174). Ausdruck dieser Sicht der Liturgie vornehmlich als Kult, wie Liturgie jahrhundertlang einseitig verstanden wurde, ist bei R. u. a. die Gebetsrichtung gen Osten – in den nachkonziliar umgebauten Kirchen fordert R. zumindest die Ausrichtung auf das Kreuz – als Ausdruck einer kosmischen und eschatologischen Dimension. Kunzler hält es nun mit R. für wünschenswert, dass „für das Gebet und insbesondere für das Eucharistische Hochgebet eine gemeinsame Gebetsrichtung des Priesters mit allen Versammelten auf Christus hin zurückgewonnen wird“, wobei es sich von selbst verstehe, „dass alle anderen liturgischen Vollzüge in der Messe davon nicht betroffen sind, sondern besonders die Verkündigung der Heiligen Schrift und andere Teile in direktem Gegenüber von Priester und Gemeinde stattfinden“ (203f). Unverständlich bleibt allerdings, wieso es gerade beim Hochgebet eine Ausrichtung auf Christus geben sollte, denn das Gebet wie auch faktisch alle Messorationen richten sich an Gott Vater.

Der Bonner Liturgiker Albert Gerhards, der übrigens trotz vielfach anderer liturgischer Auffassungen von R. wegen seiner Bemühungen, dessen Ansichten verständnisvoll zu begegnen, geschätzt wird, geht der Frage der Gebetsostung fundiert nach: „Vom jüdischen zum christlichen Gotteshaus? Gestaltwerdung des christlichen Liturgie-Raumes“ (111–138). Hinsichtlich der angeblich eindeutigen Tradition der Gebetsostung kann er R. Ungenauigkeiten nachweisen. Wichtiger ist jedoch, dass er bei R. eine Überbetonung „einer kosmisch-parusialen Sicht der Eucharistiefeyer“ feststellt, wobei „das stets aufrechtzuerhaltende Spannungsverhältnis von präsensischer und futurischer Eschatologie“ zu kurz kommt und so der „Eindruck [entsteht], dass die präsensische Eschatologie bei Joseph Ratzinger [...] eine nur geringe Rolle spielt“ (126). Auch im Raum müsse diese Bipolarität zum Ausdruck kommen, denn der Herr ist inmitten seiner Gemeinde anwesend. Mit Recht verweist der Vf. auf die drei Grundgestalten, welche die Eucharistiefeyer bestimmen: die dialogische der Wortfeier, die gerichtete des Gebets und die konzentrische des Eucharistischen Mahles, wobei allen drei Gestalten Raum zu geben ist. Das ist unterschiedlich realisierbar, aber besonders angemessen in einer bipolar-elliptisch angeordneten Raumgestaltung. In die dazu schon vor einem Jahrzehnt gründlich geführte Debatte wurde die sog. U-Form eingeführt (verwirklicht z. B. in St. Barbara in Moers): Der Altar wird von den Teilnehmern an drei Seiten umstanden, sodass alle einschließlich des Priesters sich beim Hochgebet zur offenen vierten Seite hin ausrichten. Dafür hatte sich G. in ThRv 98 (2002), 15–22 ausgesprochen. Dazu R. in dem oben genannten Beitrag in LJ (Anm. 3): Gerhards „kommt für die praktischen Fragen zu einer ausgewogenen Lösung, der ich durchaus zustimmen kann“. Schade, dass G. diese doch erhebliche Modifizierung bei R. gegenüber seiner sonstigen Betonung der Stellung des Priesters in seinem Beitrag hier nicht erwähnt.

Gunda Brüske, Mitarbeiterin am Liturgischen Inst. der deutschsprachigen Schweiz, befasst sich sehr grundlegend mit der Rezeption von Romano Guardini durch R.: „Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie“ (91–110). Dabei kommt sie zu vielen bemerkenswerten, bislang aber kaum beachteten Erkenntnissen. U. a. kritisiert sie, „dass das liturgietheologisch hochbedeutsame Aktgefüge von Lobpreis-Danksagung-Gedächtnis [...] in den Beiträgen Ratzingers zur Liturgie wenig Raum einnimmt“ (101) und eben doch die Anbetung, der Kult im Vordergrund steht.

Der Rez. stellt fest, dass ausgerechnet die einzigen Lehrstuhlinhaber für Dogmatik und Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachraum, Helmut Hopping in Freiburg („Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe“, 12–25) und Michael Schneider in St. Georgen, Frankfurt („Zur Erneuerung der Liturgie nach dem II. Vatikanum. Ihre Beurteilung in der Theologie Joseph Ratzingers [...]“, 139–170), R.s Auffassungen zur Liturgie und ihrer Reform im Wesentlichen unkritisch nachzeichnen. Hopping schließt sich der Forderung nach einer Reform der Reform an, wobei er Äußerungen Benedikts dahingehend interpretiert, dass es nicht bei der Zulassung des vorkonziliaren Ritus bleiben, sondern auf Dauer zu einer Mischform mit dem vatikanischen Ritus kommen werde. Dabei wird den deutschen Bischöfen unterstellt, sie würden das *Motu proprio Summorum Pontificum* von 2007 mit der allgemeinen Wiederzulassung der alten Liturgie unterlaufen. Die konziliar erneuerte Liturgie wird als „fabrizierte Liturgie“ (21) desavuiert. Schneider bringt aber, ohne dazu eindeutig Stellung zu nehmen, eine Gegenstimme zu R., nämlich den Maria Laacher Liturgiker Angelus A. Häußling, ausführlich zu Wort.

Der Benediktbeurer Liturgiker Josip Gregur stellt v. a. das Opferverständnis in den Mittelpunkt: „Fleischwerdung des Wortes – Wortwerdung des Fleisches. Liturgie als logike latreia bei Joseph Ratzinger“ (46–75). Er findet durchaus kritische Anmerkungen zu Aussagen R.s, so wenn er die „eigentliche Ostung der Heiligen Messe“ im Blick auf Brot und Wein während des Hochgebets sieht und daher der Blick auf das Kreuz „sekundär“ sei, da „dessen Symboldichte weit hinter die Realsymbolik der eucharistischen Gestalten treten muss. Ebenso sekundär scheint das Motiv des Zugehens auf die im Osten aufgehende Sonne, wenn man bedenkt, dass das Hochgebet durch Christus an den Vater gerichtet wird, Christus also schon als das Wodurch des Gebetes präsent ist.“ (70) Selbstredend lehnt er auch ein „stilles“ Hochgebet ab, denn in ihm „wird der Vater gerade dadurch verherrlicht, dass seine Großtaten inmitten der Gemeinde bekennt werden“ (69).

Zu dem Beitrag des Philosophen aus Benediktbeuern, Stefan Oster, über R. und die Lehre der Transsubstantiation (205–232) muss sich der Liturgiewissen-

schaftler nicht äußern. Hingewiesen werden muss aber auf den Grazer Kirchenmusiker Franz-Karl Praßl, „Psallite sapienter“. Joseph Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik“ (278–300). Immerhin ist ein Siebteil der Beiträge in Bd. 11 der Schriften R.s der Kirchenmusik gewidmet. Es handelt sich um eine gründliche und lesenswerte Abhandlung zu den Fragen, die sich der Kirchenmusik seit der Liturgiereform des II. Vatikanums stellen.

Der Rez. ist der Auffassung, dass eine umfassende Auseinandersetzung mit Bd. 11 von R.s Schriften sinnvoll wäre, wobei es ja schon eine Fülle von Stellungnahmen zu seinen über die Jahre hin verstreut erschienenen Äußerungen zur Liturgie gibt. Das allerdings leistet der vorliegende Bd. insgesamt nicht.

Münster

Klemens Richter

Weigl, Norbert: Liturgische Predigt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine Untersuchung zur Messfeier in der Sonntagspredigt anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 546 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 21), kt € 54,00 ISBN: 978-3-7917-2185-9

Bereits der Untertitel dieses Buches lässt aufhorchen: Muss er nicht lauten: „Eine Untersuchung zur Sonntagspredigt in der Messfeier [...]“? Doch die gewählte Reihenfolge der Substantive ist wohl korrekt gesetzt. Denn die vorgelegte liturgiewissenschaftliche Diss. von Norbert Weigl aus München will sich nicht in die Vielzahl homiletischer Studien einreihen, die aus der Aufwertung der Homilie in der katholischen Messliturgie nach dem II. Vatikanischen Konzil erwachsen sind. Die „liturgische Predigt“ soll auch nicht als „exotische Spielart“ der Predigt in der Messfeier untersucht werden. W.s großes Verdienst besteht vielmehr darin, auf einen ursprünglichen Sinn der Grundlage jeder Predigt in der Messfeier aufmerksam gemacht zu haben: auf den „textus sacer“ (SC 52), unter dem das Konzil neben den Schriftlesungen auch die Gebete, Gesänge und Riten der Messfeier verstanden wissen wollte. Bei Beachtung dieser Leitkategorie erhält die Predigt in der Messfeier einen beinahe neuen Charakter: Sie soll nicht nur zu einem vertieften Verständnis der biblischen Erzählungen und ihrer Relevanz für das Glaubensleben der Gläubigen heute führen. Sie soll vielmehr auch zu einem vertieften Verständnis in der aktiven Teilhabe aller Gläubigen an der gesamten liturgischen Feier als Gedächtnisfeier des Paschamysteriums Jesu Christi beitragen. W.s Studie leistet so einen immens wichtigen Beitrag zur drängenden Frage nach adäquaten Wegen liturgischer Bildung und Mystagogie im Gemeindeleben. Darüber hinaus bildet sie einen wichtigen Baustein zur Erhellung der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils und der Durchführung der Liturgiereform bezogen auf das Verhältnis von Predigt und Liturgie.

Im Mittelpunkt des Werks stehen detaillierte Predigtstudien anhand der Zeitschrift „Der Prediger und Katechet“ aus dem Zeitraum von 1964 bis 2006 (Teil B: 173–502). Die Analysen werden dabei unter drei Aspekten systematisiert: „Die homiletische Begleitung der Liturgiereform“; „Liturgische Texte und Riten der Messfeier als Predigtgrundlage“; „Inhaltliche Erschließung der Messfeier durch die Predigt“. Diesen Studien geht ein einführender Abschnitt voran, in dem der Begriff „liturgische Predigt“, die zentralen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zu Liturgie und Predigt sowie die Entwicklung nach der Liturgiereform skizziert werden (Teil A: 110–171). Die Ergebnisse der Arbeit werden schließlich in einem dritten Block unter „Spielarten und Voraussetzungen einer liturgischen Predigt“ (Teil C: 505–530) präzise gebündelt und zusammengefasst. Komplettiert wird die Arbeit durch ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis zu Beginn (17–104) und durch ein hilfreiches Register zu Autoren, Institutionen, Predigtanlässen und Bibelstellen zum Abschluss (531–546).

