theol

# 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 6** | **2010** | **106. Jahrgang**

## „Einzig im Okzident …" Max Webers christlich bedingte Sonderheiten in heutiger Deutung

(Arnold Angenendt) . . . . . Sp. 443

**Exegese / Bibelwissenschaft** . . . . . Sp. 453

Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament, hg. v. Christian Frevel (Andreas Michel)

Knauf, Ernst Axel: Josua (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Chibici-Revneanu, Nicole: Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium (David C. Bienert)

Rubel, Georg: Erkenntnis und Bekenntnis. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium (Joachim Kügler)

Keener, Craig S.: The Historical Jesus of the Gospels (Jens Schröter)

**Kirchengeschichte** . . . . . Sp. 463

Hartmann-Petersen, Gönna: Genovefa von Paris – Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches. Eine paradigmatische Studie zur Heiligenverehrung im Frühmittelalter (Thomas Bauer)

Sonntag, Jörg: Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit (Hubertus Lutterbach)

Hannöver, Bruno: Die Säkularisation der Zisterzienserinnenklöster in Westfalen 1800–1810 (Norbert Köster)

Neuner, Peter: Der Streit um den katholischen Modernismus (Klaus Unterburger)

Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten, hg. v. Karl-Joseph Hummel / Michael Kißener (Klaus Unterburger)

**Theologiegeschichte** . . . . . Sp. 471

Heither, Theresia / Reemts, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Adam (Johann Ev. Hafner)

Trinitarian Theology in the Medieval West, hg. v. Pekka Kärkkäinen (Gösta Hallonsten)

Chenu, M.-Dominique: Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble (Otto Hermann Pesch)

Knechten, Heinrich Michael: Filaret von Moskau als geistlicher Schriftsteller.

Ders.: Kraft in der Schwachheit. Dimitrij von Rostov (Thomas Bremer)

Baur, Jörg: Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien. Historisch-systematische Studien (Gunther Wenz)

**Systematische Theologie** . . . . . Sp. 477

Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl (Karl-Heinz Menke)

Eckstein, Hans-Joachim: Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie (Karl-Heinz Menke)

Ludwig, Holger: Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie (Risto Saarinen)

Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, hg. v. Edmund Arens (Mirja Kutzer)

Hartmann, Stefan: Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters (Wolfgang Beinert)

**Ethik** . . . . . Sp. 487

Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, hg. v. Friederike Nüssel (Friedrich Lohmann)

Römelt, Josef: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 2: Lebensbereiche (Gerhard Stanke)

Meyer-Ahlen, Stefan: Ethisches Lernen. Eine theologisch-ethische Herausforderung im Kontext der pluralistischen Gesellschaft (Katharina Klöcker)

Unerfüllter Kinderwunsch. Assistierte Fortpflanzung im Blickfeld von Medizin und Ethik, hg. v. Stephan E. Müller / Ingolf Schmid-Tannwald / Otto P. Hornstein (Katrin Bentele)

Krause, Boris: Solidarität in Zeiten privatisierter Kontingenz. Anstöße Zygmunt Baumans für eine Christliche Sozialethik der Postmoderne (Markus Vogt)

Ahrens, Theodor: Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell (Ludger Weckel)

**Religion und Gesellschaft** . . . . . Sp. 501

Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, hg. v. Heiner Bielefeldt u. a. (Christian Spieß)

Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus, hg. v. Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad (Lucia Traut / Annette Wilke)

Religionskonflikte im Verfassungsstaat, hg. v. Astrid Reuter / Hans G. Kippenberg (Sarah Jahn)

Shore, Megan: Religion and Conflict Resolution. Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission (Ben Khumalo-Seegelken)

Erli, Peter: „Nachtwächterstaat" oder „Praktisches Christentum"? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889 (Hermann-Josef Große Kracht)

**Theologie und Kultur** . . . . . Sp. 514

Handbuch Theologie und Populärer Film, hg. v. Thomas Bohrmann / Werner Veith / Stephan Zöller (Reinhold Zwick)

Knauß, Stefanie: Transcendental Bodies. Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und religiöse Erfahrungen (Martin Ostermann)

Sakrileg – Eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen, hg. v. Joachim Valentin (Martin Ostermann)

Goes, Albrecht: Gedichte
Ders.: Was wird morgen sein? Erzählungen (Karl-Friedrich Wiggermann)

Grünewald, Erika: Kunstgeschichte und Kirchenpädagogik. Ungelöste Spannungen (Claudia Gärtner)

Witte Orr, Johanna: Kirche und Wandmalereien am Karm al-Aḥbarīya (Kirsten Krumeich)

**Kurzrezensionen** . . . . . Sp. 525

## Nachbemerkung zur Rezension zu

**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 Bd.e, 1022 S. (Wolfenbütteler Forschungen, 122), pb. € 198,00 ISBN: 978–3–447–06133–9

in ThRv Nr.5/2010, Sp. 431–433

Inzwischen ist eine korrigierte Neuauflage des dritten Bandes erschienen, in der die in der Rezension monierten Mängel der Register behoben wurden. Die Zahl der Einträge wurde vermehrt, die zuvor abgekürzten Vornamen von Personen sind nun ausgeschrieben, die Seitenangaben berichtigt. Damit wird die Brauchbarkeit des Gesamtwerks deutlich erhöht.

Marburg — Wolf-Friedrich Schäufele

# „Einzig im Okzident …“
# Max Webers christlich bedingte Sonderheiten in heutiger Deutung

Von Arnold Angenendt

Im Wendejahr 1989 erschien in Berlin auf elektronischen Schautafeln Karl Marx mit dem Ausspruch: „War mal so 'ne Idee“. Der prompte Umsturz der Marx-Bilder und -Ideen wirkte bis in die Geschichtswissenschaft. An Marxens Stelle trat wie über Nacht Max Weber, den Thomas Nipperdey ein „Genie“, einen „der unbestrittenen Großen in der Geistesgeschichte der Menschheit“ genannt hat; obwohl von Marx wie von Nietzsche geprägt, war Weber zugleich „auch ein Gegen-Marx und ein Gegen-Nietzsche“[1]. Statt der sozio-ökonomischen Verhältnisse hat Weber bekanntlich die religiösen Antriebe als geschichtsbestimmende Kräfte herausgestellt. Zwei Momente seiner Deutung seien hier näher behandelt, einmal sein so oft ausgesprochenes ‚nur im Okzident' und zum anderen sein berühmtes ‚Wirtschaftsethos aus religiösen Einstellungen'. Wie haben diese beiden Momente auf die Historie der Nach-Wende-Zeit eingewirkt, wie näherhin nach der Abkehr von Karl Marx Schule gemacht?

## I

In seiner „Vorbemerkung“ zur berühmten *protestantischen Ethik* präsentiert Weber eine lange Liste mit dem Grundakkord: „nur im Okzident“ und „sonst nirgends“. Die Beispiele sind universal ausgewählt. Druckkunst gab es in China, aber Zeitungen und Presse „sind nur im Okzident entstanden“. Hochschulen betrieb ebenso China; aber den rationalen Fachbetrieb „gab es in irgendeinem an seine heutige kulturbeherrschende Bedeutung heranreichenden Sinn nur im Okzident“; der hochentwickelten chinesischen Geschichtsschreibung „fehlt das thukydideische Pragma“. Dem indischen Recht ermangeln trotz umfassender Kodifikationen die streng juristischen Denkformen des okzidentalen Rechts: „Ein Gebilde […] wie das kanonistische Recht kennt nur der Okzident“. Oder auch die Musik mit Harmonik und Notenschrift, mit entsprechenden Instrumenten und überdies noch mit Symphonien – „dies alles gab es nur im Okzident“. Betont stellte Weber auch den Fachbeamten heraus: „Den juristisch geschulten staatlichen Beamten […], den Fach*beamten*, den Eckpfeiler des modernen Staats und der modernen Wirtschaft […] hat kein Land und keine Zeit in dem Sinn gekannt wie der moderne Okzident“. Das hinwiederum hatte elementare Auswirkungen für den Staat, den es als politische Anstalt mit rationaler Verfassung, „ungeachtet aller anderweitigen Ansätze dazu“, nur im Okzident gab. Und zuletzt Webers berühmt-berüchtigte Kapitalismus-These: Erwerbstrieb wie Gewinnstreben mitsamt schrankenloser Geldgier hat es „in allen Kulturländern der Erde gegeben“; dem entgegen stand im Okzident „die rational-kapitalistische (betriebliche) Organisation von (formell) freier Arbeit“; gerade auch hier gilt: „Nur Vorstufen finden sich davon anderwärts.“[2]

Am Ende stellt Weber die Frage: Warum lenkten in anderen Weltteilen, zumal in den Hochkulturen Indien und China, „weder die wissenschaftliche noch die künstlerische noch die staatliche noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der Rationalisierung ein, welche dem Okzident eigen sind?“ Und hierauf antwortete Weber – damals wie heute überraschend – ‚religiös', nämlich mit der „Entstehung einer [speziellen] ‚Wirtschaftsgesinnung': des ‚Ethos' einer Wirtschaftsreform, durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte, und zwar an dem Beispiel der Zusammenhänge des modernen Wirtschaftsethos mit der rationalen Ethik des asketischen Protestantismus“[3].

Eine erste Voraussetzung war die von Luther neu konzipierte Idee der ‚Berufung', die er nicht mehr wie zuvor im Mittelalter auf Klerus und Kloster, sondern gemäß ihrem ursprünglichen Verständnis auf alle als in Christus Berufene bezog, mit der Folge einer aus religiöser Berufung für alle obligaten Pflicht zur Arbeit, was Weber ein „Zentraldogma aller protestantischen Denominationen“ und „eine der folgenschwersten Leistungen der Reformation“ nannte. Speziell die kapitalistische Arbeitsorganisation sei „nur auf dem Boden freier Arbeit möglich“, infolgedessen „die Welt außerhalb des modernen Okzidents auch keinen rationalen Sozialismus gekannt“ hat. So kommt auch sozialgeschichtlich wiederum eine Besonderheit heraus, vollzog sich doch die Entstehung dieses Bürgertums und seiner Eigenart „nur im Abendland“.[4] Als Vorreiter wirkte hierbei der Calvinismus, der – um sich die Zugehörigkeit zu den Prädestinierten zu bestätigen – die „stetigen Motive“ herausarbeitete: unablässiger Fleiß ohne die geringste Zeitvergeudung, Sparsamkeit ohne jede Verschwendung, bedenklicher Reichtum bei stets nutzbringendem Einsatz, Geld niemals nur zum eigenen Verbrauch, sondern zur Investierung oder für Stiftungen.

Popularisiert worden ist davon, Calvin habe den Kapitalismus herbeitheologisiert. Weggelassen wurde dementgegen allzu oft die mitbehauptete Disziplinierung. Denn Weber zufolge bringt die Einübung des Guten „einen der großen religions- und menschheitsgeschichtlichen Entwicklungsschübe“ hervor, nämlich den „persönlichen Gesamthabitus“, wodurch „eine einheitlich methodisch orientierte Lebensführung“ entstehe, die „naturgemäß nur durch rationale methodische Richtung der Gesamtlebensführung, nicht durch einzelne zusammenhangslose Handlungen erfolgen“ könne; konsequenterweise kann die Folgerung nur lauten: „Auf die religiöse Arbeit an der eigenen Person kommt […] alles an.“[5] Erst das calvinistisch-protestantische Ethos habe jenen Typ hervorgebracht, der sich strikt dem Gemeinwohl verpflichtet wusste und gefeit war gegen alle Korruption, und das war neu. Für Wirtschaft wie für Staat spielte diese Disziplinierung eine entscheidende Rolle. Das gewissenhaft und strikt für das öffentliche Wohl arbeitende Beamtentum erfüllte jene Bedingungen, die Max Weber zur unabdinglichen Voraussetzung moderner Staatlichkeit erklärte, nämlich als Bürokratie mit fester Kompetenz, behördlicher Institution und sachlicher Administration; dazu erforderte es eine nur durch rationale Schulung erreichbare Fachkompetenz wie aber ebenso eine durch ethische Disziplinierung erworbene Unbestechlichkeit. Dadurch erst konnte die grundsätzliche Gleichbehandlung in der Verwaltung und vor Gericht hergestellt werden, so „daß die patrimonialfürstliche Justiz des Okzidents nicht in die Bahnen genuin patriarchaler Wohlfahrts- und materialer Gerechtigkeitspflege ausmündete“.[6] In Deutschland steht dafür Preußen, freilich janusköpfig: einerseits machtbesessen wie aber andererseits rechtsbewusst.[7]

Erhellend ist auch, die Weberschen Sonderheiten aus nicht-westlicher Perspektive zu betrachten, sich etwa auf den Standpunkt des Russen Aaron Gurjewitsch zu stellen: Europa, das einstige Sammelsurium lokaler Zivilisationen, habe in den Veränderungen der religiös-ethischen Einstellungen aus dem ‚Geist des Protestantismus' einen unumkehrbaren Durchbruch vollzogen, sei vom ‚Herdentier' und ‚Stammeswesen' zur verantwortlichen Persönlichkeit, zum freiheitlichen Individuum mutiert: „Als russischer Historiker kann ich feststellen, daß das Thema ‚Persönlichkeit und Individualität' in meinem Land [heute] mit neuer Stärke aufgebrochen ist […]. Die Anbindung Rußlands an die europäische Zivilisation – und einen anderen Weg aus der Krise sehe ich nicht – muß mit der Aneignung der ihr zugrunde liegenden Werte einhergehen.“[8]

Fürs Ganze aber vergegenwärtige man sich: Gebilligt hat Weber die Rationalität des Kapitalismus, weiter das Ethos des Bürgertums, überdies den institutionalisierten Staat. Dazu dann als Überraschungscoup: All diese okzidentalen Besonderheiten sollen aus religiösem Antrieb hervorgegangen sein – eine Provokation für alle Spielarten von Marxismus und Säkularismus.

## II

Die tatsächliche Wiederentdeckung Max Webers hat schon vor der politischen Wende von 1989 begonnen. Der Berliner Neuzeit-Historiker

[1] Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, 671.
[2] Max Weber, Die protestantische Ethik 1. Eine Aufsatzsammlung, hg. v. Johannes Winckelmann, Hamburg $^{3}$1973, 10–12, 14, 16.
[3] Ebd., 20, 21.
[4] Ebd., 68, 17, 18.
[5] Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen $^{5}$1976, 324.
[6] Ebd., 491.
[7] Christopher Clark, Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947, München 2007.
[8] Aaron J. Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter, München 1994, 12.