In allen Abschnitten legt der Vf. eine äußerst präzise, kenntnisreiche und umsichtige Untersuchung vor. Der Leser erhält nicht nur einen Überblick über das Schicksal der weitestgehend fehlenden Heranführung und mystagogischen Erschließung der erneuerten Messfeier über das Medium Predigt im gewählten Untersuchungszeitraum und anhand der ausgesuchten Predigtzeitschrift. Er erhält vielmehr auch wertvolle, pointierte Informationen über die Zielsetzung liturgischer Bildung im Anschluss an den Liturgiebegriff des Konzils und sein „Formalprinzip participatio actiosa“ (Winfried Haunerland); darüber hinaus auch über die einzelnen Etappen der Liturgiereform, über Gestalt und Gehalt der einzelnen Texte und Riten der Messfeier, über Schwerpunkte der deutschsprachigen Eucharistietheologie sowie über die Theologie der Messfeier und ihrer Wirkungen. Insofern übersteigt die vorgelegte Studie weit den auf den ersten Blick zu vermutenden Charakter einer Diss., die eine Predigtzeitschrift auf Implikationen zur Messfeier auswertet.

Einzelne, zentrale Erkenntnisse der Arbeit sollen im Folgenden kurz benannt werden. In dem einführenden Kap. zur Entwicklung der liturgischen Pre-

digt nach dem II. Vatikanischen Konzil stellt der Vf. eine verhängnisvolle Einengung der Predigtpraxis auf die Predigt in der Liturgie und eine Reduzierung des *textus sacer* auf die liturgischen Schriftlesungen heraus. Dadurch kann sich „das vom Zweiten Vatikanischen Konzil angedachte Proprium einer Predigt in der Liturgie als mystagogische Hinführung zur Liturgie“ (156) nicht entfalten. Immer wieder kommt der Vf. auf dieses zentrale Ziel der Predigt zu sprechen, muss aber feststellen, dass „liturgische Texte als Predigtgegenstand zu einer Art ‚Kür‘ für Liturgieinteressierte werden, während die Bibel eindeutig an erster Stelle steht und das ‚Pflichtprogramm‘ verkörpert“ (158f). Diese ernüchternde Bewertung gilt gleichermaßen für die nachkonziliaren kirchlichen Dokumente wie auch den allergrößten Teil der analysierten Predigten, im Besonderen nach Erscheinen der erneuerten Leseordnung 1969/1970. Sowohl die neue Leseordnung als auch die „Blüte der Bibelwissenschaft in den 1970er Jahren“ (160) benennt der Vf. als hauptsächliche Gründe für das Ausbleiben einer vom ganzen *textus sacer* ausgehenden Predigtkultur. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, inwieweit auch die homiletische Ausbildung zu dieser problematischen Entwicklung mit beigetragen hat. Zumindest die von W. genannten homiletischen Standardwerke gehen in dieselbe Richtung.

Immer wieder gelingt es dem Vf., Entwicklungen, Theorien, Hypothesen und Ergebnisse präzise auf den Punkt zu bringen, so auch in seiner Definition zur liturgischen Predigt: „Somit ist letztlich die Predigt liturgisch zu nennen, die innerhalb der Liturgie auf der Basis von Schrift, liturgischen Texten oder liturgischen Riten die Liturgie – das gefeierte Mysterium oder einzelne liturgische Riten und Texte – selbst zum Thema der Verkündigung macht, liturgische Texte und Riten katechetisch ausdeutet, liturgische Vollzüge erklärt und als mystagogische Predigt zu einem tieferen Verständnis der Liturgie und zu einer tätigen Teilnahme der Gläubigen an den liturgischen Feiern hinführt.“ (171)

Der umfangreiche Analyseteil besticht durch seine synthetische Anlage. So vermerkt W. u. a., dass seitens des Consiliums die Gläubigen zu einer geistigen Vertiefung und Durchdringung der Liturgiereform geführt werden sollen, dass dieser Wunsch dann aber „dem freiwilligen Engagement der einzelnen Seelsorger“ (206) überlassen wurde. Auch „Prediger und Katechet“ bietet „ab 1966 keine thematischen Predigtzeilen mehr zur Erschließung der erneuerten Messliturgie“ (212), obwohl das deutschsprachige Messbuch bekanntlich erst 1975/76 eingeführt wurde! Systematisch durchforstet der Vf. dennoch die einzelnen Predigten auf nahezu alle relevanten Einzelaspekte von Sinngehalt und Fei-ergestalt der erneuerten Messliturgie. Aufschlussreich ist etwa die Feststellung, dass „eine explizite Thematisierung der Zelebrationsrichtung und eine theologische Erschließung der liturgischen Orte [...] sich in den Predigten [...] nicht finden“ (236). In Anbetracht der Tragweite und der aktuellen Diskussionen um die *celebratio versus populum* ein nachdenklich stimmendes Ergebnis der vorliegenden Untersuchung!

Im Kap. zu den liturgischen Texten und Riten der Messfeier als Predigtgrundlage stellt der Vf. Introitus, Tagesgebet, Präfation und Agnus Dei als bevorzugte Texte zur expliziten homiletischen Erschließung oder im Sinne einer Anschlusspredigt heraus, gleichwohl mit einem deutlichen Schwerpunkt in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre und dann erst wieder – allerdings sporadisch – ab den 1980er Jahren. Das Hochgebet wird nie in Gänze und explizit Thema der Predigt, die Riten der Messfeier kommen noch weniger in den Blick als die Texte. Ähnlich verhält es sich auch mit der theologischen Erschließung der Messfeier in ihren verschiedenen Dimensionen und Wirkungen. Dazu passt die Feststellung, dass „eine ausführliche Predigtreihe zur Messfeier [...] nicht einmal 2004 im ‚Jahr der Eucharistie‘ zu verzeichnen ist“ (363). Nahezu erschreckend muss man lesen, dass „das Schlüsselwort der Liturgiereform von der ‚tätigen Teilnahme der Gläubigen‘ in den letzten vierzig Jahren nach dem Konzil kein Thema für die Verkündigung“ (382) war, oder dass die Messfeier mehr als „Erinnerungsfeier an Jesus Christus“ (411) denn als Aktualisierung des Paschamysteriums skizziert wird. Während die Messfeier zunehmend von ihrer äußeren Gestalt her als Mahl erschlossen wird – die Kategorie des Opfers fällt mit Ende der 1960er Jahre fast völlig weg (vgl. 419) –, so gibt der Vf. zu bedenken, ob „diese einseitige Sicht durch die zweite äußere Gestalt, das gemeinschaftliche Gebet, zu ergänzen“ (502) wäre.

In den Schlusskap. n stellt der Vf. die liturgische Anschlusspredigt als die noch am häufigsten belegte Spielart liturgischer Predigt heraus – allerdings mit den schon bekannten Einschränkungen: einmal zeitlich im Hinblick auf die Konzentration bis zum Erscheinen der neuen Leseordnung 1969/70, zum anderen inhaltlich im Hinblick auf den fehlenden mystagogischen Charakter dieser Predigten. Perspektivisch formuliert der Vf. abschließend die notwendigen Voraussetzungen einer liturgischen Predigt: Neben der Beachtung des *textus sacer* als Predigtgrundlage ist besonders das Desiderat gottesdienstlicher, homiletischer und katechetischer Vielfalt hervorzuheben (vgl. 523–526), damit verbunden die Profilierung von eigenständigen Predigtgottesdiensten bzw. außerliturgischer Predigtpraxis und Wort-Gottes-Feiern.

Auch wenn die Analysen auf der Basis nur einer Predigtzeitschrift erfolgt sind und keine empirischen Erhebungen zur Rezeption dieser Predigten vorgenommen wurden, so darf man sich sicherlich nicht der Illusion hingeben, dass die Praxis im Hinblick auf die liturgische Predigt besser aussähe. Es ist wohl eher das Gegenteil der Fall. Mit der Studie von Norbert Weigl liegt damit ein sehr beachtenswertes und zugleich nachdenklich stimmendes Grundlagenwerk zur Rezeptionsgeschichte der Liturgiereform vor, nicht nur im Hinblick auf die Predigt, sondern in Bezug auf die mystagogische Erschließung der erneuerten Messfeier für alle Gläubigen überhaupt. Der Studie ist nicht nur

eine breite Wirkung in der Liturgiewissenschaft oder Konzilsgeschichtsschreibung, sondern v. a. auch in der Homiletik und damit in der zukünftigen Predigtpraxis zu wünschen.

Freiburg i. Br.

Stephan Wahle

Ebenbauer, Peter: Mehr als ein Gespräch. Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie. (Studien zu Judentum und Christentum). – Paderborn u. a.: Schöningh 2010. 320 S., kt € 39,90 ISBN: 978-3-506-76872-8

Die Studie von Peter Ebenbauer, eine liturgiewissenschaftliche Diss. an der Kath.-Theol. Fak. Bonn, die von Albert Gerhards begleitet wurde, steht in einer Reihe vergleichbarer liturgietheologischer Arbeiten der vergangenen Jahre, die nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Theologien von Judentum und Christentum fragen und für die Theologie des Gottesdienstes, aber auch für die Liturgie als Quelle der Theologie zu neuen, weitreichenden Erkenntnissen gelangen. So vermag auch diese Untersuchung gewohnte Denkmuster der Liturgiewissenschaft zu hinterfragen, das Grundverständnis von Liturgie neu auszuloten und Grundbegriffe wie Anamnese, Epiklese, Lobpreis und Dank im Kontext jüdischer und christlicher Liturgie einer Relecture zu unterziehen. Dafür werden Quellen und Literatur aus dem Judentum ausgewertet, die in der christlichen Liturgiewissenschaft bislang wenig beachtet worden sind, sodass die Arbeit über das engere Thema hinaus für die Theologie wichtige Impulse gibt.

E. hat seine Untersuchung in vier Kap. aufgeteilt. Das erste Kap. „Gegenstand, Fragestellung und Methodik der Studie“ (11–93) führt in die Forschungssituation ein und setzt sich kritisch mit älteren Arbeiten auseinander, die sich dem jüdischen Gottesdienst zuwenden bzw. das Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie thematisieren. Publikationen von Odo Casel, Anton Baumstark und Romano Guardini werden diskutiert. Während für Casel das problematische Verhältnis zum AT, aber auch zum Judentum als etwas „Provisorischem“ (24) und für Baumstark die Einschätzung der jüdischen Liturgie als ein „in sich selbst zurückgezogenes [...] und für die Entwicklung von Theologie, Liturgie und Kirche seit langem marginal gewordenen Phänomen“ (30) beschrieben werden, erkennt E. in Guardinis Ansatz einer systematischen Liturgiewissenschaft „eine solide Basis für die Erforschung jüdisch-christlicher Gemeinsamkeiten und Differenzen in ihren liturgischen Traditionen“ (32). Für die Gegenwart wird der Leser breit in die derzeitigen Revisionen liturgiegeschichtlicher Modelle eingeführt. Das Bild von jüdischer Liturgie, aber auch des Verhältnisses von jüdischer und christlicher Liturgie ist in den vergangenen Jahren deutlich weiterentwickelt worden. E. informiert über den Diskussionsstand v. a. zur Entwicklung des jüdischen Gottesdienstes und einiger seiner zentralen Textsorten. Für die liturgietheologische Diskussion der vergangenen Jahre skizziert er das Bemühen um eine neue „Hermeneutik und Methodik der Liturgiewissenschaft im Blick auf jüdische Traditionen“ (58). Er begreift jüdischen und christlichen Gottesdienst nach dem Paradigma von Geschwistern, die einander in einer Austauschgeschichte verbunden sind, zugleich in dieser Geschichte aber auch wie Verwandte leben, die sich tragisch einander entfremdet haben (60). Als integrative Basiselemente für das Verständnis beider Liturgien in Gemeinsamkeiten wie Unterschieden nennt er „die verbindenden Fundamente jüdischen und christlichen Gottesglaubens, die Hoffnungs- und Symbolstruktur der Liturgie, ihre eschatologischen Momente, zentrale Gebetsformen und -inhalte, analoge Integrationsweisen von Zeit- und Geschichtsdimensionen in der liturgischen Aktion und verwandte Vollzüge einer zeichenhaften Aktualisierung von Heilsgeschichte, insbesondere das eulogisch-anamnetische Fundament aller liturgischen Handlungen“ (60). Diesen Basiselementen begegnet der Leser in E.s Interpretationen liturgischer Texte und Handlungen immer wieder, das Buch erhält damit durchaus den Charakter einer Fundamentalliturgie. Das Programm, das E. schließlich der Studie zugrunde legt, ist das einer Glaubensphänomenologie aus der Liturgie als performativer Wort- wie Symbolhandlung, die „nicht Dogmen sichtet, sondern Lebensvollzüge erforscht“ (71). Positiv fällt auf, wie E. theologische Diskurse kritisch aufzugreifen und fortzuschreiben versteht. Im Unterkap. „Zur Differenzierung des Begriffs Liturgie“ (76–90) setzt er sich mit Überlegungen von Michael Kunzler und Joseph Ratzinger auseinander, diskutiert, ob der Begriff „Liturgie“ christlich exklusiv zu verstehen ist und wie sich Glaubens- und Hoffnungskonzepte in jüdischer und christlicher Liturgie zueinander verhalten. In der kritischen Auseinandersetzung mit beiden Autoren kann er u. a. den Begriff „Liturgie“ weiter entfalten.

Das zweite Kap. der Arbeit ist mit „Gebets-theologische Reflexionshorizonte“ (94–141) überschrieben. Das, was Gebet als umfassenden Aktionshorizont von Gott und Mensch in Bibel wie Liturgie umgreift, ist das heilsgeschichtliche Gedenken Gottes. Das liturgische Gebet besitzt Offenbarungscharakter, was E. anhand der *Berakah*, die er als „wechselseitiges Anerkennungsgeschehen zwischen Gott und seinem Volk“ (107) versteht, mit Blick auf die Innen- (Herzens-) wie Außenseite (Regularien und Vorgaben), die Dialogik des Gebets u. a. untersucht. Gebet ist die symbolische Ratifikation eines Gesprächs, das sich in Gott und von Gott her ereignet. Darin offenbart sich Gott, gibt erlösend Anteil an sich selbst, an der Einheit von Zeit, Raum und Wesen in sich (123). E. hebt das „liturgische Miteinander-Beten“ hervor und interpretiert es als „die gewährte Teil-

habe an Gottes Wort und Werk als ein Austausch von Geben und Empfangen, der das Selbst-Verständnis der Gebetsgemeinschaft wie auch ihr Gottesverhältnis entscheidend prägt“ (123). Von hierher leiten sich andere Fragen ab, so nach dem Verhältnis von Liturgie und Ethos, nach den eschatologischen Perspektiven der Liturgie etc.

Im dritten Kap. werden liturgische Gebets- und Verkündigungshandlungen interpretiert (142–254). Die gesamte Hermeneutik dieses Kap.s überzeugt ebenso wie die differenzierte Arbeit an den Quellen und der souverän-kritische Umgang mit der wissenschaftlichen Literatur. Der breite Quellenfundus ermöglicht es dem Vf., sein liturgiegeschichtliches wie -theologisches Können zu entfalten. Untersucht werden Lobpreis- und Dankgebete aus dem Ersten Testament, das Gebet Davids beim Tempelbau (1 Chr 29,10–20), Ps 116, die Amidah, das Benedictus, der Kolosserhymnus, Eucharistiegebete aus der Didache und der Traditio Apostolica, aus dieser zudem die Lichtdanksagung. Detailliert wendet sich die Arbeit der „Offenbarung durch Schriftverkündigung und Gebet“ (201) zu und untersucht näherhin den Synagogengottesdienst am Sabbatmorgen, die Schriftverkündigung im Wortgottesdienst bzw. in der Wort-Gottes-Feier sowie am Pfingstfest.

Was sind die Erträge, was die Konsequenzen, fragt ein viertes Kap. (255–276). Im Gebet erfährt sich der Mensch als ganz durch Gott ermöglichtes Subjekt; dies schließt die Befähigung „zu neuem Selbst- und Miteinander-Sein“ (255) sowie die Teilhabe am endzeitlich eschatologischen Gnadenhandeln Gottes (vgl. 256) ein. Das ist beiden Liturgien gemeinsam. Doch bereits auf der Strukturebene fallen Unterschiede auf, die sich dann auch theologisch äußern: Jüdische Gebetsanamnese gründet in einem heilsgeschichtlichen Vertrauensbeweis, der zu einer angedeuteten, aber noch nicht realisierten Zukunft befähigt (vgl. 257). Vom NT her steht christliches Gebet „im Modus der Gewissheit, der vollendenden Erkenntnis hinsichtlich der bereits gekommenen Endzeit oder Zeitenwende und deren Existenzbedingungen, die nunmehr wie die vergangenen Heilsergebnisse in anamnetisch-doxologischen Sprachformen ausgedrückt werden können“ (257). Die Gebetssituation hat sich mit dem Christusereignis verändert. E. spielt Unterschiede gegen Gemeinsamkeiten nicht aus, sondern sieht beide Religionen zur „Partnerschaft in der Erwartung“ (273) herausgefordert, in der anstelle von Konkurrenz oder nur einem Nebeneinander um Verständnis für die jeweiligen Einzigartigkeiten gerungen werden muss.

Es handelt sich um eine sehr überzeugende, höchst komplexe liturgietheologische Arbeit. E. gelingt eine wissenschaftliche Durchdringung des Symbolgeschehens „Liturgie“, die bisherige Diskurse deutlich übersteigt. Er vermag nachkonziliare Israel- wie Liturgietheologie zusammenzudenken und weiterzuentwickeln. Damit leistet er einen wichtigen Beitrag zur Liturgietheologie für den jüdisch-christlichen Dialog, rückt aber auch erneut die Liturgie in den Fokus der Theologie insgesamt. Der glaubensphänomenologische Ansatz, der die Liturgie ins Zentrum stellt, bewährt sich sehr und sollte das Gespräch über die Liturgie als Quelle der Theologie anregen.

Zugleich hat diese Studie in aktuellen kirchenpolitischen Diskussionen Bedeutung, zeigt sie doch nicht nur, wie das interreligiöse Gespräch dazu zwingt, sich um das Verständnis des Anderen zu bemühen, sondern auch, wie christliche Theologie nicht minder ernsthaft und natürlich mit Relevanz für das Selbstverständnis eigene Glaubensvollzüge im Blick auf das Judentum durchbuchstabieren muss. Die Studie belegt, dass in dieser Perspektive gerade eine Israeltheologie mit all ihren Konsequenzen für die Theologie heute unverzichtbar ist. Die Frage drängt sich dann auf, was bspw. das *Motu Proprio* „*Summorum Pontificum*“ für die Liturgietheologie bedeutet. Die systematisch-theologischen Bedenken, die u. a. Andrea Grillo vorgetragen hat (Stimmen der Zeit 225 [2007], 730–740), findet man hier deutlich bestätigt. So ist diese Arbeit auch eine eminent praktische Arbeit, wie sie überhaupt dazu zwingt, Formen der Liturgie und des liturgischen Gebets immer neu auf ihre theologische Stringenz hin zu befragen. Sie lädt dazu ein, den theologischen Tiefgang der Liturgie zu entdecken und für die Kirche zu erschließen.

Reizvoll wäre es, die Thesen des Buches, etwa zur Subjekthaftigkeit, zum Symbol- und letztlich auch Ritualverständnis, mit den Kulturwissenschaften ins Gespräch zu bringen. Dafür bietet die Arbeit Ansätze, wobei sie sich selbst allerdings doch deutlich auf den binnentheologischen Diskurs beschränkt. Damit hängt eine zweite Frage zusammen: Juden und Christen feiern die Liturgien, die hier untersucht werden, in einer Gesellschaft, die mit den jeweiligen Traditionen und religiöser Gemeinschaft immer weniger vertraut ist. Wie bewahren sich in diesem Umfeld die Überlegungen der Studie? Was an Gottes-, was an Menschenbild lässt sich hier durch die liturgische Feier vermitteln? Wo ist die Dialogik in den Liturgien auch ein Beitrag, inmitten aller Säkularisierungen Gott zu bezeugen? Wie lässt sich Liturgie in säkularisierter Gesellschaft denken, aber auch feiern?