*Heinz Schilling* bekennt autobiografisch, die Methoden-Debatten der siebziger Jahre hätten nur reduktionistisch gewirkt und „keinen Sinn für die Geschichtsmächtigkeit religiöser Wirkfaktoren" gehabt; hiergegen sei Max Weber wiederentdeckt worden, sogar mit neuer, „explizit entwicklungsgeschichtliche[r] Perspektive". In Fortsetzung von Weber begreift Schilling die westeuropäische Konfessionalisierung als „einen gesellschaftsgeschichtlich fundamentalen Wandlungsvorgang", der kirchlich-religiöse und mentalitätsmäßig-kulturelle Veränderungen ebenso einschließe wie staatlich-politische und soziale; im Vergleich dazu fehle bspw. dem orthodox-christlichen Osten sowohl eine Reformation als auch „die dieser inhärente umfassende Modernisierungsdynamik".[9]

Schilling fand in dem Freiburger Neuzeit-Historiker *Wolfgang Reinhard* einen Kontrahenten für die katholische Sozialdisziplinierung.[10] In seiner großen historischen Kulturanthropologie *Lebensformen Europas* hat Reinhard sein Konzept vervollständigt wie aber auch modifiziert. Ausgangspunkt ist für ihn gleichfalls Max Weber. Angesichts der spezifisch abendländischen Rationalität „suchte Weber die Wurzeln dieser Entwicklung in der Religion". Um die für diesen Prozess erforderliche „verinnerlichte Selbstdisziplin" wirklich durchzusetzen, habe bis zum 18. Jh. „dem werdenden Staat nämlich der Apparat" gefehlt; demgegenüber vermochten die Konfessionen „Kirchenzucht" auszuüben, denn sie verfügten über „eine Organisation, mit der sich tatsächlich der letzte Untertan erreichen ließ". Trotz des inzwischen vorgebrachten Einwands auf nur begrenzte Erfolge dieser konfessionellen Sozialdisziplinierung hält Reinhard es für unbestritten, „dass zumindest die meisten Nord-, West- und Mitteleuropäer sowie die Nordamerikaner in ihren Sitten bis vor kurzem durchaus disziplinierte […] Zeitgenossen gewesen sind". Darüber hinaus bezeichnet er das moderne Recht und den Staat als „weltgeschichtlich einmalige, spezifische Entwicklung", die wiederum „der jüdisch-christlichen und der griechisch-römischen" Tradition zu verdanken sei. Anders als zum Beispiel in China „blieb das Recht in Europa auf diese Weise dem totalen Zugriff der Politik wenigstens grundsätzlich entzogen". In Europa sollten dem Recht sogar auch die Herrscher unterworfen sein: „Ein Fürst, der mit seinen Untertanen prozessiert, wie es im Abendland immer wieder vorkam, wäre in den meisten anderen Kulturen unvorstellbar gewesen." Für Reinhard ist der letztliche Grund dieser Sonderentwicklung ebenfalls theologisch, denn „die jüdisch-christliche Religion enthält Rationalisierungspotential, weil ihr Gott transzendent ist" und dadurch die Welt „auf diese Weise *entzaubert* und der menschlichen Verfügung unterworfen werden" konnte. Ja, am Ende ist ein Paradoxon zu registrieren: „Gerade die höchste Form von Rationalität […] hat […] höchst irrationale Wurzeln."[11] Eben das ist in der Tat frappierend: Jene Modernisierung, die immer weiter von Religion wegführte, war selbst religiösen Ursprungs.

Bei ihren Disziplinierungs-Thesen haben beide, Schilling wie Reinhard, sowohl religiös und zugleich überkonfessionell interpretiert. Aufgegriffen wurden dabei zwei Stichworte, die inzwischen bereits allgemein in der Historie diskutiert wurden: einmal das Stichwort „Sozialdisziplinierung", das erstmals Gerhard Oestreich († 1978) propagiert hatte[12]; zum anderen die „Modernisierungsthese", wie sie hauptsächlich die Bielefelder Schule diskutierte. Oestreich hatte die Sozialdisziplinierung nicht religiös, sondern als staatlicherseits von oben durchgesetzte Disziplinierung der Untertanen aufgefasst. Die Bielefelder Schule verband diese Sozialdisziplinierung mit der „Modernisierung", die als Entwicklung auf das hin gedeutet wurde, was wir heute unter ‚modern' verstehen.[13] Wenn bspw. für *Hans-Ulrich Wehler*, einen der für Bielefeld repräsentativen Historiker, der Protestantismus „auf deutschem Boden eine historisch weitaus bedeutsamere Rolle als der römische Katholizismus gespielt" hat[14], will er damit kaum mehr als eine Tatsachenfeststellung machen; denn Religion als Geschichtsmacht ist bei ihm nicht wirklich wahrgenommen. Erst in seinem fünften Bd. von 2008 erkennt er an: „Auf dem Feld der Kultur haben die letzten anderthalb Jahrzehnte eine atemberaubende Aufwertung von Religion erlebt."[15]

Anzuführen ist weiter der kanadische Philosophie- und Kulturhistoriker *Charles Taylor*, den die Stadt Stuttgart mit dem Hegel-Preis auszeichnete. Er setzt bei den konservativen Konsequenzen von Luthers Berufungsauffassung an, dass ein jeder, ob Magd oder König, sich im je eigenen Stand zum Glauben und zum Heil berufen sehen sollte; zugleich aber sollte ein jeder in diesem, berufenen Stand verbleiben; das bedeutete Hinnahme der gesellschaftlichen Schichtung, zumal bei „Predigt des Gehorsams gegen die Obrigkeit und der Schickung in die gegebene Lebenslage"[16]. Dennoch habe das keine vollständige Kapitulation bedeutet; vielmehr eine „Bejahung des gewöhnlichen Lebens". Das aber stellte eine erhebliche Veränderung gegenüber dem Adel dar; es war die Ersetzung der adeligen Formel ‚Arbeit macht gemein' durch die bürgerliche Version ‚Arbeit adelt'. Der adeligen Ehren- und Kriegerethik wurde dadurch ihre Grundlage entzogen. Adelig war gewesen: ‚Die Bereitschaft, seine Ruhe, sein Vermögen, ja sein Leben um der Ehre willen aufs Spiel zu setzen'; bürgerlich war: ‚Das Höhere nicht außerhalb des gewöhnlichen Lebens zu finden'.[17]

Dem von Weber hervorgehobenen Calvinismus stellt Taylor den Neostoizismus an die Seite; mit ihm sei das Naturrecht wiedergekommen: „Was sich aus diesen Reflexionen über das Naturrecht ergibt, ist also die Norm einer stabilen Ordnung arbeitsamer Menschen, die sich nicht dem Kriegsgeschäft und der Plünderei, sondern der Routine ihres Berufs sowie Wachstum und Wohlstand widmen und die eine Moral der wechselseitigen Achtung, eine Ethik der Selbstvervollkommnung bejahen. Diese Ordnung schien den Menschen mehr zu sein als bloß eine gute Idee; vielmehr war das die rationale und von Gott gegebene Lebensform." Wegen des Neostoizismus möchte Taylor auch die staatlich betriebene Sozialdisziplinierung aufwerten. Als deren Erfolg sei geltend zu machen, „daß diese Ethik der aktiven Staatseingriffe zur Zeit des Absolutismus ebensoviel zur Entstehung einer rationalisierten, disziplinierten und professionalisierten Lebensform beigetragen hat wie die calvinistische Berufsethik". Im Rahmen sowohl des neostoischen wie freilich auch des calvinistischen Programms sieht Taylor einen Höhepunkt erreicht: „Das gilt in zwei Hinsichten: Erstens insofern, als es das Ziel war, Gewalt und soziale Unordnung überhaupt abzuschaffen […]. Zweitens insofern, als man erreichen wollte, *jedem* Menschen wenigstens einige der Normen der Zivilität und des richtig geordneten Lebens einzuimpfen." Diese beiden ehrgeizigen Zielsetzungen sind für Taylor „in der europäischen Geschichte beispiellos; nur in China scheint es zu verschiedenen Zeiten vergleichbare Bestrebungen gegeben zu haben. Tatsächlich waren sich die Protagonisten darüber im klaren, daß sie etwas Neues im Sinn hatten."[18]

Letztlich findet Taylor die Grundlage für diese Hervorbringungen wiederum in der Theologie, nämlich, wie er sagt, in der „Entbettung" aus den natürlichen Vorgegebenheiten. „Das im Vergleich mit früheren Entwicklungen überraschende Merkmal der seit der Achsenzeit entstandenen Religionen […] liegt darin, daß sie in allen drei Dimensionen der Einbettung (soziale Ordnung, Kosmos und menschliches Heil) einen Bruch in die Wege leiten." Dadurch entsteht der „‚transzendente' Bereich", der jetzt über dem Kosmos steht. Somit ist die Ordnung der Dinge nicht länger göttlich vorgegeben, um einfach nur hingenommen zu werden. Vielmehr ergeht nun ein Appell zur Veränderung: „Man muß etwas unternehmen, nämlich das Schlechte eindämmen oder aus der Welt schaffen." Fortan ist das Böse nicht länger etwas, „womit man sich abfinden muß, weil es zum unvermeidlichen Gleichgewicht der Dinge gehört"; es stellt nicht mehr die unabänderlich negative Seite des Kosmos dar, sondern wird „als Makel gebrand-

[9] Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 198), Gütersloh 1995, 1–49, hier: 2–4, 8.

[10] Wolfgang Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung [Anm. 9], 419–452.

[11] Wolfgang Reinhard, Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie, München 2004, 437, 440, 293, 295f, 435, 566.

[12] Gerhard Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: Ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, 179–197.

[13] Peter Hersche, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter I, Freiburg i. Br. 2006, 49.

[14] Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815, München $^{3}$1996, 270.

[15] Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 5: Bundesrepublik und DDR. 1949–1990, München 2008, XIII.

[16] Max Weber, Die protestantische Ethik 1 [s. Anm. 2], 72.

[17] Charles Taylor, Quellen des Selbst, Frankfurt a. M. 2005, 45.

[18] Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 226, 208, 210.

markt". Der über der Welt stehende und somit ‚entbettete' Gott stellt Forderungen, die dann auch den Menschen ‚entbetten'. Denn „Gott richtet die Forderung an uns, seine eindeutige Güte nachzuahmen und folglich die irdische Ordnung der Dinge zu verändern." Taylor betont dabei, „daß die Säkularisierung mit einer Intensivierung des religiösen Glaubens einherging".[19] Hier klingt es ganz weberisch: Die treibende Kraft von Reformation und Gegenreformation habe auf die gewissenhaft persönliche Entscheidung gezielt, was in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft ein neues Christentum des persönlichen Engagements herbeigeführt habe.[20] Indes sieht Taylor mit dem derzeit zu beobachtenden Niedergang der Transzendenz und mit der Entzauberung der Welt – was ja auch schon Weber ängstigte – etwas verlorengehen; man müsse sich doch damit abfinden, „daß dieses Gefühl des Verlusts nicht zu vermeiden ist: Es ist der Preis, der für Modernität und Rationalität zu bezahlen ist; aber wir müssen den Handel mutig akzeptieren und uns klarsichtig für das entscheiden, was wir unabänderlich geworden sind. Zu den einflußreichsten Vertretern dieses Standpunkts gehört Max Weber."[21]

Weiter ist *Jürgen Osterhammel* anzuführen. Er wehrt sich in seinem neuen Buch *Die Verwandlung der Welt* gegen die „Exzeptionismusbrille". Obwohl Weber wie auch Werner Sombart († 1941) mit die „differenziertesten Selbstbeschreibungen des späten 19. Jahrhunderts" vorgelegt hätten, genüge es nicht länger, „Listen von Vorzügen und Leistungen Europas aufzustellen". Beim derzeitigen Näherrücken Europas an Asien zeige sich, daß China den europäischen Verhältnissen am nächsten gekommen sei, ja „ihnen an Modernität in manchem voraus" war. Die tatsächliche Gabelung liege in der industriellen Revolution, wo aber China ebenso wie Indien erstaunliche vormoderne Entwicklungen vorzuweisen hätten, infolgedessen „der sozioökonomische Graben zwischen Europa und Asien sich *heute* zu schließen beginnt". Gleichwohl verzeichnet Osterhammel europäische Sonderheiten. Denn weltweit verbreitete sich die europäische Wissenschaft, und allem voran wurde die Universität „europäischer Kulturexport". In vergleichbaren Zivilisationen, so der chinesischen und der islamischen, „gab es vor dem Kontakt mit dem Westen nicht weniger leistungsfähige Einrichtungen für die Gewinnung und Tradierung von Wissen". Aber die europäische Universität schon der mittelalterlichen Prägung habe sich dadurch ausgezeichnet, „dass sie von äußeren Mächten relativ unabhängig und als Raum eigenen *Rechts* verfasst war". Das genaue Gegenbeispiel liefere der chinesische Staat, denn er „duldete keine semi-autonome *res publica* der Wissensträger". Die europäische Universität aber wurde „eine der Basisinstitutionen der modernen Welt", und „nach der Mitte des 19. Jahrhunderts verbreiteten sich Idee und Praxis der Universität in der ganzen Welt", wobei die speziell deutsche Forschungsuniversität neben der klassisch-romantischen Kunstmusik „wichtigster kultureller Exportartikel seit der Reformation geworden ist". Als weitere, keineswegs nebensächliche Besonderheit verzeichnet Osterhammel die nur in Europa aufgekommene grundsätzliche Religionsfeindschaft: „Das 19. Jahrhundert begann in Europa mit einem Generalangriff auf die Religion [...]. Die Attacke der französischen Revolutionäre auf Kirche und Religion *an sich* [...] war hingegen beispiellos und einer der extremsten Aspekte des revolutionären Umbruchs überhaupt."[22]

Weiter behandelt Osterhammel die Abschaffung der Sklaverei, die er als eine „Revolution der Moral" und keineswegs der Ökonomie bezeichnet. Diese revolutionäre Abschaffung wurde weltweit wirksam, sei aber doch nicht ganz okzidental-einzigartig gewesen. Denn im 17. und 18. Jh. „gab es [...] in China und Japan, anders als in Korea, wo die Sklaverei erst 1894 unter japanischem Einfluß abgeschafft wurde, kaum noch nennenswerte Sklavereiverhältnisse"; ja „im 18. Jahrhundert waren [...] China und Japan, nicht aber der Westen im Prinzip sklaven*freie* Zivilisationen". Dieser historische Vorsprung – oder besser Gleichsprung – des Ostens sei im Westen nicht wahrgenommen worden. Auf jeden Fall sei wichtig, dass „die Sklaverei [...] nicht mit der Zeit ‚abgestorben'", wie auch „dieses Ergebnis nicht allein durch ein selbstständiges Walten des Fortschritts herbeigeführt worden" sei; Einigkeit herrsche heute darüber, dass die Abschaffung „nicht allein aus wirtschaftlichen Gründen und Ursachen erklärt werden kann"; „volkswirtschaftlich sprach nichts für Veränderungen"; vielmehr wäre es „ohne die Bereitschaft vieler Einzelner, moralische Empfindungen in politisches Handeln umzusetzen, nicht so weit gekommen".[23] Die Aufhebung der Sklaverei sei vielmehr „religiös motiviert" gewesen und sei „nicht in der Sprache der Menschen- und Bürgerrechte vorgetragen"[24] worden; die Bereitschaft sei aus „christlich-patriotischem Humanitarismus" hervorgegangen, der in Wirklichkeit „eine britische Besonderheit" war und „aus den ursprünglichen christlichen, humanitären und patriotischen Befreiungsimpulsen" entsprang. Tatsächlich hatten „im ‚Zeitalter der Vernunft' [...] nur wenige Europäer Anstoß an Sklavenhandel und Sklaverei genommen"[25], auch nicht im aufgeklärten Frankreich, ebenso wenig in den Niederlanden, die erst 1863 Sklaverei in ihren Kolonien verboten.

Als Gegenbeispiel führt Osterhammel die Sklaverei in der muslimischen Welt an: In Ägypten stieg noch im späten 19. Jh. „der Bedarf des Staates an Zwangsarbeitern und Sklavensoldaten, während versklavte Konkubinen aus dem Schwarzmeerraum zu einem Statussymbol in weiten Kreisen Ägyptens wurden". Dass heute alle muslimischen Staaten die Anti-Sklaverei-Deklaration der Vereinten Nationen unterzeichnet haben, bedeutet einen tiefen Eingriff in deren Sozial- und Religionsleben. „Es wäre falsch" – so Osterhammel – „den tiefen moralischen und politischen Bruch zu unterschätzen, den die Abschaffung der Sklaverei als [...] Rechtsform überall dort bedeutete, wo sie geschah."[26]

Seltsamerweise behandelt Osterhammel nicht die Menschenrechte; im Register werden sie an keiner Stelle ausgewiesen. Wohl behandelt ein längeres Kap. „die ‚zivilisierte Welt' und ihre ‚Mission'", aber mit einem im Ganzen kritischen Unterton. Der Aufklärung – und infolgedessen auch der christlichen Mission – habe nichts als selbstverständlicher gegolten als „diese Zivilisationsmission", was doch als „eurozentrisch" zu kritisieren sei. Zweierlei Voraussetzungen hätten hier eingewirkt: Zum einen das Vertrauen, „dass Wahrheiten, einmal erkannt, dazu da seien, gelehrt und angewendet zu werden; zum anderen die Formulierung universaler Stufenmodelle der Menschheitsentwicklung von schlichten Urzuständen bis zur vollen Entfaltung einer auf Recht und Arbeitsfleiß beruhenden Bürgergesellschaft"[27]. Umso erstaunlicher wirkt das Schweigen zum Export der Menschenrechte. Die von Osterhammel so hoch gepriesene Abschaffung der Sklaverei kann aber doch nur als europäischer, näherhin sogar christlicher „Missionsexport" gedeutet werden. Obendrein kann es ebenso wenig einem Zweifel unterliegen, dass es die Menschenrechte sind, auf die heute mehr oder weniger weltweit gesetzt wird, also auf europäischen Zivilisationsexport.

In seinem gleichfalls kürzlich erschienenen Werk *Geschichte des Westens* hebt der Berliner Neuzeit-Historiker *Heinrich A. Winkler* wiederum die religiöse Prägung hervor, sogar mit betont christlicher Akzentuierung: „Die stärkste dieser gemeinsamen Prägungen ist religiöser Natur: die christliche." Solches zu behaupten sei allerdings im Zuge fortschreitender Entkirchlichung alles andere als selbstverständlich. Einzusetzen sei mit der Entstehung des Monotheismus, in dessen Gefolge Winkler auf die Menschenrechte eingeht. Bei Max Weber verbleibe trotz des „spezifisch okzidentalen Rationalismus" gleichwohl eine Lücke; denn bei ihm sei „von den normativen und politischen Errungenschaften des Westens [...] nicht die Rede: weder von den Menschen- und Bürgerrechten noch von der Gewaltenteilung, der Volkssouveränität oder der repräsentativen Demokratie". Gerade aber diese von Weber nicht angeführten „Hervorbringungen des Westens" seien heute bereits von zahlreichen nichtwestlichen Gesellschaften übernommen worden, und diese „Teilverwestlichung" schreite fort.[28] Winkler will aber hiermit nur erst die faktische Wirkung dieser westlichen Hervorbringungen aufweisen, wobei seine eigentliche Begründung wie ein Paukenschlag wirkt, formuliert in Anlehnung an Thomas Nipperdeys inzwischen vielzitierten Anfangssatz in seiner Deutschen Geschichte: „Am Anfang war Napoleon."[29] Und jetzt Winkler:

[19] Ebd., 261–263, 247.

[20] John McManners, Das Christentum im Zeitalter der Aufklärung (1600–1800), in: Ders. (Hg.), Geschichte des Christentums, Frankfurt / New York 1993, 285–319, hier: 285.

[21] Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter [s. Anm. 18], 521.

[22] Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung), München $^{3}$2009, 21, 953, 927, 1075, 928, 1132f, 1135, 1141, 1244.

[23] Ebd., 1189f, 1194, 1190.

[24] Jürgen Osterhammel, Sklaverei und die Zivilisation des Westens (Carl Friedrich von Siemens Stiftung 70), München 2000, 54f.

[25] Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt [s. Anm. 22], 1193, 1207, 1193.

[26] Ebd., 1205, 1208.

[27] Ebd., 1175.

[28] Heinrich August Winkler, Die Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2009, 19, 23, 24.

[29] Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 11.

„Am Anfang war ein Glaube: der Glaube an *einen* Gott." Wohl sei zur Entstehung des Westens mehr erforderlich gewesen „als der Monotheismus, aber ohne ihn ist der Westen nicht zu erklären". Wenn auch die Devise „Monotheismus als Kulturfortschritt" nicht von allen geteilt werde, liege dennoch die „kulturrevolutionäre Bedeutung des Christentums" zutage, wofür religiöse Momente benannt werden, nämlich die Einsicht in Schuld und daraufhin die Hoffnung „auf eine künftige überirdische Gerechtigkeit", sodann die Gott-Ebenbildlichkeit eines jeden Menschen als befreiende Kraft, „auch für die Sklaven", endlich „die spezifisch christliche Unterscheidung zwischen göttlicher und weltlicher Ordnung, in der die Säkularisierung der Welt und die Emanzipation des Menschen bereits angelegt sind".[30]

Hören wir zuletzt noch *José Casanova*, der zwar Weber nur beiläufig erwähnt, aber sich doch in dessen Fragestellung bewegt. Er protestiert gegen die europäische Überheblichkeit, mit dem eigenen Säkularismus „einfach dem Rest der Welt die Zukunft" zeigen zu wollen. Das sei nur „ein säkulares Konstrukt", um so „moderne säkulare Europäer positiv von ‚Andersgläubigen' – entweder von vormodernen religiösen Europäern oder von zeitgenössischen nichteuropäischen religiösen Menschen, speziell den Muslimen – deutlich zu unterscheiden". Was aber eigentlich ein unverfrorenes Ansinnen sei, denn das 20. Jh. sei „eines der gewalttätigsten, blutigsten und genozidalsten Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte" gewesen. Es müsse doch verwunderlich berühren, mit welch „geradezu pädagogischem Eifer immer wieder die Geschichte vom Ursprung der säkularen europäischen Demokratie als einer geglückten Antwort auf die katastrophalen Erfahrungen mit den ‚Religionskriegen' in der frühen Neuzeit erzählt" werde.[31] Folglich könne man nicht sagen, das moderne Unheil „wäre durch religiösen Fanatismus oder religiöse Intoleranz verursacht worden". Gleichwohl schiebe man gerne alle politische Mobilisierung ethno-kultureller und religiöser Identitäten „lieber der ‚Religion' zu", möglichst „dem religiösen Fundamentalismus". Könne man aber den „unbestreitbaren Erfolg der westeuropäischen Demokratien nach dem Zweiten Weltkrieg dem Triumph der Säkularisierung über die Religion zuschreiben?" Schon in Europa selbst hätten „tatsächlich religiöse Gruppen und eine religiöse Politik [...] zur Demokratisierung und Säkularisierung der Politik" beigetragen, und es sei doch die Europäische Union „im Grunde genommen ein christlich-demokratisches Projekt"[32], obwohl sich die Christentümer und insbes. der Katholizismus zunächst mit Menschenrechten und Demokratie schwergetan hätten.

Für die Säkularisierung greift Casanova weit zurück und setzt bei der von Karl Jaspers prognostizierten Achsenzeit an. Demnach tendierte in vor-axialen Gesellschaften das Heilige dazu, „immanent zu sein", wobei derzeit ebenso „ein großer Teil der gegenwärtigen säkularen Wirklichkeit (die Nation, die Staatsbürgerschaft, das Individuum, die unveräußerlichen Rechte auf Leben und Freiheit) dazu [tendiere], in unserem modernen, säkularen Zeitalter heilig zu sein". Tatsächlich sei ‚Axialität' genau „durch die Einführung eines neuen Klassifikations-Schemas definiert, das aus der Emergenz von ‚Transzendenz' resultiert, einer Ordnung, einem Prinzip, oder einem Sein jenseits der diesseitigen Realität, die nun als ein transzendentes Prinzip dienen kann, die diesseitige Realität zu bewerten, zu regulieren und möglicherweise zu transformieren". Die Auswirkung zeigt sich in „axialen Durchbrüchen", ja führt als „axiale Revolution zu einer De-Sakralisierung aller kosmischen, natürlichen und gesellschaftlichen Realität" und „endet in der Etablierung des säkularen Zeitalters und der säkularen Welt". Das bedeutet am Ende: Der historische Säkularisierungsprozess des europäisch-lateinischen Christentums ist in Wirklichkeit „ein wahrlich außergewöhnlicher Prozess, der sich wohl kaum irgendwo auf der Welt mit einem ähnlichen sequentiellen Arrangement und mit einem korrespondierenden Stadienbewusstsein wiederholen wird"; obendrein sei es ein speziell postchristlicher Prozess, „und nicht, wie Europäer gerne meinen, ein allgemeiner und universaler Prozess der menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklung", also letztlich „europäische[r] Exzeptionalismus". Aber auch angesichts dieser Profanisierung konstituiere sich dennoch eine Zivilreligion „in der Sakralisierung der Menschheit durch die Globalisierung der Menschenrechte".[33]

[30] Heinrich August Winkler, Die Geschichte des Westens [s. Anm. 28], 25, 28, 33, 19.

[31] José Casanova, Europas Angst vor der Religion (Berliner Reden zur Religionspolitik), Berlin 2009, 96, 9, 14, 121.

[32] Ebd., 14–16, 11, 22.

[33] Ebd., 95–97, 103, 115.

III

In den letzten Jahren ist die Fragestellung Max Webers auch auf das Mittelalter übertragen worden. Der Wiener Sozialhistoriker *Michael Mitterauer* legte 2003 das mit dem deutschen Historiker-Preis ausgezeichnete Buch *Warum Europa?* vor. Der Untertitel stellt bereits heraus: „Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs". Seine Perspektiven öffnet Mitterauer von vornherein ins Universale: „Es gibt viele Sonderwege von Kulturräumen, der europäische ist nur einer unter ihnen." Die Liste Mitterauers mit den spezifisch europäischen Kulturerscheinungen stimmt mit Max Weber, der sich selbst aber zum Mittelalter kaum geäußert hat, zwar nur „zum Teil" überein, geht aber andernteils „darüber hinaus". Vorausgesetzt ist, „dass ein wesentlicher Teil europäischer Spezifika in neuerer Zeit aus ihnen [den mittelalterlichen Sonderheiten] ableitbar ist".[34]

Vorgestellt seien hierfür zwei Kap. Mitterauers, nämlich „Papstkirche und universale Orden" und sodann „Gattenzentrierte Familie und bilaterale Verwandtschaft". Die Rede von einer ‚päpstlichen Revolution' ist in der angelsächsischen Historie aufgekommen. Dass Europa bereits im Mittelalter zur Einheit zusammenfand, und zwar nicht als Auswirkung einer gemeinsamen politischen Herrschaft, sieht Mitterauer herbeigeführt durch kirchliche Durchdringung; hieraus sei eine Gemeinsamkeit hervorgegangen, die selbst die Reformation nicht mehr habe zerstören können. Die dafür näherhin angeführten Faktoren sind zwei: das „Papsttum und die universalen Ordensgemeinschaften". Beide erweisen sich für Mitterauer „im interkulturellen Vergleich als eine Besonderheit", als „eine Sonderentwicklung". Ja, beide steigerten sich noch zur Einmaligkeit: „Der Universalepiskopat des Bischofs von Rom erscheint ebenso als ein einmaliges Phänomen wie die Erstreckung der neuen Klosterverbände auf den ganzen Großraum der westlichen Christenheit". Das mache „den Sonderweg der Westkirche" aus, wobei das Papsttum ein „religionsgeschichtlich einmalige[s] Phänomen" sei.[35]

Für das zweite Beispiel, die Familienstruktur, sieht Mitterauer einen mehrfachen christlichen Einfluss, erkennbar an der Konsens-Ehe wie an der Parallelisierung der Verwandten von Mannes- und Frauenseite. „An spezifisch christlichen Wurzeln der Heiratsverbote unter Verwandten ist vor allem das [christliche] ‚una-caro' Prinzip zu nennen, nach dem die Ehegatten entsprechend der biblischen Formulierung als ‚ein Fleisch' gelten. Aus diesem Prinzip ergibt sich logisch notwendig die Gleichstellung von Verwandten beider Seiten sowohl in der Elterngeneration als auch in der eigenen. Bilaterales Verwandtschaftssystem, aber auch gattenzentrierte Familie sind in dieser Konzeption grundgelegt." Beide, Mann wie Frau, hatten der Ehe zuzustimmen. „Dieser Konsensgedanke ist ein wesentliches Grundprinzip der ‚gattenzentrierten Familie', in der nicht die Abstammungsbindungen, sondern die Paarbeziehung im Mittelpunkt steht. Auf dem christlichen Konsensprinzip beruht – in langfristiger Entwicklung gesehen – das Ideal der Liebesehe, ebenso aber auch seine Kehrseite, die besondere Anfälligkeit dieser auf persönlicher Zuneigung und freier Entscheidung beruhenden Beziehungsform." Weiter, im Christentum „fehlen auf Abstammung beruhende Kultverbände und Kulthandlungen. Die kirchlichen Ämter werden durch Weihe weitergegeben, nicht durch Erbfolge". Dem Abstammungsdenken wirkte v. a. auch das Mönchtum entgegen: „Der Mönch tritt aus Familien- und Verwandtschaftszusammenhängen heraus und verzichtet auf Sexualität. Alle diese dem Denken in Abstammungskategorien entgegenwirkenden Faktoren waren im Christentum seit seiner Frühzeit gegeben." Weltweit gesehen, stehe das „abstammungsfeindliche Christentum" gegen den „abstammungsfreundliche[n] Neukonfuzianismus", der ein patrilineares Clanwesen beförderte. Auch im Islam sei das Verwandtschaftssystem „nicht nach väterlicher und mütterlicher Linie symmetrisch konzipiert", sei vielmehr patrilineal, weswegen dort eine „enorme Bedeutung der Söhnegeburten" vorherrsche. Bei der Christianisierung Europas seit dem Frühmittelalter, die eine Konfrontation mit Stammesgesellschaften war, wurden „Systeme und Begrifflichkeit der Verwandtschaft [...] in ihnen grundlegend verändert".[36]

Ferner ist der Berliner Mediävist *Michael Borgolte* mit seinem großen Buch *Christen, Juden, Muselmanen* anzuführen. Für „den Aufstieg des Abendlandes von 300 bis 1400 n. Chr." ist hier der Monotheismus in den Mittelpunkt gestellt. Europa „war ein Raum, in dem

[34] Michael Mitterauer, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003, 9, 13.

[35] Ebd., 152, 161, 163, 180.