Die auf hohem Niveau geschriebene liturgiewissenschaftliche Studie ist 2010 mit dem Balthasar-Fischer-Preis des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier ausgezeichnet worden.

Erfurt

Benedikt Kranemann

Ökumene und interreligiöser Dialog

Scheib, Otto: Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689). – Wiesbaden: Harrassowitz 2009. 3 Bde., 1022 S. (Wolfenbütteler Forschungen, 122), pb. € 198,00 ISBN: 978–3–447–06133–9

Die Entstehungsgeschichte des opus magnum von Otto Scheib gemahnt an das Dichterwort von den Schicksalen der Bücher. Im Anschluss an seine Diss. über „Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg, 1522–1528“ (veröffentlicht: Münster 1976) fasste der Autor 1975 den Plan zu einer umfassenden Geschichte der abendländischen Religionsgespräche und konnte das Werk im Entwurf bis 1979 abschließen. Durch seine pastorale Tätigkeit als Priester der Erzdiözese Freiburg verzögerte sich die Fertigstellung des Manuskripts bis 1997, die Druckvorbereitung bis 2008. Es ist wohl nicht zuletzt dieser ungewöhnlichen Vorgeschichte geschuldet, dass das vorliegende Werk einen zwiespältigen Eindruck hinterlässt. Einerseits ist es aufs Höchste zu begrüßen, dass diese Arbeit, die so etwas wie die Summe eines Lebensthemas des Autors darstellt, nun endlich der Forschung zur Verfügung steht. Andererseits sind leider einige ärgerliche Mängel zu beklagen. Nicht umsonst betonte S., dass sein Werk nur ein vorläufiger, erster Versuch sein könne (11, 19, 644).

Mit diesem Werk liegt erstmals eine umfassende Geschichte der abendländischen Religionsgespräche vor. Dies ist umso bemerkenswerter, als derzeit kein Konsens über die Definition dieses Gegenstandes existiert. Während die entsprechenden Lemmata der jüngst erschienenen Fachlexika den Terminus „Religionsgespräch“ in einem weiteren Sinne auf alle Diskussionen zwischen Vertretern verschiedener Religionen oder Konfessionen zu allen Zeiten anwenden, wird er in der kirchenhistorischen Forschung mit Marion Hollerbach und Irene Dingel meist in einem spezielleren Sinn auf die von den politischen Obrigkeiten veranstalteten Gespräche der Reformationszeit angewandt. S. hat sich, unbeirrt von verschiedentlich geäußelter Kritik, für die weitere Auffassung entschieden. Danach ist unter einem Religionsgespräch die partnerschaftliche theologische Diskussion religiöser bzw. theologischer Vorkämpfer der werdenden oder etablierten Konfessionen und Glaubensgruppen zur Entscheidung oder Beilegung eines religiösen Streites zu verstehen (13, 635).

Das nun endlich fertig vorliegende Werk lässt diese Entscheidung als gerechtfertigt erscheinen. Zwar ist es richtig, dass der weit gefasste Begriff des „Religionsgesprächs“ an analytischer Schärfe verliert und die Trennlinien zu Reunionsvorschlägen aller Art oder zum Ketzerprozess fließend werden. Doch indem S. akribisch die verschiedenen Unterformen von Religionsgesprächen unterscheidet – „privat oder offiziell, intern oder öffentlich, frei oder förmlich, akademisch oder als Teil von Synoden, Prozessen, Sitzungen von Verfassungsorganen, von Verhandlungen und Konventen aller Art, schriftlich oder mündlich, in streng akademischer Rede oder frei, in der Landessprache oder auf Latein“ (635) –, vermeidet er den drohenden Verlust an Erschließungskraft. Mehr noch – er gelangt so zu einer erhellenden Gesamtübersicht über die Entstehung und Fortentwicklung theologischer Diskursformen in unterschiedlichen historischen und theologischen Kontexten.

Chronologisch deckt seine Übersicht den Zeitraum vom frühen Christentum bis zum Erlöschen der Religionsgespräche alten Stils infolge der Trennung von Staat und Kirche im frühen 19. Jh. ab; der Schwerpunkt liegt naturgemäß auf der Reformationsepoche und dem Konfessionellen Zeitalter, als die Religionsgespräche ihre größte Konjunktur erlebten. Nicht aufgenommen wurden Gespräche zwischen Christen und Angehörigen anderer Religionen. Geographisch ist der gesamte Raum der westlich-lateinischen Christenheit (ohne die überseeischen Kolonialgebiete) berücksichtigt; dabei kommen am Rande auch die in Polen, Litauen und Russland geführten Gespräche mit orthodoxen Christen in den Blick.

Innerhalb dieser Koordinaten hat S. sämtliche Unterredungen, die in seine weit gefasste Definition des Religionsgesprächs fallen, aufgenommen. In sechs großen Teilen zeichnet er die Geschichte der Religionsgespräche in Altertum und MA, in der entscheidenden formativen Periode der frühen Reformation in den Jahren 1517 bis 1528 sowie in vier weiteren Perioden nach: den vom beginnenden Konfessionalismus einerseits und vom irenischen Verständigungsideal des Humanismus andererseits geprägten Jahren von 1529 bis 1570, den Jahren von 1570 bis 1630 mit der polemischen Indienstnahme der Gespräche durch die siegreichen Konfessionen und dem Übergang zu in erster Linie politisch motivierten Gesprächen, der von 1630 bis 1740 reichenden Periode der absolutistischen Konfessionspolitik und den im Kontext von Aufklärung und aufgeklär-

tem Staatskirchentum unternommenen Reunionsgesprächen und Diskussionen der Jahre 1740 bis 1830. Innerhalb dieser Teile werden jeweils gesondert die Religionsgespräche im Reich und in den verschiedenen europäischen Ländern behandelt; abschließend werden die Entwicklungen und Tendenzen des jeweiligen Zeitalters systematisch zusammengefasst.

In der Darbietung des Materials hat S. größtmögliche Vollständigkeit angestrebt. So finden sich neben den großen, bekannten Religionsgesprächen auch zahlreiche lokale und private Unterredungen, die auf der Grundlage von Sekundärliteratur, aber auch gedruckter zeitgenössischer Quellen dargestellt werden. Selbst jene Kontroversen, in denen Gespräche projiziert oder auch nur gefordert, aber nicht wirklich abgehalten wurden, sind berücksichtigt. Das Ergebnis der stupenden Fleißarbeit des Autors ist eine so bisher nicht gekannte Geschichte theologischer Diskurse, die in ihrem Materialreichtum gerade auch im Hinblick auf den außerdeutschen Raum eine wahre Fundgrube darstellt.

Die Ergebnisse des historischen Überblicks können hier nur in den wichtigsten Grundzügen zusammengefasst werden. Danach liegen die Wurzeln der Religionsgespräche in der altkirchlichen Missionsdiskussion mit Nichtchristen einerseits und der dem Synodalverfahren gegen Gemeindeglieder vorgeschalteten „denuntiatio evangelica“ nach Mt 18,15–18 andererseits. Im Kampf gegen die Donatisten, die die Autorität der katholischen Kirche nicht anerkannten, übertrug Augustinus die Religionsdiskussion auf den innerchristlichen Bereich, wobei die politische Obrigkeit als Veranstalter und Schiedsrichter fungierte. Im MA kam es dann zur Akademisierung der Religionsgespräche durch die Übernahme der neuen akademischen Diskussionsformen, wobei im Einzelnen Uneinigkeit über die zuständige Schiedsinstanz herrschte. Am Beginn der neuzeitlichen Religionsgespräche stand Luther, der im Ablassstreit statt einer autoritativen kirchlichen Klärung eine akademisch-wissenschaftliche Disputation verlangte, wie sie etwa 1519 in Leipzig versucht wurde, und sich auf das Schriftprinzip und die Lehrautorität der Doktoren berief. Doch es war Zwingli, der mit der ersten Zürcher Disputation die eigentlich evangelische Gesprächsform schuf, bei der Obrigkeit und Bürger als Entscheidungsinstanz wirkten. Eine reformatorische Form der akademischen Schuldissertation begründete demgegenüber 1524 Johann Hess in Breslau. Je nach den aktuellen Bedürfnissen entwickelten sich in den folgenden Jahrzehnten die Grundformen des Religionsgesprächs in unterschiedlichen Richtungen weiter; neben den förmlichen Disputationen und Gemeinde-Konzilien gab es auch im Kontext privater und politischer Ausgleichsverhandlungen immer wieder Gespräche über theologische Streitfragen. Die vom Kaiser initiierten Reichsreligionsgespräche fügten sich so in einen reichen Kontext alter und neuer Diskursformen ein. Dabei ist es aufschlussreich zu beobachten, wie unterschiedlich Häufigkeit, chronologische Verteilung und Funktion der Religionsgespräche in den verschiedenen europäischen Ländern ausfielen. Nicht zuletzt spiegelt sich in der Entwicklung der Religionsgespräche bis zum Ende des Beobachtungszeitraums die allgemeine Entwicklung der Beziehungen zwischen politischer Obrigkeit und Kirche und der staatlichen Religionspolitik zwischen Konfessionalisierung und landesfürstlichem Absolutismus wider. Auch hierzu finden sich in den Zwischenzusammenfassungen der einzelnen Kap. zahlreiche erhellende Beobachtungen und Urteile.

Auch wenn man den Rekonstruktionen S.s nicht immer bis ins Einzelne folgen mag, geben sie jeder weiteren Forschung bedeutende Impulse. Mit seinem Materialreichtum, den ausführlichen Bibliographien und der chronologischen Übersicht über die verschiedenen Gespräche stellt das Werk ein unentbehrliches Arbeitsinstrument dar.