[36] Ebd., 84, 106, 85, 93f, 99, 101, 85.

sich, verglichen mit der Vorgeschichte und den anderen Teilen der gleichzeitigen Welt, in einzigartiger Weise der Monotheismus durchgesetzt hatte: der Glaube an den einen Schöpfer und universal herrschenden Gott, freilich ausgeprägt in drei Religionen [...]. Der Sieg des Monotheismus über Vielgötterei und Mythos war nie vollkommen, doch er unterschied Europa von der vorchristlichen Antike ebenso wie von der Pluralität des Fernen Ostens, er hat in diesem Sinne Europa ‚gemacht'." Tatsächlich ist Europa durch das Christentum in die große Religions- und Kulturentwicklung der Menschheit integriert worden. Eine bedeutende Rolle spielten dabei schon im Mittelalter die Universitäten. Hiermit bildete sich, wie Borgolte schreibt, eine Institution, „die eine andere Form der Wissenschaft und geradezu einen neuen Menschentyp hervorbrachte: das Studium in der Genossenschaft der Universität sowie den Intellektuellen in seinen beiden Erscheinungsformen inner- wie außerhalb der gelehrten Einrichtungen. Im Vergleich mit den Byzantinern, die an ihrem überkommenen Stoffkanon und ihren traditionellen Lehrmethoden festhielten, mit den Muslimen, die die Herausforderung der griechischen Hinterlassenschaft vom Kern ihres Schulwesens fernhielten, und auch mit den Juden, die sich wie eh und je auf die Auslegung von Bibel und Talmud konzentrierten, erscheinen die Innovationen des okzidentalen Bildungswesens geradezu revolutionär." Im historischen Vergleich bleibe festzuhalten, „daß eine Wechselwirkung von Magistern und kritischen Intellektuellen nur im lateinischen Europa möglich war, weder im Islam noch im Judentum oder in Byzanz. Im hohen Mittelalter gewann das ‚Abendland' zweifellos den weltgeschichtlich entscheidenden Vorsprung gegenüber den anderen Kulturen. In Byzanz und im Islam waren damals die Versuche gescheitert, den Rationalismus im Kern des Bildungswesens selbst zu verankern."[37] Erneut werden hier religions- und kulturvergleichend europäische Sonderheiten herausgestellt.

## IV

Überraschenderweise hat die Kirchengeschichtsschreibung Max Weber nur wenig rezipiert, die katholische praktisch gar nicht; Weber galt als ‚Liberaler', was dem Katholizismus von jeher verdächtig war. Nun hat der Schweizer Historiker *Peter Hersche* ein umfassendes Buch über die katholische Barock-Kultur vorgelegt und darin Webers Thesen konsequent auf den neuzeitlichen Katholizismus angewandt. Wohl sei die Sozialdisziplinierung samt ihrer Modernisierung als religiös motiviert anzusehen, aber nur im Protestantismus: „Wenn sie denn stattfand, war [sie] eine Angelegenheit des protestantischen, insbesondere des kalvinistischen Europa." Der Katholizismus hingegen sei in Rückständigkeit verharrt, und zwar in einer bewusst „intendierten Rückständigkeit" oder auch einer „positiven Rückständigkeit". Hersche fordert deswegen, den Katholizismus jenseits der gängigen Zeitalter-Charakterisierungen wie Renaissance, Frühneuzeit oder Absolutismus als Barockkultur zu bezeichnen, wobei ihm die katholischen Mittelmeerländer „die Paradebeispiele für Nichtmodernisierung und Nichtdisziplinierung" sind.[38]

Die „intendierte Rückständigkeit" hatte ihre Folgen, und zwar ganz im Weberschen Sinne. Zwar machte das Konzil von Trient einen durchaus erfolgversprechenden Anlauf, aber nach kurzer Hektik folgte die „lange Ermattung"; die Kap.-Überschriften sprechen von „Widerstand gegen die Durchführung", so vom „Scheitern der Priesterseminare", vom „Versagen der Kontrollinstanzen", von bleibenden „Mängeln in der Pfarrorganisation", zuletzt sogar von einer „ambivalenten Rolle der Jesuiten". Als großer „Sonderfall" erscheint Frankreich; obwohl das Land nie offiziell die Beschlüsse von Trient anerkannte, wurde dennoch die „nachtridentinische Kirchenreform in Frankreich umfassender und systematischer betrieben [...] als im übrigen Europa", wobei „Staat und Kirche im allgemeinen gut zusammenarbeiteten". Verbesserungen werden auch entlang der Rheinachse zugestanden, dazu punktweise in den Niederlanden, in Bayern und Norditalien. Für Frankreich aber kam ein paradoxes Ergebnis hervor, nämlich eine „schon im 18. Jahrhundert einsetzende und in der Revolution dann grell sichtbar werdende Dechristianisierung". Was Hersche insbes. dekuvrieren möchte, betrifft den katholischen Gesamthabitus, und dafür geht er die Weberschen Thesen einzeln durch. So das Sparen und die Verschwendung; Sparen ist „protestantische Tugend", während ostentative Verschwendung „katholisch" ist; in aller Öffentlichkeit flossen katholischerseits Millionen „in leere Statusdemonstration". Betroffen war gerade auch das Kirchenwesen: der barocke Bauboom mit dem Kloster Melk als größtem und teuerstem Kirchbau, weiter der Sakralprunk der Kirchenausstattung mit obendrein enormem Festgepränge, dazu noch die vielen arbeitsfreien Feiertage, nicht zuletzt der Funeralpomp. Für Letzteres seien allein nur die Seelenmessen angeführt. Statt des protestantischen Sparens sind es katholischerseits Geldstiftungen fürs Seelenheil. Für das katholische Europa gibt Hersche die Schätzung von „mindestens hundert Millionen solcher Messen pro Jahr", für Italien bis zu 30 Millionen jährlich, für Spanien an die 10 bis 15 Millionen. Das hatte Folgen für den Klerus: In klassisch katholischen Ländern waren vom Klerus nur 10–20% in der Seelsorge tätig; die anderen waren reine Messenleser, über deren Gesamtzahl sich derzeit nur „abenteuerliche Vermutungen anstellen" lassen.[39] Die Gegenrechnung erbringen auf protestantischer Seite zum Beispiel die nordamerikanischen Puritaner von Massachusetts, die auf jede Art von Funeralpomp verzichteten, ebenso auf jede aufwendige Kirchenmusik, erst recht auf Oper und Theater. Dafür hörte jeder Puritaner in Neuengland während seines Lebens etwa 15.000 Stunden Predigt.[40] In Deutschland kam noch ein Spezielles hinzu: Es waren die protestantischen Staaten, die sich aufklärten und zugleich – erstaunlich genug – militarisierten, allen voran Preußen. Bis zu drei Viertel des Budgets waren fürs Militär, ‚pour agrandir la Prusse', wie Friedrich II. brüskierenderweise sagen konnte. Hinzu kam die aufgeklärte Wissenschaft mit zuletzt der Berliner Universität, die im 19. Jh. zur weltweit ersten aufstieg.

## V

Am Ende stellt sich noch einmal die Frage nach dem Monotheismus, nach seinem speziellen Hervorbringen. Festzuhalten ist als erstes: Der Monotheismus christlicher Prägung hat welthistorische Ergebnisse gezeitigt. Jan Assmann hat inzwischen seine zunächst blockhaft präsentierte These von der Mosaischen Wende, d. h.: von der monotheistischen Gewalt, erheblich differenziert: „Nichts liegt mir [...] ferner", so betont er jetzt, „als dem Monotheismus den Vorwurf zu machen, er habe die Gewalt in die Welt gebracht. Im Gegenteil, der Monotheismus hat mit seinem Tötungsverbot, seiner Abscheu gegen Menschenopfer und Unterdrückung, seinem Plädoyer für die Gleichheit aller Menschen vor dem Einen Gott alles getan, die Gewalttätigkeit dieser Welt zu verringern [...] Der Monotheismus fundiert ein neues Menschentum, das zu neuen Handlungen fähig ist."[41] So kommen wir zum Schluss wieder zu Max Weber, zu dessen Sorge, was denn geschehen werde, wenn die religiöse Glut, die unsere Welt hervorgebracht habe, verlösche, ob dann unsere Welt noch zu halten sei. Zu erinnern ist dabei an Ernst Wolfgang Böckenförde mit seinem inzwischen für das Staat-Kirche-Verhältnis meistzitierten Ausspruch: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann."[42] Dafür sind die Weltanschauungsgruppen zuständig, die Kirchen und der Gottesglaube.

[37] Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006, 9, 573, 583f.

[38] Peter Hersche, Muße und Verschwendung [s. Anm. 13], 62, 59.

[39] Ebd., 133, 236, 517, 264.

[40] Barry Alan Shain, The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought, Princeton 1994, 216f: "In New England, where the pressure for the War of Independence began, he estimates that churchgoers listened to 'somewhere around fifteen thousand hours' of sermons in a lifetime and that their extant handwritten notes offer persuasive evidence that they understood and retained much of what they had heard" – Freundliche Mitteilung vom Kollegen William Hoye, Münster.

[41] Jan Assmann, Gottesbilder – Menschenbilder: anthropologische Konsequenzen des Monotheismus, in: Reinhard Gregor Kratz, Hermann Spieckermann (Hg.), Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Bd. 2 (Forschungen zum Alten Testament), Tübingen 2006, 313–329, hier: 328f.

[42] Ernst-Wolfgang Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 914), Frankfurt a. M. 1991, 112.

# Exegese / Bibelwissenschaft

**Biblische Anthropologie.** Neue Einsichten aus dem Alten Testament, hg. v. Christian Frevel. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 459 S. (Quaestiones Disputatae, 237), kt € 36,00 ISBN: 978–3–451–02237–1

Der Bd. dokumentiert 18 Vorträge und Arbeitsgruppenpapiere der Jahrestagung der Katholischen Deutschen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler in Münster (September 2008), ergänzt durch ein 14-seitiges Register zu Bibelstellen, Autoren und Stichworten.

Besonders nützlich sind die beiden einleitenden, kompetenten Artikel aus der Feder von *Christian Frevel* zum Stand der atl. bzw. biblischen Anthropologie (8–28 und 29–63). Sie markieren anthropologische Aufbrüche (*cultural turn, historical turn*, Körperkonzepte und Gender-Fragen), stellen wichtige, sich aus einem wissenschaftlich breiteren „Nachdenken über den Menschen" (30) ergebende Fragen, markieren die gegenwärtige „Unübersichtlichkeit in der Anthropologie" (51) und halten fest: „Das biblische Menschenbild gibt es nicht." (35) Konzeptuell favorisiert F. einerseits eine „historische Anthropologie" (52), wie sie insbes. *Bernd Janowski* in zahlreichen Publikationen im letzten Jahrzehnt vorangetrieben hat und die letzterer auch hier in bewährter Manier unter dem Titel „Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament" vorstellt (64–87). Andererseits soll nach F. diese historische Anthropologie auch „theologisch" normativ sein, „dem theologischen Narrativ" (53) folgen und nicht nur historisch bedingte anthropologische Skizzen liefern. Dass sich die „produktive Spannung" (54) zwischen dem historischen und theologischen Projekt am Ende einstellen kann, wird im Eingangsartikel allerdings eher beschworen als aufgewiesen.

*Thomas Staubli* stellt dann, im Sinne einer historischen Anthropologie, „alttestamentliche Konstellationen der Rechtfertigung des Menschen vor Gott" mit reichem altorientalischen und ikonographischen Material und einmal erfrischend anders, „ohne christlich-paulinische Brille" (117; vgl. 88–133), vor. *Maria Häusl* behandelt „Körperbilder und -konzepte im Alten Testament" einerseits im Zusammenhang des Lebensanfangs, andererseits geht sie auf „Zions Körper" ein und entwickelt zum ersten Mal die plausible These, „dass im Zentrum der Rede von Zions Körper […] nicht seine Ausdehnung, sondern sein Ergehen steht, das der Erfahrung der Bewohnerinnen und Bewohner entspricht" (154, vgl. 134–163). Nicht fehlen darf ein Artikel zu „Glück" bei Kohelet (*Ludger Schwienhorst-Schönberger*, 164–189) und natürlich einer zum Thema Freiheit (*Barbara Schmitz*, 190–217), wobei die Ausführungen zur Freiheitsthematik im Zusammenhang der Falschprophetenproblematik in 1 Kön 22, anhand der Ambiguitäten des Textes sogar rezipientenorientiert gewendet, doch etwas gezwungen wirken.

Nach den unvermeidlichen großen Themen Person, Rechtfertigung, Körper, Glück und Freiheit folgen zwei Beiträge, die an der neueren Biografieforschung ihr anthropologisches Maß zu gewinnen versuchen, *Michael Konkel* zu Ezechiel (216–242) und *Frank-Lothar Hossfeld* zur Gestalt Davids im Psalter (243–255). Beide bieten spannende und überzeugende Einblicke in die Ezechiel- und die Psalterwerkstatt; der Überstieg zur anthropologischen Fragestellung will aber (noch) nicht so recht gelingen. Den menschlichen Sinnen, vornehmlich dem beim Gottesknecht im Jesajabuch zentralen Hören und Sehen, spürt *Ulrich Berges* nach (256–278) und betont dabei am Ende die wichtige Rolle, die dem Hören bzw. Sehen der Leserinnen bzw. Hörer des Buches zukommt.

Es folgen dann zunächst die kürzeren Beiträge, die von den Arbeitsgruppenleiterinnen und -leitern stammen: Über Emotionen schreibt *Susanne Gillmayr-Bucher* (279–290; sie will noch Beiträge zum atl. Menschenbild, also im Singular, liefern [288]; zu einer „historischen" Anthropologie leistet sie eher keine). *Simone Paganini* teilt, als Beitrag zu Krankheitskonstruktionen, v. a. semantische Beobachtungen zur Wurzel חלה im Alten Testament mit (291–299). *Franz Sedlmeier* setzt sich anhand von Ijobtexten mit „Wert und Würde des Menschen" auseinander (300–316). *Johannes Schnocks* stellt verschiedene „Konzeptionen der Übergänge vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben" vor (317–331). *Heinz-Josef Fabry* sucht mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den Texten von Qumran nach anthropologisch relevanten Daten, v. a. aber über diesen Transmissionsriemen nach der Trägergruppe, die hinter den Qumranschriften steht („eine Priestergruppe aus dem Bereich der Zadokiden und Aaroniden […], die sich aus Reinheitsgründen vom Jerusalemer Tempelbetrieb zurückgezogen hat […], mit eschatologischen und gar apokalyptischen Neben- und Obertönen", 347; vgl. 332–349).

Am Ende folgt der Bd. wieder der Spur der drei letzten großen Vorträge der Tagung. Dabei will *Hubert Irsigler* die „Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im Kontext alttestamentlicher Anthropologien" aufzeigen und untersucht dazu in detaillierter historischer und sprachlicher Argumentation programmatisch die zentralen Schöpfungstexte in Gen 2–3, Ijob 10,8–12, Ps 139,13–16, Ps 104, Gen 1,26–28, Ps 8 und Ps 90. Dabei mahnt er, anhand der Schöpfungstexte auf keinen Fall den fundierenden hermeneutischen Rahmen zu vergessen, nämlich die wechselseitige Zugehörigkeit JHWHs und Israels und die israelitisch-judäische Königstheologie. Die beiden letzten Beiträge gehen über den Rand des AT hinaus. *Thomas Söding* behandelt kundig und aspektreich die Adam-Christus-Parallelen bei Paulus, vornehmlich in 1 Kor 15 und Röm 5 (390–424). Er arbeitet die Dialektik von Anthropologie und Christologie heraus und kann plausibel machen: „Je intensiver Gen 1–3 als anthropologischer Fundamentaltext interpretiert wird, desto stärker ist die Strahlkraft von 1 Kor 15 und Röm 5." (418) Das gilt bei aller Gewagtheit paulinischer Argumentation, ohne dass dadurch das Judentum seiner eigenen Bibel beraubt würde. Damit ist auch das Thema des letzten Beitrags von *Erwin Dirscherl* vorgezeichnet, dem es um den „Zusammenhang von Theologie und Anthropologie im christlich-jüdischen Dialog" geht (425–445). In Auseinandersetzung mit jüdischen Autoren, allen voran Emmanuel Levinas, denkt D. über das Gebet und die ihm innewohnende Sprachlichkeit und Zeitlichkeit nach und schließt dies mit einer Interpretation von Ex 33 ab, die er seinem Regensburger Kollegen Christoph Dohmen verdankt und in der er das große Thema der Freiheit des Menschen vorgezeichnet sieht.