Umso bedauerlicher ist es, dass die Bde mit einer Reihe von Mängeln behaftet sind. So ist die Darstellung vielfach nicht auf dem letzten Stand der Forschung. Selbst zu wichtigen Gesprächen sind neue Monographien – von Aufsätzen ganz zu schweigen – oft nicht berücksichtigt. Teilweise haben neuere Titel wenigstens noch Aufnahme in die Bibliographie gefunden, doch Neuerscheinungen nach 2004 wurden grundsätzlich nicht mehr eingearbeitet. Bedauerlich ist auch, dass die Vornamen der Protagonisten fast durchgehend nur abgekürzt angegeben und auch im Register nicht aufgelöst werden; dies erschwert nicht nur die Weiterarbeit, sondern ist auch eine beständige Quelle für Fehler und Verwechslungen (z. B. 216: L. statt A. Osiander; 592: K. statt V. E. Löschner, J. H. statt A. H. Francke). Nicht selten finden sich auch ungewöhnliche und antiquierte Schreibungen von Eigennamen.

Dazu kommt neben zahlreichen Druckfehlern auch eine Reihe inhaltlicher Fehler und Missverständnisse. Ich notiere nur eine Auswahl: Die angebliche Disputation Justins mit Crescens vor Kaiser Marc Aurel dürfte kaum historisch sein (25). Wyclifs Pfarrei hieß Lutterworth (nicht Lutherword, 45), der Name des hussitischen Prager Erzbischofs war Rokycana (nicht Rocykana, 46f). Der letzte Marburger Franziskanerguardian stammte zwar aus Herborn, hieß aber Nikolaus Ferber (111). Der Name des Calvin-Freundes Poullain lautet latinisiert Pollanus (nicht Polleranus, 222). Die Confessio Wirtembergica wurde schon 1551 von Brenz verfasst und 1552 dem Konzil von Trient vorgelegt (229). Die Einführung des Calvinismus in der Kurpfalz geht auf Kurfürst Friedrich III. (nicht II., 230) zurück. „Lord Chamberlain“ ist kein Eigennamen, sondern eine Amtsbezeichnung am englischen Hof (405). Das Kasseler Religionsgespräch von 1661 wurde von Landgraf

Wilhelm VI. (nicht IV., 566) einberufen, sein Kommissar hieß Dauber (nicht Daule, 567). Der lutherische Unionsbefürworter Pfaff war Tübinger und nicht Hallenser (597).

Die Auswahl der 20 Abbildungen am Ende des zweiten Bd. es erscheint arbiträr, ihre Anordnung folgt keinem erkennbaren Prinzip. Mehr noch: ein und dieselbe Abbildung ist hier zweimal (als Nr. 2 und Nr. 13, S. 650 und 661) aus verschiedenen Büchern abgedruckt und firmiert einmal als Illustration der ersten Zürcher Disputation 1523, das andere Mal als Illustration der zweiten Zürcher Täuferdisputation von 1525. Der vielleicht empfindlichste Mangel des Werkes besteht jedoch darin, dass das rund fünfzig Seiten umfassende Personen-, Orts- und Sachregister praktisch wertlos ist, da die Fundstellen durchweg um bis zu vier Seiten abweichen. Hier hat es – trotz oder wegen der überlangen Entstehungszeit – leider an der notwendigen Sorgfalt gefehlt.

Marburg

Wolf-Friedrich Schäufele

“You Will Be Called Repairer of the Breach”: The Diary of J.G.M. Willebrands 1958–1961, edited by Theo Salemnik. – Leuven: Peeters 2009. 450 S. (Instrumenta Theologica, XXXII), kt € 44,00 ISBN: 978–90–429–2257–0

The edition in English of the diaries of Johannes Willebrands (1909–2006) fills a significant gap in the knowledge of the role of the first secretary of the “Secretariat for Christian Unity” in the years of the preparation and celebration of Council Vatican II (1959–1965). The diary begins in 1958, when the young W. was appointed episcopal delegate for ecumenical affairs by the archbishop of Utrecht, Bernard Alfrink, and it follows many events during the preparation of Vatican II from the point of view of the newly formed, thanks to the decision of John XXIII, “Secretariat for Christian Unity.”

The volume opens with a preface and an introduction by the editor, Theo Salemnik (VIII and 1–30), which includes a synthesis of the biography of Johannes Willebrands, who was named President of the Secretariat for Promoting Christian Unity, succeeding Cardinal Bea after his death in 1969, and appointed archbishop of Utrecht in 1975. The editor also presents the structure of the diary, which consists of three different notebooks (July 31, 1958 to September 27, 1959, 37–138; May 1, 1960 to August 28, 1960, 139–204; September 1, 1960 to March 6, 1961, 205–270). Maria ter Steeg reveals the adventurous discovery of this diary (31–32), and the translator from Dutch to English, Melanie J. van Ortt-Hall, explains the criteria used for the translation (in an annex to the volume there is the original Dutch text, 271–428).

Despite the 9-month long gap in W.s diary between September 1959 and May 1960, which prevents the reader from seeing details about W.s role in the foundation of the Secretariat for Christian Unity in early 1960 and his appointment as secretary, the diary, edited by Theo Salemnik, provides historians of Vatican II and of the ecumenical movement with a fundamental contribution and detailed information about a series of events leading to the ecumenical shift of Vatican II.

A very important part is the section on “the Rhodes incident” of August 1959 (119–133, in the first diary), during the 12th gathering of the World Council of Churches’ Central Committee that took place for the first time in an Orthodox country. It becomes clear here that the relationship in Rhodes between W. and Willem Visser ‘t Hooft, the president of the World Council of Churches, was tense; at the same time, however, the Rhodes meeting (where Catholic observers were present officially merely as “journalists”) led to the creation of a framework for the ethos of the ecumenical work at the council. Before the beginning of the meeting of Rhodes, W. comments on the vision of a union between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church: “The Patriarch [of Constantinople] had received him [Antoine Wenger, journalist for “La Croix”] and said: ‘If there are theological differences, then, we’ll let the theologians handle that; if there are different interpretations concerning jurisdiction, then, it’s a question of the administration, but in the meantime, we will make the union.’” (119, August 18, 1959) The details around the “incident” in Rhodes itself also become clearer, and explain the misunderstanding at the basis of the “incident” in the triangular relationship between the World Council of Churches, the bishops of the Orthodox Church, and Roman Catholic representatives: “Timiadis [Emilianos Timiadis, personal representative of the Ecumenical Patriarch at the World Council of Churches] tells us that one of these days the Orthodox would like to have a meeting with the Catholics who are here (Dumont, Strotmann, Villain, Wenger, and me). They want to prepare a meeting between the Orthodox and Catholics at a later time. I asked whether or not an official from the WCC should be represented in order to avoid giving the impression that we want to do something behind their backs. He told me that the Orthodox want to be alone with us.” (123, August 20, 1959)

Also, the dire conditions of Catholic theology on crucial ecumenical issues, such as religious freedom, before Vatican II stand out from the pages of W.s diary: “Visser ‘t Hooft brings up the topic of Religious Liberty. We don’t have a paper for this. The commission responsible for this theme is still working on the sub-

ject. Dr. Carrillo de Albornoz has written the best they have.” (131, August 25, 1959)

Besides “the Rhodes incident”, other meetings cast light on the difficult preparation of Catholic theology and of the newly formed Secretariat for Christian Unity before Vatican II, such as in Milan in June 1963 with the archbishop and future pope Paul VI: “We received an audience. The Cardinal [Giovanni Battista Montini] was very modest and cordial. Had full trust in our work and method. We tell him about our idea to make Villa Cagnola into a Catholic Bossey. It’s possible to discuss this further.” (145, May 11, 1960) Other major characters of the Roman Catholic world in the exciting years immediately before Vatican II emerge vividly from W.s notes, like the theologians Sebastian Tromp and Yves Congar, the ecumenists Dumont and Boyer, and the cardinals Alfrink, Bea, Ottaviani, and Tisserant. Concerning Tisserant, the diary reports an interesting detail about the new decision on the use of the vernacular in the Eastern Liturgy: “Already under Pius XII, a decree had been prepared to forbid the use of the vernacular, but as long as Cardinal Tisserant was head of the Congregation for the Oriental Churches, no one dared to issue it. After he left, the decree was issued.” (156, May 20, 1960)

This diary constitutes a necessary component for the historical reconstruction of the ecumenical experience of the Catholic Church at Vatican II, together with the edition of W.s council diaries (Leo Declerck [ed.], *Les agendas conciliaires de Mgr J. Willebrands, secrétaire du Secrétariat pour l’Unité des Chrétiens*, Leuven, 2009) and with the historiographical work done in and around the 5-volume *History of Vatican II* edited by Giuseppe Alberigo and published between 1995 and 2001, especially by Étienne Fouilloux, Claude Soetens, and Lukas Vischer (and more recently by Mauro Velati in “L’ecumenismo al concilio: Paolo VI e l’approvazione di Unitatis redintegratio”, *Cristianesimo nella Storia* 2/2005, 427–476, with in appendix the diary of W. between the crucial week of November 14–20, 1964, 465–476).

This book is exactly the kind of work that the theological and historical debate around Vatican II needs: especially in recent times when the attempt to “normalize” the ecumenical shift of Catholic ecclesiology taking place at the council has become evident (mainly through the attempt to re-interpret the passage “subsistit in” in chapter 8 of the ecclesiological constitution of Vatican II *Lumen gentium*). After reading diaries which describe the main characters of ecumenism at Vatican II, such as W.s, it will be more difficult to minimize the differences between the ecclesiology of the Catholic Church in the preparatory phase and the final result of Vatican II, and to ignore the mind of the council about ecclesiology and ecumenism.

St. Paul

Massimo Faggioli

La salvezza. Prospetti soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale. Atti del VII Simposio intercrisiano, Reggio Calabria, 2–4 settembre 2001. Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antoniana di Roma e Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell’Università Aristoteles di Tessalonica, a cura di Paolino Zilio / Luisa Borgese. – Venezia/Mestre: Edizione Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini 2008. 347 S. + XXXII farbige Bildtafeln (Simposi intercrisiani, VII), brosch. [ohne ISBN]

L’eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico. Atti del IX Simposio intercrisiano, Assisi, 4–7 settembre 2005. Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antoniana di Roma e Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell’Università Aristoteles di Tessalonica, a cura di Luca Bianchi. – Venezia/Mestre: Edizione Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini 2007. 324 S. (Simposi intercrisiani, IX), brosch. [ohne ISBN]

San Giovanni Crisostomo. Ponte tra Oriente e Occidente. Atti del X Simposio intercrisiano, Isola di Tinos (Grecia), 16–19 settembre 2007. Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antoniana di Roma e Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell’Università Aristoteles di Tessalonica, a cura di Luca Bianchi. – Padova: Edizione San Leopoldo 2009. 230 S. (Simposi intercrisiani, X), brosch. € 10,00 ISBN 978–88–96579–00–8.