Insgesamt wird das Postulat einer historischen (Kultur-)Anthropologie, wie sie von Bernd Janowski, auf den sich viele Beiträge beziehen, vorgespurt ist, sicher nicht in allen Beiträgen eingelöst. Vieles wird auch eher angerissen als durchgeführt. Manches bleibt im Konventionellen, ohne dass wirklich von „(n)eue(n) Einsichten aus dem Alten Testament" geredet werden müsste. Einige Male ist auch der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, hier habe der Eine oder die Andere einfach sein/ihr Steckenpferd, seinen/ihren Textbereich, einmal anthropologisch abgeklopft, mit der nüchternen, aber nicht so laut vorgetragenen Erkenntnis, dass der Gewinn gering ist. Aber das sind Einzelkritiken, die den Sammelbd. als ganzen nicht treffen. In seiner hermeneutisch breiten Anlage, dem zeitgerechten Ansatz und seinem Aspektreichtum ist der Bd. in jedem Fall für eine biblisch-historische Anthropologie inspirierend. Am Ende sind unvermeidlich aber auch die Leserinnen und Leser gefragt, daraus Bausteine für eine auch theologisch-normative Anthropologie zu entwickeln.

Köln Andreas Michel

**Knauf**, Ernst Axel: **Josua.** – Zürich: Theologischer Verlag 2008. 203 S. (Zürcher Bibelkommentare Altes Testament, 6), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–290–17456–9

Der mit anregenden historischen und geografischen Informationen ausgestattete Kommentar versteht das Josuabuch als Traditionsliteratur und als Niederschlag kontroverser politisch-theologischer Debatten aus der Zeit von etwa 600 bis 400 v. Chr. in Israel/Juda/Jerusalem. Knauf rechnet mit sechs „globalen Buchredaktionen" mit je eigenen Abschlüssen, die er von „lokalen Fortschreibungen" deutlich unterscheidet.

Das Josuabuch entstand nach K. als Fortsetzung und Abschluss der Exoduserzählung. Eine Geschichte vom Auszug aus Ägypten ist nach K. undenkbar ohne ihren Abschluss mit einem Einzug in Kanaan. Zu den „Brückenpfeilern" dieser „Exodus-Josua-Erzählung" rechnet K. im Anschluss an Konrad Schmid die Grundschichten von Ex 2 und 14 sowie diejenigen von Jos 6 und 10. Diesen ältesten Teil des Josuabuches datiert K. in die Zeit um 600 v. Chr. Als Argument für die Datierung verweist er auf die Entsprechung zwischen dem in Jos 6–10* eroberten Land und den Grenzen des Königreichs Juda unmittelbar vor seinem Ende im Jahre 597 oder 586 v. Chr. Mit Benjamin und der Schefela erobert Josua Gebiete, die unter König Joschija (640–609) oder unmittelbar vor seiner Zeit wieder an Juda gefallen waren, nachdem sie in der Zeit der Könige Rehabeam (926–909) bis Asa (907–867) und unter Hiskija (725–696) verloren gegangen waren. In der ältesten literarischen Gestalt gehört das Buch also als Abschluss der Exoduserzählung in die national-religiöse Erneuerungsbewegung unter Joschija, die mit dem Tod des Königs im Jahre 609 v. Chr. und dem Verlust der Eigenstaatlichkeit in den Jahren 597 und 586 v. Chr. ihren jähen Abbruch fand. K. vermutet, dass der Name des Protagonisten „Josua" eine gezielt konstruierte Variante des Namens „Joschija" sei. Demnach wäre also Joschija der Josua des 7. Jh.s.

Forschungsgeschichtlich gehört die von K. vertretene Position in die Tradition der Hexateuch-Hypothesen. Vom „Münsteraner Pentateuchmodell" aus gesehen handelt es sich bei der hier postulierten Exodus-Josua-Erzählung im Kern um das um 50 Jahre herunter datierte und um die Erzelternerzählung amputierte (und ein wenig ausgedünnte) „Jerusalemer Geschichtswerk".

Eine Alternative dazu präsentiert gegenwärtig u.a. Erhard Blum, dessen Pentateuchmodell in der Tradition der Fragmenten- bzw. Erzählkranzhypothese steht. Er rechnet mit einer relativ langen literarischen Selbstständigkeit der Erzeltern-, der Mose- und der Josua-Erzählung(en). Zum vordeuteronomistischen und in dieser Form literarisch ursprünglich selbstständigen Josuabuch mit gesamtisraelitischem Horizont, dessen Anfang (zumindest in Form einer Exposition) freilich nicht mehr erhalten ist, rechnet Blum die Grundschicht der Episoden von Jericho, Ai, den Gibeoniten (Jos 6–9*) sowie die listenartigen Darstellungen in Jos 10–12*. Bzgl. der Datierung gelangt Blum zum gleichen Ergebnis wie K. Er bestreitet jedoch einen ursprünglichen literarischen Zusammenhang mit der Exodus-Erzählung.

Im Rahmen einer „D- oder Pentateuch-Redaktion" wurde die Exodus-Josua-Erzählung nach K. um Gesetze wie das Bundesbuch (Ex 20–23) und das „deuteronomische Gesetz" (Dtn 5–28*) erweitert und mit einem neuen Abschluss in Jos 11* versehen. Das Kürzel „D" kann dabei sowohl für „deuteronomistisch" (d.h. „am Programm von Dtn orientiert") wie für „dividisch-nationalreligiös" stehen. Literarisch gesehen entsteht ein „Pentateuch", der von Exodus bis Josua reicht, die Väter- und Urgeschichte also noch nicht im Blick hat. Die politische

Grundhaltung des Werkes ist „aggressiv-maximalistisch". Als „Eretz Israel wird das Gebiet der untergegangenen Königreiche Israel und Juda in ihrer maximalen Ausdehnung gefordert. Diese Schicht – und nur sie – legt Wert darauf, dass Josua und seine Zeitgenossen den ‚Bann', die Vernichtungsweihe an den ‚Vorbewohnern des Landes' ausgeführt haben", wie in Dtn 7; 13,13–19 und 20,15–18 gefordert wird (18). Als historischen Hintergrund dieser Konzeption vermutet K. im Hinblick auf die Zeit der Erzähler einen „inner-judäischen Konflikt zwischen den Heimkehrern aus dem babylonischen Exil und den benjaminitischen Daheimgebliebenen um die Provinzhauptstadt Mizpa und den Tempel von Bet-El" (ebd.). In Esra 9,1 nämlich erscheinen plötzlich in nachexilischer Zeit als „Bewohner des Landes" Kanaaniter, Hetiter, Perisiter, Jebusiter und Amoriter, also jene Vorbewohner des Landes, die Josua ausgerottet haben soll. Die hinter der D-Konzeption stehenden Rückkehrer aus dem Exil vertraten eine „revolutionäre monotheistische und bilderlose Theologie" (19). Sie verstanden sich als die „wahre Exodusgemeinde" und setzten ihr Programm in den Jahren zwischen 520 und 444 v. Chr. im Rahmen des Wiederaufbaus des Tempels und des Wiederaufstiegs Jerusalems zur Provinzhauptstadt gegen die daheim gebliebenen „Bewohner des Landes" durch. Religionsgeschichtlich gesehen waren die Daheimgebliebenen „Traditionalisten", „ihr Jhwh-Kult kannte Kultbilder, und Jhwh hatte eine Frau (und u.U. auch einen Sohn)" (18). Für die Rückkehrer war diese Religion „Alt-Israels" nur noch „kanaanäisches Heidentum". „Mit dieser Auffassung hat sich die D-Gruppe im Laufe des 5. Jh. in Judäa und Samaria politisch und theologisch in wesentlichen Punkten durchgesetzt – denn am Ende dieses Jahrhunderts war die Tora (1 Mose bis 5 Mose), die das Programm einer von Anfang an monotheistischen und bildlosen israelitischen Religion vertritt, fertig redigiert, beschlossen und verkündet." (19)

K. rechnet ferner mit einer priesterschriftlichen Redaktion des Josuabuches, der er allerdings nur wenige Verse zuschreibt (u.a. 18,1). Damit schließt er sich einer Minderheit der Bibelwissenschaftler an. Der Hinweis auf die Priesterschrift ist ihm wichtig, weil diese einen Gegenentwurf zur D-Redaktion darstellt. Beide Redaktionen beziehen sich nach K. auf den Tempelbau, allerdings auf unterschiedliche Weise. Die D-Komposition ging möglicherweise mit dem Beginn des Tempelbaus im Jahre 520 v. Chr. einher und verband damit messianische Hoffnungen, die sich auf den davididischen Gouverneur Zerubabbel stützten (deshalb auch K.s Bezeichnung dieser Redaktion als „davididisch-nationalreligiös" neben der Bezeichnung „deuteronomistisch"). Der Grundbestand von P dagegen konzipiert einen Tempel „ohne David und Salomo". Mit dem ersten Modell des Heiligtums im Himmel (Ex 25,9) und dem zweiten Modell des Wüstenheiligtums (Ex 25–30) liefert P eine Abstammung für den Tempel von Jerusalem, der jetzt keine königliche Palastkapelle mehr ist. Während D im Hinblick auf die „Bewohner des Landes" exklusiv ist, ist P inklusiv und kann sich ein friedliches Zusammenleben von Israel mit Edomitern und Ismaelitern vorstellen. Das ausgleichende, nicht spaltende Denken von P wird an der Aufnahme der Vätertraditionen aus Gen 12–35 zusammen mit der Exodustradition ab Ex 1 am deutlichsten, „denn die Väter-Geschichten waren im gleichen Maße der Ursprungsmythos der Daheimgebliebenen, wie es die Exodus-Tradition für die Exilierten wurde [...]. Mit der Vereinigung von Väter- und Exodusgeschichte unter dem gemeinsamen Vorbau einer Schöpfungsgeschichte versöhnte P die beiden verfeindeten Parteien und ein Israel, zu dem beide gehören, mit dem Rest der Welt." (19–20) Die Priesterschrift dürfte nicht in einem Zuge und nicht von einer Person verfasst worden sein, sondern in einem Zeitraum, der sich etwa von 520–450 v. Chr. erstreckte. Ihre Trägergruppe waren Jerusalemer Priester, Schreiber und Schriftgelehrte, die der nationalreligiösen Erweckung im Umkreis der D-Komposition skeptisch bis ablehnend gegenüberstanden.

Die Hexateuchredaktion setzte an, nachdem Jerusalem im Jahre 444 v. Chr. wieder die Hauptstadt der Provinz und ihr politisches und kulturelles Zentrum geworden war. Inhaltlich bemüht sie sich um eine Vermittlung zwischen der D- und der P-Komposition. Nach 444 v. Chr. dürften die „P-Pragmatiker" gegenüber den „D-Ideologen" die Oberhand gewonnen haben. Am Ende dieser Entwicklung stehen die Tora und der Anfang eines Propheten-Kanons. Die Hexateuchredaktion ist der entscheidende Schritt in diese Richtung. Ihre deutlichsten Spuren hat sie in der Erzählung vom Durchzug durch den Jordan in Jos 3–4, in der Prozession mit der Bundeslade in Jos 6 und in der Grundschicht des Landverteilungsberichts in Jos 14–17 hinterlassen. Mit Jos 18,1 kommt die Bundeslade in Schilo an; dort fährt die Erzählung mit 1 Sam 1 fort. Das Richterbuch als Brücke zwischen Jos und 1 Sam kennt diese Redaktion noch nicht.

Eine „Propheten- oder Buch-Redaktion" setzt das Tora-Schlusswort Dtn 34,10–12 voraus und gliedert das Josuabuch aus dem Überlieferungskomplex des Hexateuchs aus. Das Josuabuch wird zu einem eigenständigen Werk, welches das im Entstehen begriffene *Corpus Propheticum*, das seinerseits auf die Tora (Gen–Dtn) als deren Auslegung bezogen wird, eröffnet. Zu dieser Redaktion gehören v. a. Jos 1 und 24, wo Josua als vorbildlicher Prophet in der Nachfolge des Mose als Ausleger und Anwender der Tora präsentiert wird.

Die Verbindung von Jos und Ri wird erst spät durch Jos 18,2–19,48 und Jos 23 hergestellt („Jos-Ri-Redaktion"). Noch für die Hexateuchredaktion ging die Geschichte Israels nach Josuas Tod mit 1 Sam 1 weiter.

Wohl in der Mitte des 2. Jh.s v. Chr. wurde die im Wesentlichen abgeschlossene „Bibel" aus Tora und Propheten pro-hasmonäisch und anti-samaritanisch redigiert („Sichem-Redaktion" oder „Tora-Propheten-Redaktion"). Die Septuaginta hat im Buch Josua Lesarten bewahrt, die vor dieser Redaktion lagen. So etwa dürfte die Ortsangabe „Sichem" in Jos 24,1 auf diese anti-samaritanische Überarbeitung zurückgehen. Die ältere, in der Septuaginta erhaltene Tradition hatte „Schilo", wo die Bundeslade stand.

Zu Recht schreibt K.: „Die Bibel ist von und für Menschen geschrieben, die gerne selber denken." (12) Nun kann das von den biblischen Texten angestoßene Denken in unterschiedliche Richtungen gehen. K. entscheidet sich für jene Richtung, der es um die Rekonstruktion der Lebenswelt der hinter den Texten stehenden Autoren geht. Eine Alternative wäre die Rekonstruktion und Auslegung der durch den Text konstituierten Welt. Darauf lässt sich K. nur sehr rudimentär ein. Dagegen deckt der mit detektivischem Spürsinn begabte Historiker die Welt hinter den Texten auf. Das macht die Lektüre zu einer spannenden Angelegenheit. K. legt frei, was nicht in den Texten steht, was diese – mehr oder weniger gekonnt – zu verschleiern suchen. Als Beispiel sei die Auslegung von Jos 24 in Auszügen zitiert.

Hier ruft Josua das Volk auf, sich von den Göttern, „denen eure Väter gedient haben", zu trennen und JHWH zu dienen. Dazu schreibt K.: „Die Entscheidung für den Gott der Tora und gegen die ‚fremden Götter' stellt die in der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. gefundene Lösung in den Konflikten zwischen judäischen Rückkehrern, benjaminitischen Daheimgebliebenen, idumäischen und ägyptischen Judäern und den Samariern dar. Der Streit hatte in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts getobt und zur Zerstörung des Heiligtums von Bet-El, zur Gründung des Tempels auf dem Garizim und zur ‚Bannweihe-Theologie' einer Konflikt-Partei geführt [...]. Die Lösung war nichts anderes als die Tora in ihrer Endgestalt, die einen Interessenausgleich zwischen diesen Gruppen schuf, indem sie die Traditionen aller vereinigte. Nun waren alle Israeliten Söhne Abrahams und Jakobs (wie die benjaminitischen Daheimgebliebenen); sie waren alle mit Mose aus Ägypten gekommen und aus dem babylonischen Exil heimgekehrt (wie die Rückkehrer) [...]. Die Entscheidung für die neue und ideengeschichtlich in mehrfacher Hinsicht revolutionäre Tora und gegen alte, ehrwürdige und tiefverwurzelte Traditionen – wie z.B. den Sachverhalt, dass auch in Jerusalem JHWH einmal eine Frau hatte – kulminiert in einem Denkmal, das ironischerweise die beiden Hauptmerkmale des kanaanäisch-altisraelitischen Heiligtums behält: Stein (für den Gott) und Baum (für die Göttin)." (194)

Dass derartige Rekonstruktionen hypothetisch bleiben, weiß K. sehr wohl. Hier dürfte die weitere Diskussion ansetzen. War Bet-El tatsächlich noch bis zur Mitte des 5. Jh.s ein derart bedeutendes Kultzentrum mit eigenem Tempel, wie K. annimmt (10; 18)? War die Mose-Josua-Geschichte des ausgehenden 7. Jh.s v. Chr. tatsächlich noch polytheistisch (19)? Dass den Erzählungen des Josuabuches historisch gesehen keine (gewaltsame) Landnahme Israels zugrunde liegt, kann als Konsens gegenwärtiger – v. a. durch die Archäologie geprägter – Forschung angesehen werden: „Der Völkermord an den Vorbewohnern fand nur auf dem Papier statt, ebenso wie diese selbst sozusagen eine rein lexikalische Existenz führten." (28) Der Gegensatz „Israel-Kanaan" ist nach K. ein von der D-Redaktion konstruierter inner-judäischer Konflikt zwischen „Daheimgebliebenen" und Rückkehrern aus dem babylonischen Exil (28). Die intolerante „D-Ideologie" findet bei K. verständlicherweise keine besonderen Sympathien, im Unterschied zur Priesterschrift, bei der der „Eine Gott" viele Namen hat (19).

K. spricht auch kurz die jüdische und christliche Auslegungsgeschichte an. Das rabbinische Judentum schreibt die im Josuabuch angelegte „Entmilitarisierung des Krieges" weiter fort. Die Kirchenväter haben sich ebenfalls dem Problem kriegerischer Gewalt gestellt. Sie lesen die Kämpfe des Josuabuches als Hinweis auf innere Kämpfe (Origenes: „In dir ist der Kampf, den du führen, im Inneren ist das morsche Gebäude, das du abreißen musst" – hom. in Ios 5,2; „In uns sind die Kanaanäer" – hom. in Ios 1,7) und denken so die im Buch selbst angelegte Entmilitarisierung konsequent zu Ende. Leider wurde das in einer späteren Zeit nicht mehr verstanden, sodass das Josuabuch auch eine dunkle Wirkungsgeschichte freigesetzt hat, die K. nicht verschweigt. – Bzgl. der Rezeptionsgeschichte könnte in einer zweiten Aufl. hingewiesen werden auf: Thomas R. Elßner, Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte (Theologie und Frieden 37), Stuttgart 2008.

So anregend und hypothesenfreundlich der Kommentar hinsichtlich der historischen Situierung und Profilierung der hinter den Texten stehenden kontroversen Diskurse ist, so wirft er doch Fragen hinsichtlich der an einen Kommentar zu stellenden Anforderungen auf. Hinter K.s diachronen Rekonstruktionen steht das in der Bibelwissenschaft inzwischen beliebte Diskursmodell. Ihm zufolge gab es in „Juda-Israel" vielfältige und divergierende Diskurse, die im Laufe einer komplexen politischen, sozialen und religiösen Konflikt-Geschichte verschriftet und schließlich in Form eines kanonisch gewordenen Kompromiss-Dokuments zusammengeführt und letztendlich von Judentum und Christentum als „Heilige Schrift(en)" angenommen wurden. Die Exegese sieht es offensichtlich als ihre vorrangige (oder ausschließliche?) Aufgabe an, diesen Prozess zu rekonstruieren. Aber sie scheint nicht (mehr) bereit oder in der Lage zu sein, die in den Texten entworfene Welt mit ihrem Anspruch auf Wahrheit einem mo-

dernen, kritischen Denken als plausibel zu erschließen. Was K. zu Recht von der Bibel sagt, gilt somit auch von seinem Kommentar: Er ist für Menschen geschrieben, die gerne selber denken. Der Autor hat in seinem Kommentar viel anregenden Stoff zum Nachdenken und Weiterdenken geliefert, auch und gerade dort, wo er sich mit genuin theologischen Aussagen zurückhält.

Wien Ludger Schwienhorst-Schönberger

**Chibici-Revneanu**, Nicole: **Die Herrlichkeit des Verherrlichten**. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XII) 747 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 231), brosch. € 99,00 ISBN: 978–3–16–149296–9

Diese in Leipzig von J. Herzer angeregte, anschließend von Chr. Böttrich betreute und 2006 in Greifswald abgeschlossene (für die Drucklegung geringfügig überarbeitete) Diss. verhandelt das für die johanneische Literatur ebenso bedeutsame wie in der Johannesforschung kontrovers diskutierte Verständnis der Lexeme δόξα und δοξάζειν. Bereits in der wirkmächtigen „Hauptkontroverse" (H. Thyen), ob das JohEv vornehmlich die Fleischwerdung (so R. Bultmann) oder die Göttlichkeit Jesu (so E. Käsemann) akzentuiere, kam der Auslegung von Joh 1,14: „Und das Wort wurde Fleisch […] und wir sahen seine δόξα" unter Berücksichtigung von Joh 17,24 eine Schlüsselrolle zu. Somit reizt diese Fragestellung nicht allein aus philologischen oder begriffsgeschichtlichen Motiven, sie zielt vielmehr (zwingend) auf die gesamte johanneische Theologie bzw. deren Verhältnisbestimmung von Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie. Das Desiderat einer solchen Arbeit ist unbestreitbar, und die vorliegende Studie schließt diese Lücke in hervorragender Weise.

Die Untersuchung gliedert sich in fünf Teile: Auf einen Abriss der Forschungsgeschichte und methodische Vorüberlegungen (1–57) folgt die Auslegung sämtlicher johanneischen Belege von δόξα und δοξάζειν (59–334); daran schließen sich eine traditionsgeschichtliche Analyse des „zeitgenössischen Sprachgebrauchs" (335–510) sowie theologische (512–631) und (eher als Epilog zu deutende) hermeneutische (633–640) Schlussfolgerungen an. Die Vf.in legt dabei den kanonisch gewordenen Text des JohEv zugrunde, ohne a priori die Einheitlichkeit des Werks oder der Autorschaft zu konstatieren. Dies dürfte angesichts einer dauerhaft kontroversen Forschungslage der am weitesten anschlussfähige Zugang sein, nicht zuletzt weil die Annahme spekulativer, häufig mehr konstruierter als re-konstruierter Textbasen das komplexe Produkt des vorliegenden Textes eher verdeckt als erhellt. Hinsichtlich der Semantik des Wortfelds δόξα ist dies von Relevanz, da die offenkundige semantische Weite einzelner Wortfelder im JohEv nicht notwendig – wie oft konstatiert – die Annahme unterschiedlicher Autoren erzwingt. Die Vf.in erkennt vielmehr einen inhaltlich-theologisch stringenten Sprachgebrauch im Verlauf des gesamten Werkes, der das Bedeutungsspektrum verwendeter Lexeme generell ausschöpft.

Der umfassende und wohltuend präzise „Abriss" der Forschungsgeschichte nimmt wichtige Kategorisierungen vor; skizziert werden religions-, traditions- und begriffsgeschichtliche Arbeiten, die Bultmann-Käsemann-Kontroverse sowie die römisch-katholische Perspektive. Anschließend weitet sich der Fokus auf linguistische und literaturwissenschaftliche Arbeiten des ausgehenden 20. Jh.s und bleibt zuletzt auf dem erst seit einigen Jahren im deutschsprachigen Raum verstärkt rezipierten *honor-shame*-Modell ruhen, dem ein breiterer Raum gewidmet wird (32). Die Vielfalt der Zugänge förderte in der Vergangenheit eine gewaltige Bandbreite im Bedeutungsspektrum der „Herrlichkeit" zutage. Die Vf.in hält zunächst fest, dass der Autor des JohEv ein bestimmtes Verständnis des δόξα-Begriffs kommunizieren wolle, welches vorab in Joh 1,14 expliziert werde, und formuliert zurückhaltend als Ziel: „Am Ende *sollte* ein *möglichst* differenziertes Bild über Bedeutungsgehalt und Funktion des joh δόξα-Begriffes stehen." (57; Herv. DCB) Zweifellos möchte die Vf.in jedoch zu einem tieferen Gesamtverständnis der joh Theologie auf der Basis seiner „Herrlichkeitsvorstellung(en)" vordringen, und zwar im Kontext einer antiken „Ehr"-Kultur (weshalb sie das Wortfeld τιμάω κτλ. mit einbezieht) sowie unter Berücksichtigung der Frage, welcher Stellenwert der (joh) Passionstheologie eignet.

Im zweiten Teil, dem Herzstück ihrer Arbeit, erhebt die Vf.in den Anspruch, zunächst auf „exegetischem" Wege die intratextuelle Semantik zu ergründen, bevor im dritten Abschnitt nach „traditionsgeschichtlichen" Hintergründen gefragt wird. Mit diesem Vorgehen illustriert sie ein Dilemma innerhalb des Methodenfächers ntl. Exegese: Kann die Exegese tatsächlich „synchron" den religions- und kulturgeschichtlichen Kontext ausblenden oder spielt nicht bereits in die synchrone Ebene die diachrone (bei der Wortbestimmung und Übersetzung der Lexeme) stets mit hinein? Die Problematik offenbart sich überall dort, wo „ausschließlich textimmanent" gewonnene Ergebnisse (z.T. auch durch explizite Vorverweise innerhalb der Arbeit) auf der Basis motiv-, traditions- oder religionsgeschichtlicher Argumentation gewonnen werden. Einen Königsweg scheint es hierfür nicht zu geben; trotzdem sei diese grundsätzliche Anfrage als Problemskizze erlaubt.

Die Vf.in analysiert sämtliche Lemmata des Wortfelds δόξα κτλ. nach einem einheitlichen Schema: Zunächst wird die Stellung der jeweiligen Aussagen im Kontext festgehalten (a), danach werden die Lexeme mit Hilfe des Kontextes näher bestimmt (b), anschließend die Frage beantwortet, ob das Lexem an dieser Stelle „profan-anthropologisch oder theologisch" denotiert sei (c), und zuletzt die semantische Entwicklung der Lexeme im jeweiligen Abschnitt expliziert (d). Im Ergebnis konstatiert C.-R. die Einheitlichkeit des johanneischen δόξα-Verständnisses insofern, als es in allen Fällen um die *eine, göttliche* Herrlichkeit gehe, was in der Unterscheidung einer δόξα παρὰ πατρός und einer δόξα παρὰ πατρί zum Vorschein komme (325; vgl. Joh 17,22 und 17,24 und dazu 310f). Die δόξα des Vaters eigne zwar Jesus zeit seines irdischen Lebens, doch bleibe sie weiterhin Bestandteil der göttlichen Sphäre. Erst durch die „Verherrlichung" (δοξάζεσθαι) vollziehe sich faktisch der Übergang von der einen in die andere Sphäre, und die „Stunde" fungiert erzählintern als temporaler Ursprung dieses Übergangs. Dass dieser Zeitpunkt in Joh 19 nicht konkretisiert wird, verdanke sich einer theologischen Entscheidung des Autors: In der *Stunde* kulminieren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft derart, dass diese über den Moment hinaus in die Gegenwart der Gemeinde hineinragt und so eschatologische Züge gewinnt. Die δόξα geht in die irdische Sphäre ein. Dass darüber hinaus zwischen wahrhaftiger und irrtümlicher δόξα unterschieden wird (vgl. Joh 5,41.44), lässt erkennen, inwiefern der Evangelist sich der Polysemie des Lexems zur Vertiefung theologischer Grundwahrheiten bedient: So sehr sich die „Ehre" bei den Menschen und die „Ehre" Gottes grundlegend unterscheiden, erschließt sich die tiefere Dimension des Begriffs erst aus dem Zusammenwirken der unterschiedlichen Konnotationen. Im narrativen Gerüst erfolgt eine fortlaufende Präzisierung, die wiederum eine passionstheologische Akzentuierung und eine ekklesiologische Vertiefung in sich birgt.

Zahlreiche weitere exegetische Einzelbeobachtungen können an dieser Stelle nicht annähernd hinreichend gewürdigt werden. Der Hauptakzent liegt erwartungsgemäß (neben Joh 1,14–18) auf den Perikopen Joh 2,1–11; 11,1–40 und Joh 17. Erfreulicherweise behandelt die Vf.in auch die Aussage Joh 21,19 und hält zugleich die Frage der Zugehörigkeit von Kap. 21 zum JohEv offen. Stellt die „Verherrlichung Gottes" durch das Petrusmartyrium auch eine Erweiterung des semantischen Spektrums dar, so bewegt sich der Autor von Kap. 21 doch noch in den theologischen (Denk-)Bahnen des übrigen Evangeliums: „Wenn der Autor von Joh 21 ein anderer war als der der Kapitel 1–20, dann hat er dessen Begriffswelt wohl mit großer Sorgfalt aufgenommen." (325)

Eindrucksvoll sind auch die nachgeordneten, breit angelegten begriffs- und motivgeschichtlichen Analysen im dritten Teil sowie der Umfang des untersuchten Materials. Das profan-griechische Verständnis („Schein") gerät dabei in den Hintergrund; stattdessen stehen sachlich zutreffend das Bedeutungsspektrum des hebräischen כבוד (*kavôd*), der Sprachgebrauch der LXX und weiterer jüdisch-hellenistischer Autoren, namentlich Philo und Josephus, im Fokus. Ausgehend von dem Befund in der LXX ist die δόξα überwiegend dreifach konnotiert: erstens als relationaler Begriff, der auch die ursprüngliche Beziehung von Gott und Mensch beleuchtet, zweitens als Offenbarungsbegriff, welcher sowohl die spezielle (im Exodus oder in der Schrift) als auch die allgemeine Offenbarung (in der Schöpfung oder der Weisheit) einschließt, und drittens als kultsprachlicher Begriff, der gleichsam relationale und offenbarungstheologische Aspekte beinhaltet. Zuletzt gerät auch die eschatologische δόξα als „ferne Herrlichkeit" mit Nähe zum Gerichtsaspekt in den Blick. Die Vf.in favorisiert – auch angesichts dieser Ergebnisse – für den Kontext des JohEv vornehmlich hellenistisch-jüdische und frühchristliche Sprach- und Denkgewohnheiten, u.a. mit Verweis auf Paulus (1Kor 2).

Im vierten Teil, der nun die theologisch-hermeneutischen Horizonte des Wortfelds im JohEv ausleuchtet, entdeckt die Vf.in zunächst u.a. Prinzipien der *Gezerah shawah* innerhalb der Erzähllogik des JohEv. Sie nimmt an, der Evangelist habe sein Werk in gewisser Weise als „Schrift" verstanden wissen wollen (513) und über dieses Werk mit Hilfe des Wortfeldes ein theologisches Beziehungsgeflecht, mit Joh 1,14 und 17,24 als „Referenzsystem", konstruiert (514). Dieses Geflecht ranke sich um die mit dem Wortfeld verknüpften theologischen Topoi „Offenbarung", „Beziehung zwischen Vater und Sohn", „Wunder", „Verstehen" der Identität und Taten Jesu sowie die Konstitution einer Gemeinschaft, im Besonderen aber um die durch das Motiv der „Stunde" wachgehaltene passionstheologische Komponente (516), welche die Vf.in als das eigentliche Proprium bestimmt, da der Evangelist mit der These „Jesu Passion ist seine Verherrlichung" theologisches Neuland betreten habe. Die polyseme Rede von der δόξα im JohEv zielt aus Sicht der Vf.in vorrangig darauf, mit Hilfe der atl.-jüdischen Begrifflichkeit ein Verständnis des Todes Jesu als „Verherrlichung" einer vorschnellen Deutung der Kreuzigung als „Schmach" und „Scheitern" entgegenzuhalten. Überzeugend wird dabei das Fehlen der Begrifflichkeit in Joh 18f auf die literarische und theologische Gestaltungskraft des Autors zurückgeführt, welcher innerhalb der Passionserzählung stattdessen die „Königsthematik" – als Haftpunkt der δόξα – breit entfaltet und ausgestaltet. Als wichtigster Prätext dieser Sichtweise fungiert vermutlich Jes 52,13 LXX mit der syntaktischen Verknüpfung von „Erhöhung" und „Verherrlichung"; frappierend ist jedoch die von der Vf.in herausgestellte Nähe zu 1Kor 2,7f, der Rede vom „gekreuzigten Herrn der Herrlichkeit", was auch für die gegenwärtig neu entbrannte Frage nach dem Verhältnis des vierten Evangelisten zu Paulus von Bedeutung ist.