Seit fast 20 Jahren organisieren das Inst. für Spiritualität an der römischen Hochschule des Franziskanerordens und die orthodoxe theol. Fak. der Univ. Thessaloniki in etwa zweijährigem Abstand theologische Symposien. Die Themen waren bei den ersten Begegnungen stärker auf Spiritualität und Mönchtum hin ausgerichtet, später wurden eher dogmatische Fragestellungen behandelt, die der Natur der Treffen entsprechend immer in ökumenischer Perspektive standen und die gemäß der Tradition der Gespräche unter dem Aspekt der Spiritualität behandelt wurden. Die Bd.e dokumentieren die Vorträge der Symposien sowie die eingegangenen Grußworte kirchlicher Autoritäten und sind mit einem erläuternden Kap. der bzw. des Hg.s versehen, das die Referate noch einmal zusammenfasst und kontextualisiert. Register fehlen leider. Einige Autoren sind in zwei oder allen drei Bd.en

vertreten, andere haben nur an einem der Symposien aktiv teilgenommen, sodass sich eine gewisse Kontinuität ergibt, aber auch immer neue Ansätze zu erkennen sind. Den Hg.n ist bewusst, dass man mit solchen Bd.en derart weit gefasste Themen nicht umfassend behandeln kann, sondern dass in den einzelnen Artikeln jeweils nur zentrale Aspekte des jeweiligen Themas beleuchtet werden können.

Der Bd. zur Erlösung enthält 16 Beiträge, von denen hier nur einige exemplarisch genannt werden sollen. *Yannis Spiteris* hebt die östliche Sichtweise der Erlösung als Vergöttlichung hervor und vergleicht sie mit der westlichen Konzeption (21–37). Ungeachtet der bestehenden Unterschiede findet er v. a. bei den Mystikern analoge Erfahrungen, wobei er Gregorios Palamas mit westlichen Mystikern (v. a. Meister Eckhart) vergleicht. *Michele Mazzeo* (63–84) und *Joannis Karavidopoulos* (85–99) befassen sich mit den paulinischen Erlösungsvorstellungen in der byzantinischen Kunst heraus (121–142, mit 32 Bildtafeln); *Johannes B. Freyer* beschäftigt sich mit der Erlösung in der franziskanischen Spiritualität (143–155). Mehrere Beiträge untersuchen aktuelle Bereiche der Soteriologie, von der Frage nach ihrer Verkündigung in den säkularen westlichen Gesellschaften bis zu didaktischen Problemen der Vermittlung der orthodoxen Erlösungsvorstellungen. *Chrisostomos Stamoulis* trägt unter dem Titel des berühmten Dostoevskij-Zitats „Die Schönheit wird die Welt erlösen“ Überlegungen dazu vor, dass die Orthodoxie die *philokalia*, die Liebe zum Schönen, als Inbegriff ihrer Spiritualität versteht (287–295). Die orthodoxe Kirche kenne aber keine Ästhetik, somit gehe es nicht um Schönheit im menschlichen Sinne, sondern um transformierte, geheiligte Schönheit.

Das 9. Symposium hat sich mit der Eucharistie in Ost und West beschäftigt; die 14 Beiträge sind hier – nach einem einführenden Überblick von *Ioannis Spiteris* (33–42) – in chronologischer Reihenfolge dokumentiert: Erste Beiträge befassen sich mit den ntl. Anfängen und ihren Rezeptionen bei den Kirchenvätern sowie mit den ältesten Anaphora-Formularen. Ein Aufsatz über die handschriftliche Überlieferung sowie einer über das Eucharistieverständnis bei Franz von Assisi folgen. Arbeiten zum Eucharistieverständnis auf dem II. Vatikanischen Konzil, zu aktuellen Debatten in der modernen katholischen Theologie (mit einem Schwerpunkt auf der Diskussion um Ortskirche und Gesamtkirche, hier v. a. anhand lehramtlicher Dokumente) sowie zu den ökumenischen Ergebnissen auf multilateraler Ebene und im Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche beschließen den Bd.

Der 1600. Todestag von Johannes Chrysostomos gab den Anlass zum Thema des folgenden Symposiums. Der Fokus des Bd.es ist auf den Kirchenvater als Brückenbauer zwischen Ost und West gerichtet. Die Beiträge sind von großer Vielfalt und beleuchten zumeist bislang eher vernachlässigte Aspekte. Die Beziehungen von Johannes Chrysostomos zum Westen stehen im Vordergrund, bei *Vittorino Grossi* die zu Augustinus (87–113), bei *Anna Koltsiou-Nikita* seine Rezeption im Westen durch eine Untersuchung der lateinischen Übersetzungen seiner Werke (115–135). Die Stellung des Kirchenvaters im franziskanischen Brevier und in den Schriften des Franziskus wird von *Pietro Messa* untersucht (137–165). Weitere Aufsätze befassen sich mit der historischen und aktuellen Bedeutung von Johannes Chrysostomos für die Beziehungen zwischen östlicher und westlicher Theologie.

Bei den drei anzuzeigenden Bd.en handelt es sich um bemerkenswerte Aufsatzsammlungen, in denen sich die orthodoxen und die katholischen Beiträge gut ergänzen. Zuweilen hat man offensichtlich bewusst komplementäre Themen vergeben, um eine Fragestellung aus den unterschiedlichen Perspektiven der beiden theologischen Traditionen beleuchten zu lassen. Dem katholischen Partner in diesen Gesprächen ist es zu verdanken, dass der Aspekt der Spiritualität sowie ein franziskanischer Akzent stets berücksichtigt werden. Die vorliegenden Bd.e können dazu beitragen, dass die orthodoxe Theologie in ihrer Nähe zu katholischen Konzeptionen, aber auch in ihrer Besonderheit und Fremdheit im Westen besser bekannt wird. Dem Rez. ist nicht bekannt, ob die Texte auch in griechischer Sprache publiziert wurden; jedenfalls wäre es wünschenswert. Nachdem die Dokumentationen der Symposien mit dem jüngsten Bd. nicht mehr im Selbstverlag erscheinen, ist zu hoffen, dass sie nun größere Verbreitung finden und dass weitere Bd.e folgen werden.

Neben dem theologischen Inhalt ist jedoch allein die Tatsache einer solchen Reihe von regelmäßigen ökumenischen Symposien von großer Wichtigkeit. Die theologischen Traditionen beider Seiten sind der jeweils anderen Seite nach wie vor wenig bekannt. Insofern ist jede Initiative zu begrüßen, die sich um ein besseres Kennenlernen bemüht. Regelmäßige theologische Konsultationen können dazu entscheidend beitragen; darüber hinaus schaffen sie durch ihre Regelmäßigkeit auch eine Vertrauensbasis. In Deutschland hat es mit den „Regensburger ökumenischen Symposien“ der 70er und 80er Jahre ein ähnliches Unterfangen gegeben; trotz einzelner Bemühungen an verschiedenen Orten ist jedoch kein ähnliches Projekt entstanden. Vielleicht wäre es lohnend, über eine Neuauflage oder eine andere Initiative dieser Art nachzudenken. Die italienischen Erfahrungen können hierfür ein guter Impuls sein.

Münster

Thomas Bremer

Thompson, Livingstone: *A Protestant Theology of Religious Pluralism*. – Oxford u. a.: Peter Lang 2009. (XVIII) 395 S. (Studies in the History of Religious and Political Pluralism, 3), pb. € 48,20 ISBN: 978-3-03-911-875-5

In den gegenwärtigen Debatten um eine Theologie der Religionen werden v. a. zwei Hauptmodelle diskutiert. Auf der einen Seite ist die sog. pluralistische Religionstheologie zu nennen. Sie möchte eine theologische Begründung der Gleichgültigkeit wenigstens der großen Weltreligionen liefern. Die wichtigsten Vertreter einer solchen pluralistischen Religionstheologie sind John Hick und im deutschsprachigen Bereich Perry Schmidt-Leukel. Hick hatte in seinem Hauptwerk *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* (New Haven 1989) ein hochambitioniertes pluralistisches Modell ausgearbeitet, in dem alle großen Weltreligionen als menschliche und kulturbedingte Antworten auf die Manifestation eines transzendenten Realen an sich verstanden werden. Da zwischen dem Realen an sich und seinen Manifestationen eine kategoriale Differenz waltet, kann keine religiöse Tradition einen privilegierten Zugang zu dem Realen an sich haben. Die Gleichgültigkeit der geschichtlichen Religionen ergibt sich in diesem Modell aus der übergeordneten Perspektive des Realen an sich, ein solcher gleichsam neutraler Zugang zur Religion ist aber unmöglich. Aufgrund solcher, aber auch anderer mit dem pluralistischen Modell verbundenen Probleme wurde in den letzten Jahren in den Debatten vorgeschlagen, die Intention der pluralistischen Religionstheologie, eine theologische Begründung der Gleichgültigkeit der nichtchristlichen Religionen zu erreichen, aufzunehmen und mit der Standpunktgebundenheit jeder Beobachtung von Religion zu verbinden. So kam es zur Ausarbeitung von sehr unterschiedlichen Modellen eines neuen oder wechselseitigen Inklusivismus. Signifikant für diese Konzeptionen ist v. a. der Umstand, dass die Relation der christlichen Religion zu den nichtchristlichen Religionen nicht mehr wie in der pluralistischen Religionstheologie von Hick oder Schmidt-Leukel durch traditionsübergreifende Modelle beschrieben wird, sondern durch Modelle, welche aus der eigenen religiösen Tradition stammen. Viele Vertreter dieses neuen Inklusivismus sind der Meinung, dass die Trinitätslehre ein geeignetes traditionsinternes Modell für eine angemessene Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen bietet.