Angesichts der anfangs geschilderten Komplexität des Themas und des ausgeprägten theologischen Interesses der Vf.in nimmt es nicht wunder, dass diese nicht nur ein Gesamtbild der Intention und des traditionsgeschichtlichen Umfelds der johanneischen „Herrlichkeitstheologie" entwirft, sondern auf dieser Basis implizit auch zu einer Gesamtdarstellung johanneischer (Fundamental-)Theologie

gelangt. Insgesamt legt sie eine umfangreiche, sprachlich und theologisch beeindruckende sowie inhaltlich die zahlreichen Traditionslinien bündelnde und weiterführende Arbeit vor, die für jede zukünftige Beschäftigung mit dem Wortfeld allgemein und speziell dem Johannesevangelium Maßstäbe setzt (vgl. auch die Beurteilung J. Leonhardt-Balzers in ThLZ 12/2008, 1333–1335). Die angesichts des Umfangs und der gewählten Zugangsweise kaum zu vermeidenden Redundanzen sind zwar bei fortlaufender Lektüre eher ermüdend, bei exemplarischer Lektüre aber sicherlich ebenso hilfreich wie das umfangreiche Stellen-, Autoren- und Sachregister.

Abschließend seien zwei kritische Anmerkungen erlaubt:

1. Die nachweislich hohe Bildung des vierten Evangelisten vorausgesetzt, lässt sich fragen, ob die philosophische Konnotation der δόξα als „Schein" im Unterschied zur „Wahrheit" (ἀλήθεια) – v. a. angesichts Joh 14,6; 15,26; 17,17f; 18,37f und besonders Joh 1,14 – tatsächlich im semantischen Geflecht des JohEv keinen Widerhall findet, mag diese Ansicht auch auf weitaus wackligeren Füßen stehen als die kaum zu leugnende hellenistisch-jüdische Perspektive.

2. Die im „semantischen Ausblick" formulierte Sichtweise, der Begriff δόξα sei angemessen mit „Herrlichkeit" und das Verb mit „verherrlichen" zu übersetzen, überrascht, da in diesem deutschen Begriff die Polysemie des griechischen Lexems beileibe nicht zum Vorschein kommt (dies moniert auch Leonhardt-Balzer); die Vf.in beruft sich für ihre Sicht m. E. zu einseitig auf die atl.-theologischen Implikationen. Engt auch jedes deutsche Äquivalent zwangsläufig das Bedeutungsspektrum ein, so spiegelt doch bspw. das Wortfeld „Ansehen" sowohl den Statusaspekt als auch den Aspekt der Vergegenwärtigung und Offenbarung Gottes eher wider als das Wortfeld „verherrlichen", umgekehrt würde darin der Aspekt der *Sichtbarkeit* verstärkt.

Ungeachtet dessen ist es der Vf.in eindrucksvoll gelungen, die Relevanz semantisch-philologischer Einzelstudien für die Rekonstruktion der johanneischen Theologie aufzuzeigen; ihre behutsame Verhältnisbestimmung intra- und intertextueller Aspekte setzt dabei Maßstäbe für zukünftige Arbeiten. Die Fülle der Ergebnisse, einschließlich zahlreicher Einzelbeobachtungen, bietet zudem ausreichend Material und Anregungen für weitere ausgiebige Detailstudien am Corpus Johanneum; so lohnt es sicher, einmal der Frage nachzugehen, weshalb ausgerechnet die Johannesbriefe jenes im JohEv derart dominante Wortfeld gänzlich entbehren.

Köln / Bruchköbel David C. Bienert

**Rubel**, Georg: **Erkenntnis und Bekenntnis**. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium. – Münster: Aschendorff 2008. 385 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 54), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–11437–7

Mit der vorliegenden Arbeit promovierte Georg Rubel im WS 2007/2008 an der Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt zum Doktor der Theologie. Die Arbeit nimmt die Dialoge Jesu mit Einzelpersonen im Johannesevangelium zum Gegenstand. Sie ist übersichtlich aufgebaut und klar strukturiert. Die Auswahl der Texte (Joh 1,47–51; 4,7–26; 9,35–38; 11,20–27; 20,15–18.27–29) erscheint logisch, wobei aber hier schon anzumerken ist, dass dem Rez. der Ausschluss der Dialoge mit Pilatus in Joh 18 als weniger überzeugend erscheint. Aus ohne Weiteres einsichtigen arbeitsökonomischen Gründen ist es natürlich berechtigt, die Arbeit nicht noch mit diesem langen und noch dazu viel bearbeiteten Text zu überfrachten, aber von der inneren Logik her hätten die Prozess-Dialoge das Kriterium eines Dialogs Jesu mit Einzelpersonen sicherlich erfüllt, doch dazu s. u.

Zunächst soll ein Überblick über Aufbau und Inhalt der Arbeit gegeben werden. R. unterteilt seine Diss. in drei Hauptteile: Teil A bietet unter dem Titel „Prolegomena" (1–28) grundsätzliche Definitionen, Theorien und Abgrenzungen. So wird kurz geklärt, was Kommunikation ist und wozu sie dient. R. definiert Gespräch und Dialog und gibt einen Überblick über Struktur und Bedeutung der Gattung des literarischen Dialogs in der Antike. Anschließend wird die prominente Stellung der Dialoge im Johannesevangelium herausgestellt, welches deshalb als „Evangelium der Dialoge" gekennzeichnet wird. Den Teil A abschließend wird die Textgrundlage der Untersuchung definiert und die eigene Vorgehensweise dargestellt. In diesem Zusammenhang legt R. auch seine Sicht der Entstehungsgeschichte offen. Er schlägt sich nicht auf die Seite der radikalen „Synchroniker", als deren Protagonist zu Recht der späte Hartwig Thyen genannt wird, sondern hält sich an die traditionelle Drei-Stufen-Theorie, zu deren Protagonisten – ein wenig überraschend – Christian Dietzfelbinger ernannt wird. Im Gefolge dieser Theorie unterscheidet R. die entstehungsgeschichtlichen Ebenen „Quellen", „Evangelist" und „Redaktion", legt sich jedoch bei der genauen Abgrenzung der jeweiligen Textanteile nicht fest, was ihm im Rahmen seiner Arbeit als nicht notwendig erscheint, da die Dialoge, so seine Überzeugung, auf die mittlere Schicht des Evangelisten zurückgehen. Seine „Analyse der Dialoge Jesu mit Einzelpersonen bewegt sich auf der Ebene des vierten Evangelisten, weil er es ist, der diese Dialoge allesamt dank seiner literarischen Gestaltungskunst selbst verfasst und entsprechend seiner theologischen Ausrichtung geprägt hat" (27f). Hier wäre kritisch anzufragen, ob das wirklich auch für den Thomasdialog gilt – und für die Pilatusdialoge nicht?

Im Teil B, der mit fast 300 Seiten den Hauptteil der Arbeit ausmacht, werden nun die ausgewählten Dialoge analysiert: mit Nathanaël (29–68), mit der Samariterin (69–135), mit dem Blindgeborenen (136–173), mit Martha (174–220), mit Maria Magdalena (221–278) und schließlich mit Thomas (279–318). Die einzelnen Abschnitte sind jeweils ganz ähnlich strukturiert. R. präsentiert zunächst den griechischen Text und die deutsche Übersetzung, erfreulicherweise jeweils in Teilverse unterteilt, sodass die Bezüge zum Text in den interpretierenden Ausführungen stets klar sind. Dann wird die Textabgrenzung geklärt, der formale Aufbau des betreffenden Dialogs dargestellt und eine erste inhaltliche Annäherung durch sorgfältige Paraphrasierung des Textes unternommen. Sodann wird jeweils eine Analyse zur Entstehungsgeschichte/Literarkritik des betreffenden Abschnitts geboten, bisweilen ergänzt durch die explizite Diskussion wichtiger Forschungspositionen. Hauptteil der Analysen ist jeweils eine exegetische Untersuchung, die sich den inhaltlichen Fragen detailliert widmet und dabei besonders die Frage der Wissensvermittlung in den Blick nimmt. In Teil C wird dann unter dem Titel „Theologischer Ertrag: Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium" (319–354) die Ernte eingefahren. R. fasst hier nicht nur die Ergebnisse seiner Einzelanalysen zusammen, sondern bindet sie synthetisch zusammen, indem er die Einzeldialoge miteinander vergleicht. Dazu definiert er zunächst methodologisch wohl durchdacht einen Kriterienkatalog, den er dem Vergleich zugrunde legen will (319–321). Dieser wird dann in einem längeren Abschnitt (322–343) abgearbeitet: Es geht um die Stellung des jeweiligen Dialogs im Gesamt des Johannesevangeliums, um die Länge und die Partner des Dialogs, um Ausgangsbedingungen, Eröffnung, Verlauf, Abschluss und Auswirkungen des Dialogs. R. kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Dialoge einerseits sehr unterschiedlich sind, nicht nur was die Länge angeht, sondern ebenso in den anderen Punkten, dass aber doch bei allen ein durchgehendes Schema der Wissensvermittlung feststellbar ist. Damit kann R. dann sein Ergebnis (344–354) präsentieren: Bei allen untersuchten Dialogen ist es Jesus, der Protagonist des Evangeliums, der entsprechend der jeweiligen Ausgangssituation seinem Gegenüber im Verlauf des Gesprächs ein bestimmtes christologisches Wissen vermittelt und so nach und nach zum Glauben hinführt. Der letzte Schritt auf dem Weg zur heilsamen christologischen Erkenntnis ist jeweils eine Selbstoffenbarung Jesu, die dem Gegenüber unmissverständlich klarmacht, wer Jesus ist und welche soteriologische Bedeutung er hat. Diese Erkenntnis führt, da sie existenzielle Bedeutung hat, schließlich zum Bekenntnis.

R. deutet diese Dialogstruktur so, dass der Evangelist seine Leser zu einem mündigen Glauben führen will, weil nur ein solcher, reifer und erwachsener Glaube den aktuellen, krisenhaften Herausforderungen der Gemeinde (R. bezieht sich hier v. a. auf den Synagogenausschluss) gewachsen sein kann. Die Theologie des Johannesevangeliums und seiner Gemeinde erscheint so als ein beeindruckendes Zeugnis kommunikativer Theologie. Die damaligen und die heutigen Leser des Textes werden durch die literarische Technik des Dialogs in den Kommunikationsprozess auf der Textebene eingebunden und mitgenommen auf dem Weg der Wissensvermittlung, der sie in einem Prozess kommunikativer Theologie zur Erkenntnis der Person Jesu führt und dann zum Bekenntnis hindrängt. Literaturangaben und Register schließen den Bd. ab.

An dieser sauber und mit viel Bedacht gearbeiteten Diss. ist bemerkenswert, dass sie eine explizit kommunikationstheoretische Perspektive in der Johannesexegese benutzt und damit eine ebenso interessante wie heikle Seite des Evangeliums beleuchtet. Und eigentlich gibt es an der Arbeit von R. nicht viel zu kritisieren. Vielleicht hätte man an manchen Stellen etwas straffen können. Nicht alles, was in der ersten Paraphrase des Textes festgehalten wurde, muss in der exegetischen Analyse wieder aufgenommen werden. Das ist zwar sehr sorgfältig und für den flüchtigen Leser hilfreich, aber für den aufmerksam Lesenden manchmal etwas ermüdend. Darüber hinaus sei lediglich angemerkt, dass die Auswahl der Texte nicht immer ganz überzeugend erscheint. Das Weglassen des Nikodemus-Dialogs überrascht doch sehr und auch das Übergehen des langen Prozessdialogs mit Pilatus lässt sich allenfalls arbeitsökonomisch begründen. Sicher hätten beide Dialoge das Bild noch bunter gemacht und die Synthese noch schwieriger, aber damit wäre doch auch noch ein anderer Aspekt ins Spiel gekommen, den es im Johannesevangelium eben auch gibt, und zwar auch in Dialogform: Misslingen der Kommunikation, Kommunikationsverweigerung, Missverständnis und Unglaube. Die spannende Frage wäre, ob und wie sich johanneische Dialoge, die zum Glauben führen, strukturell und in ihrer Pragmatik von denen unterscheiden, die in Kommunikationsabbruch und Unglauben enden? Was ist mit den Dialogelementen in den langen Reden, z.B. in der Brotrede in Joh 6? Was trägt der johanneische Determinismus zum Gelingen oder Scheitern der Kommunikation bei? Diese Fragen kann eine einzelne Arbeit natürlich nicht alle beantworten, aber sie bleiben

virulent – auch und gerade, wenn man kommunikationstheoretische Perspektiven auf das Johannesevangelium anwendet.

Bamberg Joachim Kügler

**Keener**, Craig S.: **The Historical Jesus of the Gospels**. – Grand Rapids: Eerdmans 2009. (XXXVIII) 831 S., ln $ 60,00 ISBN: 978–0–8028–6292–1

Craig Keener, Prof. für NT am Palmer Theological Seminary of Eastern Univ. in Pennsylvania, legt mit diesem Buch eine umfangreiche Monographie über den historischen Jesus vor, für die er auf diverse Studien zurückgreifen kann, die zuvor in seine Kommentare zum Matthäus- und Johannesevangelium sowie zur Apostelgeschichte Eingang gefunden haben. Sein Anliegen ist es nunmehr, „to investigate how much we can know from the best sources available, and to offer examples of how these sources provide us more adequate information about Jesus than many scholars think we have" (xxvii). Damit ist bereits die Richtung für das vorliegende Werk angezeigt: Wie viele andere an der gegenwärtigen Jesusforschung Beteiligte hält auch K. die Quellenlage für völlig ausreichend, um ein historisches Bild vom Wirken und Geschick Jesu zu zeichnen. Das Spezifikum seiner Darstellung besteht dabei darin, die Evangelien als historische Quellen – nämlich als antike Biographien – aufzufassen, die aufgrund dieses ihres literarischen Charakters als weitgehend zuverlässig im Blick auf historische Informationen über Wirken und Geschick Jesu anzusehen seien.

Damit meldet K. zugleich deutlichen Widerspruch gegen diejenige Richtung der Jesusforschung an, die die Evangelien als Glaubenszeugnisse ohne Interesse am historischen Jesus beurteilt hatte. Es ist allerdings anzumerken, dass diese Position, die etwa noch von Rudolf Bultmann und Paul Tillich vertreten wurde, heute kaum mehr in dieser zugespitzten Weise anzutreffen ist. Strittig ist gegenwärtig nicht mehr der Grundsatz, sondern das Detail, genauer: welche historischen Informationen sich den Evangelien entnehmen lassen und wie sich in ihren Darstellungen Historie und Deutung zu einer Erzählung vom Wirken und Geschick Jesu verbinden. Es wird zu fragen sein, ob sich K.s Darstellung auf der Höhe dieser Diskussion bewegt.