Dieser neuere Debattenkontext der Religionstheologie bildet den problemgeschichtlichen Hintergrund für das hier anzuzeigende Buch von Livingstone Thompson mit dem Titel *A Protestant Theology of Religious Pluralism*. Es geht T. um eine solche Theologie des religiösen Pluralismus, die im Rückgriff auf die eigene, protestantische Tradition ausgearbeitet wird. „The aim is to develop a theology of religious pluralism from the point of view of the Protestant tradition. In this approach our chief resources will be the theological positions of Comenius and Zinzendorf, which were formulated in the period between 1600 and 1760. These two personalities have contributed to the stockpile of theological material within the Moravian tradition, which can now for the first time be harvested to serve the wider Protestant tradition.“ (11) T. geht es also um die Ausarbeitung einer Theologie des religiösen Pluralismus, die auf grundlegende Motive zurückgreift, welche der Tradition der Böhmisches Brüder entstammen und die in der Aufklärung durch den lutherischen Pietismus des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf eine entscheidende Transformation erhielten. Dabei lässt sich T. von der Überzeugung leiten, dass das theologische Potential, welches die Tradition der Mährischen Kirche zur Verfügung stellt, für die Aporien der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte nicht nur hilfreich, sondern in vielen Hinsichten weiterführend ist (vgl. 21–23, 103 u. ö.).

In zwölf Kap.n, welche in drei Sektionen untergliedert sind, bietet T.s Studie einen sehr aufschlussreichen Beitrag zur religionstheologischen Debatte der Gegenwart und deren hermeneutischen Voraussetzungen und Bedingungen. Nach einer Einleitung, in der über die Folgekosten der religiösen Pluralisierung sowie über die Ziele der Untersuchung informiert wird (1–23), widmet sich der erste Hauptabschnitt der Genese des gegenwärtigen religiösen Pluralismus (*Section I: Coming to Terms with Religious Pluralism*, 27–103). T. zeichnet hier die Genese der modernen Welt seit dem Zerfall der mittelalterlichen Synthese von Glaube und Vernunft über die Aufklärung bis zu den gegenwärtigen Theologien des religiösen Pluralismus von John Hick, Gavin D'Costa und George Lindbeck nach. Den Hintergrund des gegenwärtigen Pluralismus macht T. im Verlust der Autorität des Christentums aus. „The problem of religious pluralism today must then be seen against the background of the loss of authority of Christianity, the rise of religious relativism and the concomitant weakening of faith as a credible basis for knowledge.“ (68) Dabei beschränkt sich T. allerdings ausschließlich auf die geistesgeschichtliche Entwicklung und geht den komplizierten Zusammenhängen von gesellschaftlicher Modernisierung und Transformation von Religion und Gesellschaft, wie sie etwa von den soziologischen Klassikern der Moderne – Max Weber und Ernst Troeltsch – in den Fokus der

Forschung gestellt wurden, nicht nach. Die Diskussion der pluralistischen Theologien von Hick, D'Costa und Lindbeck ist prägnant, durchweg überzeugend und wartet mit scharfsinnigen Diagnosen auf. „A major failure of these approaches is that the first [sc. Hick's] and the third [sc. Lindbeck's] essentially aim to bring a closure to dialogue either by treating all major religions as ultimately the same, or by treating them as ultimate in their own terms. These two approaches are at variance with the intuitive necessity of dialogue in a plural context. The second approach [sc. D'Costa's], a commitment to one's own tradition, seems to be most helpful but not in the way articulated by D'Costa. He fails to show how a Roman Catholic trinitarian theology of religious pluralism is most helpful for a plural context.“ (102) Die mit dem pluralistischen Modell Hicks, dem inklusivistischen Modell D'Costas sowie dem kulturhermeneutischen Modell Lindbecks verbundenen Probleme bilden die Folie für die von T. in der zweiten und dritten Sektion seines Buches ausgeführte protestantische Theologie des religiösen Pluralismus. Mit D'Costas Weiterführung der Religionstheologie Hicks stimmt T. darin überein, dass eine theologische Wahrnehmung anderer Religionen nur im Rückgriff auf die eigene religiöse Tradition möglich sei. Gegen den Inklusivismus D'Costas macht T. allerdings geltend, dass der mit dem Lehramt festgehaltene Absolutheitsanspruch für die eigene Position kaum zu einer positiven Wertschätzung der nichtchristlichen Religionen führt (vgl. 84–90).

T.s Studie lässt sich von der Überzeugung leiten, dass die angesprochenen Aporien der gegenwärtigen Theologie des religiösen Pluralismus durch die theologischen Konzeptionen von Comenius und Zinzendorf einer Lösung zugeführt werden können. Dies zu zeigen, ist das Anliegen der beiden letzten Hauptteile der Untersuchung. Der zweite Hauptabschnitt rekonstruiert unter der Überschrift *Developing the Protestant Approach to Pluralism* (107–262) die Theologien von Johann Amos Comenius und Zinzendorf im Zusammenhang der Entstehung der Böhmisches Brüder. Es sind v. a. zwei Hauptmotive, auf welche T. aus den Werken von Comenius und Zinzendorf zurückgreift und welche für eine Theologie des religiösen Pluralismus weiterführende Momente enthalten sollen. Dies ist zum einen der von Comenius ausgearbeitete Gedanke der religiösen Toleranz, der aus seiner religiösen Gesamtanschauung resultiert (129–164). Im Mittelpunkt dieser Konzeption steht der Gedanke von drei Lichtern der Gotteserkenntnis aus dem Buch der Natur, der Vernunft und der Hl. Schrift, die im Kern übereinstimmen (vgl.: *A Hermeneutic of Harmony*, 148–153). Von diesem religiösen Grundgedanken, der grundlegende Motive der Aufklärung bereits anklängen lässt, schlägt Comenius den Bogen zur Anerkennung anderer Religionen. T. exemplifiziert dies anhand der Frage nach der Offenbarungsqualität des Korans (143–148). Zum anderen liegt der Beitrag Zinzendorfs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus für T. in dem Gedanken einer Beschränkung der Reichweite der menschlichen Vernunft in religiösen Dingen beschlossen (191–240). Darin sei Zinzendorf der Aufklärung bzw. der Kritik am Rationalismus der Aufklärung verpflichtet. Mit dem lutherischen Pietismus stellt Zinzendorf die individuelle Frömmigkeit ins Zentrum der Religion und lässt deren dogmatisch lehrhafte Ausgestaltung zurücktreten. „From our consideration so far, there are three emerging themes that have implications for a multi-faith context and a Protestant theology of pluralism. The first relates to the means by which theological discourse demonstrates people's awareness of linguistic limitations. [...] The second theme relates to the nature of the Christological discourse that springs from a refusal to speculate about the divinity of Jesus. [...] The third emerging theme relates to how we perceive the future of the world and the future of faith.“ (239f)

Im Rückgriff auf die im zweiten Hauptteil der Untersuchung rekonstruierten Theologien von Comenius und Zinzendorf, insbes. deren Christologie, Eschatologie und Ethik, widmet sich der abschließende Hauptteil der Studie (*The Protestant Theology of Pluralism Applied*, 265–361) einer Relektüre der karibischen Befreiungstheologie. Damit will T. das Potential einer traditionsgebundenen pluralistischen Theologie an konkreten Kontexten exemplifizieren.

Die von T. im Rückgriff auf die theologische Tradition der Mährischen Kirche ausgearbeitete protestantische Theologie des religiösen Pluralismus zielt auf eine theologische Wahrnehmung und Anerkennung von religiösen Unterschieden. Im Vordergrund dieser Religionstheologie steht der interreligiöse Dialog, der als Suche nach der Wahrheit verstanden wird. Der religiöse und kulturelle Pluralismus der Gegenwart fordert von den einzelnen Religionen einen Umgang mit Differenzen und Unterschieden. Thematisierbar ist der Pluralismus, wie T. zu Recht betont, jedoch immer nur aus einer bestimmten religiösen Perspektive. Es gibt keinen neutralen Zugang zum Religionsthema. Eine solche differenz- und standpunktsensible Theologie des religiösen Pluralismus, wie sie von T. in seinem Buch ausgearbeitet wurde, stellt in der Tat einen interessanten Beitrag für die gegenwärtigen Debatten um den religiösen Pluralismus dar. Allerdings wird man fragen können, ob sich das von T. ins Zentrum seiner Religionstheologie gerückte Interesse an dem konkreten Standpunkt sowie der Wahrnehmung und Anerkennung von religiösen Unterschieden nicht durch eine methodisch reflektierte, und d. h. ihrer eigenen Partikularität ansichtig gewordene, religionstheoretische Grundlegung einer Theologie des religiösen Pluralismus angemessener verwirklichen lässt. Denn es ist nur sehr schwer zu sehen, wie eine unmittelbare Übertragung von christlich-theologischen Gehalten auf nichtchristliche Religionen deren Vereinnahmung verhindern können soll.

Wien

Christian Danz

Kurzrezensionen

Braulik, Georg: Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006. 207 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 42), kt € 45,00 ISBN: 3-460-06421-8

Die von Georg Braulik in der Reihe *Stuttgarter Biblische Aufsatzbände* vorgelegten Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese geben einen Einblick in die vielfältigen methodischen Zugänge zum Deuteronomium. Es handelt sich um die insgesamt vierte Aufsatzsammlung des Vf.s, die sich dem Deuteronomium widmet und Teil der „Vor- und Begleitstudien“ (9) zu einem Deuteronomiumskommentar ist, den der Vf. gemeinsam mit Norbert Lohfink erarbeitet. Dieser Bd. bietet keine theoretisch-methodologische Einführung, sondern gibt Beispiele der Anwendung unterschiedlicher methodischer Zugänge in der Auslegung. So widmen sich drei der insgesamt acht Aufsätze Dtn 4, jedoch unter ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten: zunächst in der literarkritischen Diskussion, des Weiteren im Zusammenhang mit Dtn 1–3 als Arbeitsgrundlage für die Anwendung der Sprechakttheorie im Deuteronomium und schließlich unter formkritischen Gesichtspunkten als Beitrag zur Monotheismusdebatte. Die übrigen fünf Beiträge sind, was den Textbereich angeht, weniger auf Einzeltexte des Deuteronomiums festgelegt, als vielmehr der Intention geschuldet, grundlegende Buchphänomene zu klären; die Stilanalyse, semantische und redaktionskritische Zugänge kommen hier zur Anwendung. Die diesen reichhaltigen Bd. abschließende Auseinandersetzung mit der Position Gerhard von Rads gewährt einen Einblick in eine Epoche der Forschungsgeschichte zum Deuteronomium, die für die Auslegung dieses Buches entscheidende Weichen gestellt hat.

A. Sp.

Chapman, David W.: Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. (XI) 321 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 44), kt € 59,00 ISBN: 978-3-16-149579-3

Nach 1 Kor 1,23 ist die apostolische Predigt des gekreuzigten Christus den Juden ein Ärgernis. Wie kommt es zu dieser Reaktion der Juden? Die vorliegende Monographie (Diss. Cambridge University, 2007) untersucht die frühjüdische Wahrnehmung und Einschätzung der Kreuzigung bis in die rabbinische Zeit auf der Grundlage literarischer und archäologischer Quellen. Ferner will sie auf diesem Hintergrund in einem zweiten Teil erarbeiten, welchen Einfluss diese Einschätzung auf das jüdische und christliche Verständnis der Kreuzigung Jesu hatte (223–262).

Nach Forschungsüberblick und terminologischer Klärung geht es um Kreuzigung und Erhängung in außerbiblischen jüdischen (in hellenistischer und römischer Zeit) und biblischen historischen Erzählungen (Gen 40f; Num 25,4; Dt 21,22f; 2 Sam 21; Kgl 5,12; Esther; Es 6,11) sowie um Kreuzigung in Symbolik und Magie, in bildhafter Sprache, Sprichwörtern und Gesetzgebung. Die jüdische Wahrnehmung ist mit dem gekreuzigten Auführer, Zauberer und Lästler vielschichtig. Ferner setzt C. die biblischen Beispiele mit dem gekreuzigten Jesus in Beziehung, behandelt den Fluch des Kreuzes, die mit dem Kreuzestod verbundene Schande und den Schrecken, den unschuldig am Kreuz Leidenden, das Verhältnis zwischen Kreuzigung und Märtyrertod und die latent vorhandene Bildersprache des gekreuzigten Opfers. Die urchristlichen Aussagen über den Kreuzestod Jesu reflektieren in höherem Maß als gemeinhin angenommen die verschiedenen jüdischen Auffassungen des Kreuzestodes.

Chr. St.

Leenen, Maria Anna: Eremitisches Leben heute. Sich Gott aussetzen und standhalten. – Münster: Aschendorff 2009. 124 S., geb. € 12,80 ISBN: 978-3-402-12811-4

Eremitisches Leben heute will die Autorin, selbst in dieser Lebensform gehend, aufscheinen lassen. Längst als anachronistisch und überholt totgesagt, regt sich dieser ursprüngliche Spross am Baume christlicher Spiritualität in unseren Tagen neu.

In vier Kap.n kommt die Eremitin auf wichtige Elemente und Zeugen des „Wüstenweges“ zu sprechen: Einsamkeit – Buße – Gebet – Schweigen. In ihrem Text-Gewebe verdichtet sie Erfahrungen, Bilder und Eindrücke zahlreicher Einsiedler aus fast zweitausend Jahren und spinnt Gedankenfäden aus Geschichte und Gegenwart zusammen. Antonius der Ägypter, Simon der Säulensteher, Johannes Cassian, Benedikt von Nursia, aber auch der atl. Prophet Elija und der neuzeitliche Trappist und Schriftsteller Thomas Merton begegnen uns auf den Seiten des nachdenklich stimmenden Büchleins. Die Autorin

ruft zahlreiche Personen in den Zeugenstand, neben vielen Altvätern auch Schriftsteller der Moderne: Martin Heidegger, Selma Lagerlöf und Dan Russell, die ihre Erfahrungen mit und auf dem geistlichen Weg einbringen und gleichsam zu Protokoll geben. „Kein Eremit gleicht dem anderen“ (106), man möchte hinzufügen: kein Klausentag gleicht dem anderen, denn alles ist im Fluss und in Bewegung, alles lebt und webt am großen Tuch der Wirklichkeit, nicht nach eigenem Muster oder eigenen Vorstellungen, sondern nach Motiven, die im Inneren verborgen bereit liegen und durch das Leben ent-borgen werden. Die schreibende Eremitin versucht den Pulsschlag ihres Herzens, die Frequenzen ihres Bewusstseins, ihre innere Präsenz in diese Texte hineinzuwoben, um so Spuren nachzugehen und nachzusinnen. Sie hinterlässt dabei selbst eine Spur. Wohin will sie den Leser wohl führen? Vielleicht auf ihre Gebetsmatte und an den Schreibtisch ihrer Klausur, vielleicht zu IHM, dem großen Geheimnis? Auf jeden Fall aber auf einen Weg des Lebens. Die Stimme einer heutigen Eremitin, ein Büchlein aus der lebendigen Stille. J. Ka.

Pirner, Manfred L.: Christliche Pädagogik. Grundsatzüberlegungen, empirische Befunde und konzeptionelle Leitlinien. – Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2008. 131 S., kt € 14,80 ISBN: 978-3-17-020436-2

Im Mittelpunkt der Studie steht eine theoretische wie empirisch fundierte Auseinandersetzung mit dem vielleicht auf den ersten Blick sperrig anmutenden und zu Missverständnissen einladenden Begriff der „christlichen Pädagogik“. Dabei geht es dem Autor jedoch nicht um eine Rechristianisierung der Pädagogik oder der Gesellschaft, sondern vielmehr darum, angesichts der schwindenden Wahrnehmung konfessioneller Unterschiede und unter Anerkennung gesellschaftlicher Pluralität christliche Pädagogik neben anderen säkularen Pädagogiken als eine deutlich markierte Position zu begreifen. Im Hintergrund steht die grundsätzliche Frage, welchen Beitrag eine christliche Sicht in die allgemeine Bildungsdiskussion einbringen kann oder wie das spezifisch christliche Profil bspw. christlicher Schulen zu bestimmen ist. Das Buch dokumentiert die Ergebnisse einer schriftlichen Befragung der Mitarbeitenden des Christlichen Jugenddorfs e. V. zu diesem Thema, mit dem Ziel, gemeinsam mit den Mitarbeitenden Leitlinien einer christlichen Pädagogik zu entwickeln. Dabei zeigt sich deutlich, dass eine christliche Pädagogik keine Missions-Pädagogik ist und sich auch nicht als Pädagogik von Christen für Christen versteht, sondern sich v. a. einem sozialdiakonischen Auftrag verpflichtet sieht, der explizit auf das „extra nos“ ausgerichtet ist. Eingebettet in die sich immer wieder verändernde Gesellschaft ist auch dieses Konzept kein zeitlos-ahistorisches, sondern findet seine Ausprägung in Auseinandersetzung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungen und Herausforderungen. Das Buch stellt den interessanten Versuch dar, einen sperrigen, u. U. missverständlichen Begriff positiv zu konzeptionieren. Ob sich diese Begrifflichkeit auch innerhalb der Praktischen Theologie durchsetzen wird, bleibt dahingestellt. J. Kö.

Schmähling, Angelika: Hort der Frömmigkeit – Ort der Verwahrung. Russische Frauenklöster im 16.–18. Jh. – Stuttgart: Franz Steiner 2009. 212 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 75), kt € 39,00 ISBN: 978-3-515-09178-7

Bei allem Interesse an der russischen orthodoxen Kirche und ihrer Geschichte gibt es zahlreiche Lücken in der Forschung. Eine wichtige von ihnen wird durch die vorliegende Publikation geschlossen. Die russischen Frauenklöster haben in ihrer Unterschiedlichkeit – von den (wenigen) großen und reichen Stadtklöstern bis zu kleinen Konventen in der Provinz – für die Geschichte der Kirche eine wichtige Rolle gespielt, und die untersuchte Periode war von großen Umbrüchen geprägt, die gerade die Klöster betrafen. Die Vf.in geht jedoch nicht chronologisch vor, sondern untersucht zentrale Aspekte des klösterlichen Lebens: Nach einem Kap. über die Grundlagen folgen weitere über die wirtschaftlichen Umstände der Klöster, über die Sozialstruktur ihrer Bewohnerinnen, über das religiöse Leben, caritative Tätigkeiten und die Funktionen der Klöster als Ort der Verbannung und Bestrafung. Die Darstellung, die sich auf die (besser dokumentierten) Moskauer Stadtklöster konzentriert, aber nicht beschränkt, ist sorgfältig aus den Quellen gearbeitet und lässt sich gut lesen. Insgesamt ein höchst erfreulicher und wichtiger Beitrag zur russischen Kirchengeschichte. Th. B.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich;
Dr. Andreea Badea, Aegidiistr. 67, 48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
PD Dr. Jürgen Bründl, Sanderring 2, 97070 Würzburg;
Prof. Dr. Christian Danz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich;
PD Dr. Wolfram Drews, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln;
Dr. Sigrid Eder, Heinrichstr. 78 B, 8010 Graz, Österreich;
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA;
Dr. Norbert Feinendegen, Lengsdorfer Hauptstr. 11, 53127 Bonn;
Dr. Sebastian Fuhrmann, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster;
Dr. Hans-Georg Gradl, Universitätsring 19, 54296 Trier;
Prof. Dr. Martin H. Jung, Kolpingstr. 7, 49069 Osnabrück;
Prof. Dr. Assaad Elias Kattan, Centrum für Religiöse Studien, Universität Münster;
Dr. Tobias Kläden, Holzheienstr. 14, 99084 Erfurt;
Prof. Dr. Judith Könnemann, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, 99084 Erfurt;
Prof. Dr. Athina Lexutt, Karl-Glöckner-Str. 21, 35394 Gießen;
Prof. Dr. Winrich Löhr, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg;
PD Dr. Martin Mark, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg;
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen;
Dr. Carl B. Möller, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Dr. Matthias Müller, Nordhaeuser Str. 63, 99089 Erfurt;
Dr. Christian Noack, Auf der Marienhöhe 32, 64297 Darmstadt;
Dr. Johannes Oeldemann, Leost. 19a, 33098 Paderborn;
Prof. Dr. Uta Poplutz, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal;
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. René Roux, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt;
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Lahntor 3, 35032 Marburg;
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Georgskommende 14, 48143 Münster;
PD Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg;
Dr. Thomas Wagner, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt;
Dr. Stephan Wahle, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.

Impressum

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

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Christine Berberich, Felix Krause, Doris Kreutzmann, Christine Zimmerhof

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90, –/sFr 35,70,

Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,

Studentenabonnement: € 87, –/sFr 150,90.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

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

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2010 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568 X