Im ersten Teil werden die Grundlagen für das Vorhaben gelegt. In einem forschungsgeschichtlichen Überblick setzt sich K. in „Section I" mit „Disparate Views about Jesus" auseinander. Dabei wendet er sich v. a. kritisch gegen die These eines uneschatologischen Jesus nach dem Modell eines kynischen Wanderphilosophen, wie sie von John Dominic Crossan, Burton Mack und dem „Jesus Seminar" propagiert worden war. Diese These ist inzwischen schon häufig und zu Recht kritisiert worden und wird von K. v. a. noch einmal hinsichtlich ihrer fragwürdigen Herauslösung Jesu aus seinem jüdischen, galiläischen Kontext problematisiert und zurückgewiesen. Stattdessen ordnet K. Jesus mit der überwiegenden Mehrheit der neueren Forschung einem jüdischen Umfeld zu und bespricht verschiedene Modelle, ihn in dieses Spektrum einzuordnen (Marcus Borg: Jesus als Weiser und Prophet; Geza Vermes: Jesus als charismatischer Wunderheiler; Ed Parish Sanders: Jesus als eschatologischer Prophet). Schließlich geht K. auf die in der neueren Jesusforschung häufiger diskutierte Frage des Quellenwertes der apokryphen Evangelien ein. Diese Texte sind nach K. später als die ntl. Evangelien und weisen z.T. gnostisierende Tendenzen auf. Auch das Thomasevangelium, auf das K. in einem gesonderten Abschnitt eingeht, könne nicht für die älteste Jesusüberlieferung in Anspruch genommen werden. Weder sei die behauptete Analogie zu Q ein Argument für die Frühdatierung einer „ursprünglichen Version" des Thomasevangeliums mit weisheitlicher Prägung, noch lasse sich der Charakter etlicher Sprüche dem kulturellen Milieu des Judentums des 1. Jh.s zuweisen. Mit dieser Positionsbestimmung befindet sich K. im breiten Strom gegenwärtiger Jesusforschung.

Auf dieser Basis wendet er sich sodann dem literarischen Charakter der Evangelien zu („Section II: The Character of the Gospels"). Die Evangelien seien als antike Biographien aufzufassen. Dies bedeute, dass sie die ihnen zugänglichen Informationen und Quellen sehr sorgfältig behandelten, was etwa am Umgang von Matthäus und Lukas mit dem Markusevangelium ersehen werden könne. Das bedeute nicht Exaktheit in jedem Detail, zeige aber sehr wohl, dass die Evangelien als historische Quellen ernst zu nehmen und weit davon entfernt seien, als freie Erfindungen von Geschichten über Jesus aus der Sicht des christlichen Glaubens beurteilt werden zu können. K. zeigt dies anhand des Lukasprologs, der sich durch die Berufung auf Augenzeugen als zuverlässiges historisches Werk präsentiere. Durch die „Wir-Berichte", die K. mit einem zunehmenden Teil der gegenwärtigen Forschung auf eine tatsächliche (zeitweilige) Paulusbegleiterschaft des Actaverfassers zurückführt, werde dies zusätzlich unterstützt. Auch hier bleibt die Rückfrage, ob die Evidenz dieser Behauptung nicht an den Texten selbst zu zeigen wäre. Ob Lukas das Programm seines Prologes einlöst, kann ja nicht a priori daran entschieden werden, dass er seinem Werk einen solchen Prolog voranstellt, sondern nur durch eine Analyse seines Werkes selbst. Dies gilt mutatis mutandis auch für die anderen Evangelien, deren historischer Wert nicht – jedenfalls nicht nur – durch eine Gattungsbestimmung nachgewiesen werden kann.

Was für die schriftlichen Quellen gelte, lasse sich in analoger Weise auf die mündliche Überlieferung anwenden. Antike Memoriertechniken zeigten, dass die Bewahrung der wesentlichen Inhalte von Lehren bedeutender Personen nicht selten durch mündliche Weitergabe erfolgte. Es sei daher naheliegend anzunehmen, dass auch die Weitergabe der Lehre Jesu durch seine Jünger auf diese Weise geschah. Die Jünger könnten sich Notizen gemacht haben, die Jesusüberlieferung trage zudem Merkmale gut memorierbarer Stoffe.

Sind die Evangelien demnach als zuverlässige historische Quellen zu betrachten, so stellt sich die Frage, was wir in ihnen über Jesus erfahren. Damit befasst sich der dritte Teil der Darstellung („Section III: What we learn about Jesus from the best Sources"). K. geht die wesentlichen Bereiche durch, in denen sich eine an den synoptischen Evangelien orientierte Jesusdarstellung bewegt: Johannes der Täufer; Jesus als galiläischer Jude; Jesus als Lehrer; Verkündigung der Gottesherrschaft und Nachfolge; Jesu jüdische Ethik; Konflikte mit anderen Lehrern; Jesus als Prophet; Jesus als Messias?; Mehr als ein irdischer Messias?; Die Elite herausfordern und provozieren; Verhaftung und Hinrichtung; Auferweckung. Dem folgen neun Appendices, die verschiedene Aspekte der Darstellung vertiefen (etwa: Zealots and Revolutionaries; Mack's Case for a Wisdom Q; Jesus' Sayings about the End, mit ausführlicher tabellarischer Übersicht über die Inhalte eschatologischer Diskurse in frühjüdischen und urchristlichen Schriften [366–371]; oder: John and the Synoptics on Passover Chronology). Nicht ganz deutlich ist, warum diese Teile nicht in die Darstellung selbst integriert wurden. Es schließen sich ein umfangreicher Anmerkungsteil (394–603) sowie Bibliographie und Indices (604–831) an.

Aus diesem Aufriss wird bereits ersichtlich, dass die eigentliche Darstellung von Wirken und Geschick Jesu einen vergleichsweise geringen Teil des mit über 800 Seiten durchaus voluminösen Buches umfasst, nämlich die S. 165–348. Hier entwickelt K. seine These vom „historischen Jesus der Evangelien". Es sei durchaus vertrauenswürdig, dass Johannes eine nach ihm kommende eschatologische Gestalt erwartet und angekündigt habe. Allerdings habe er diese nicht mit Jesus identifiziert, was auch die Taufe Jesu durch Johannes erkläre. Aufgrund seiner galiläischen Herkunft sei Jesus als Jude anzusehen, der aus Fischern vom See Genezareth und Zolleinnehmern eine Nachfolgegemeinschaft geformt habe. Ein in diesem Zusammenhang – und an anderen Stellen häufig in analoger Weise – begegnendes Argument für die Annahme der Historizität lautet: „No one would invent rural Galilee, fishermen or tax gatherers." (183) Die Verkündigung in Gleichnissen sei authentisch, die meisten Jesus zugeschriebenen Gleichnisse dürften tatsächlich von ihm stammen. Der generelle Verweis auf „Galilean Imagery" ist dafür allerdings noch nicht einschlägig, denn dies kann natürlich genauso auf einer späteren Überlieferungsstufe entstanden sein. Auch hätte man sich gewünscht, dass anhand ausgewählter Gleichnisse die Charakteristika der Gleichnisverkündigung Jesu herausgearbeitet worden wären. Dass K. die private Jüngerbelehrung, die bei Markus Teil der Unterscheidung zwischen Verstehenden und Nichtverstehenden ist, auf Jesus zurückführt (262–264), überrascht. Jesus habe sich selbst nach anfänglichem Zögern als Messias verstanden und seinen Jüngern eine Funktion in der messianischen Herrschaft zugewiesen. Sein Leidensweg sei Teil seines Planes zur Errichtung der Gottesherrschaft gewesen. Die jüdischen eschatologischen Erwartungen ließen es plausibel erscheinen, dass er seine Auferweckung durch Gott erwartet und im Licht dieser Erwartung von der kommenden Gottesherrschaft gesprochen habe.

So sehr K. darin zuzustimmen ist, dass die ntl. – jedenfalls die synoptischen – Evangelien als historische Quellen behandelt werden können, so wenig darf doch dabei aus dem Blick geraten, dass dies noch nicht a priori über ihren *tatsächlichen* historischen Wert entscheidet. Hier wären deutlich eingehendere kritische Analysen notwendig gewesen, die auf die Erzählintentionen der einzelnen Evangelien achten und zwischen verschiedenen Formen von Überlieferungen unterscheiden. Erst auf dieser Basis, nicht jedoch durch die pauschale Zuweisung zur Gattung „antike Biographie", kann über den Quellenwert der Evangelien bzw. der in ihnen verarbeiteten Überlieferungen entschieden werden.

K.s Jesusdarstellung gibt einen instruktiven Überblick über Fragestellungen und Positionen der gegenwärtigen Jesusforschung. Sie setzt darin einen eigenen Akzent, dass sie sich konsequent an Facetten der synoptischen Evangelien orientiert und diese auf ihre Historizität hin befragt. Wenig befriedigend bleibt, dass es sich über weite Strecken um eher assoziativ anmutende Deskriptionen handelt, die mit Textstellen und Forschungspositionen verwoben werden. Dagegen finden sich kaum eingehende Textanalysen oder intensivere Auseinandersetzungen über gegenwärtig strittige Fragen, wie etwa die wirtschaftliche und politische Situation Galiläas, die Rolle des jüdischen Gesetzes in der Jesusverkündigung oder das Selbstverständnis Jesu.

Insgesamt hinterlässt K.s Buch einen zwiespältigen Eindruck. Die Darstellung ist zumeist davon geprägt, verschiedene Optionen und Belegstellen anzuführen, eine Entscheidung dann jedoch vergleichsweise arbiträr aufgrund eines vorab festgestellten Zutrauens zu den Evangelien zu fällen. Andere Jesusdarstellungen der „Third Quest", auch solche, die den Evangelien durchaus einen hohen historischen Wert zuweisen, argumentieren oftmals überzeugender und textnäher.

Berlin Jens Schröter

# Kirchengeschichte

**Hartmann-Petersen**, Gönna: **Genovefa von Paris – Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches**. Eine paradigmatische Studie zur Heiligenverehrung im Frühmittelalter. – Münster: LIT 2007. (XXVIII) 273 S. (Kieler Theologische Reihe, 4), kt € 29,90 ISBN: 978–3–8258–9966–0

Wenn eine evangelische Pastorin sich in ihrer Diss., nicht zuletzt gefördert durch ein Landesstipendium, mit Heiligenverehrung – und gerade mit der Verehrung und Rezeption einer frühmittelalterlichen Heiligen – beschäftigt und sich darüber hinaus selbst den hohen Anspruch stellt, eine „paradigmatische Studie" für diesen weitreichenden Komplex vorzulegen, so lässt dies an sich schon aufhorchen. Die drei Jahre nach der Annahme in einer für den Druck überarbeiteten Fassung publizierte und inzwischen (mit den gewohnten Lücken bei *google books*) auch online zugängliche[1] Arbeit hat in der Tat eine sehr intensive Lektüre verdient – je tiefer man dann in der Lektüre vordringt, desto mehr wächst wiederum das Erstaunen.

Schon in der Einleitung (11–19) überrascht die Bescheidenheit, die sich H.-P. trotz der angekündigten (siehe Titel) und dann (in Teil C) auf über 50 Seiten tatsächlich durchgeführten Untersuchung zur Genovefa-Rezeption bis in die Französische Restauration hinein gleich zu Beginn auferlegt: „Diese Arbeit soll den Blick auf die Welt des frühen Mittelalters öffnen" (11), welche H.-P. selbst in „Zauber" (16) versetzt. Wer aber, nicht zuletzt durch ein zumindest qualitativ ansprechendes Quellenspektrum in solche Erwartung geführt – die völlig fehlende Quellenkritik etwa zu einer durchaus problematischen Quelle wie dem Nibelungenlied könnte allerdings schon zu ersten Zweifeln veranlassen –, hier eine intensive und weiterführende Reflexion mit kritischen Analysen bzw. neuen Erkenntnissen erhofft, wird schnell und gründlich ernüchtert.

So ist der gesamte Teil A (20–45), der der historischen Einordnung und thematischen Verortung des Frühmittelalters dient, nichts weiter als eine an „klassischen" Leitkategorien der Forschung (Periodisierungsproblem; Frühmittelalter als Übergangszeit; Kontinuität vs. Katastrophe) orientierte, ausschließlich rezeptive Darstellung zur Ereignisgeschichte bis zum Tod Chlodwigs. Angereichert wird diese zudem durch einen überflüssigen Abschnitt zu Ansichten über das Mittelalter. Kommen hier schon Zweifel auf, ob in und mit der vorliegenden akademischen Qualifikationsarbeit überhaupt (auch) ein Fachpublikum angesprochen werden soll, so wecken diese zugleich auch ein gewisses Befremden mit Blick auf eine interessierte, weniger fachkundige Leserschaft: H.-P. gebraucht nicht nur ständig das längst relativierte Negativbild vom „wilde[n] Barbaren" (28), sondern bedient es sogar weiter. Hochinteressante, freilich auch hochspekulative Vermutungen wie etwa zur Entstehung des fränkischen Trojamythos retten diesen Teil A nicht mehr, zumal andererseits Schlüsselbegriffe, wie etwa Arianismus, unscharf und wiederum unreflektiert bleiben.

Der allein schon mit Blick auf den Umfang (181 Seiten) klar als Hauptteil markierte Teil B führt zunächst die historische Person und literarische Gestalt der Genovefa in die dem Leser soeben eröffnete Welt des Frühmittelalters ein (46–77). Da sie hierbei der (ältesten) *Vita Genovefae* zu Recht eine tragende Rolle beimisst, stellt H.-P. einige allgemeine Bemerkungen zur Hagiographie und ihren Charakteristika als Quellengattung voran. Ihre auch in der Literaturauswahl (siehe Verzeichnis I–XXVIII) ablesbare Schwäche bzgl. der Kenntnis französischsprachiger Forschung zum Frühmittelalter und zur mittelalterlichen Heiligenverehrung macht sich hier deutlich bemerkbar, sind doch einige neuere Impulse methodischer wie inhaltlicher Art (z.B. A. Dierkens; A.-M. Helvétius) nicht hinreichend berücksichtigt und gewürdigt. Für eine Doktorarbeit ist es zudem, um kurz im Kontext der Sprachen zu bleiben, erstaunlich, dass gerade im Fall der „Primärquelle" – der *Vita Genovefae* eben – ausdrücklich „Hilfe bei der Übersetzung" (siehe schon Vorwort) in Anspruch genommen werden musste. In der Quellenkritik und in der Bewertung dieser Quelle erfährt man nichts Neues[2]; die folgende Lebensbeschreibung beruht auf den zwischen historischer Person und literarischer Fiktion verwobenen Schilderungen der Vita, wobei H.-P. den jeweiligen Gehalt zwar zu bestimmen versucht, letztlich aber dann doch unschlüssig bleibt (z.B. zur angeblichen Begegnung der Genovefa mit dem Frankenkönig Childerich I.).

Gelungener, freilich wiederum fast ausschließlich aus der Forschungsliteratur heraus erarbeitet ist das anschließende Kap. zur Typologie und den Kennzeichen der *famula Dei* (77–113). H.-P. weist schlüssig nach, wie die in der ältesten hagiographischen Überlieferung noch erstaunlich selten ausdrücklich als *sancta* bezeichnete Heilige diesen Katalog nach der Vita dennoch erfüllt. So gibt Genovefa geradezu ein „Paradigma einer *famula Dei*" (77) ab.

Diese Erkenntnis verortet H.-P. im dritten Kap. von Teil B (113–167) dann in einem größeren Kontext, dem der frühmittelalterlichen Heiligkeit generell. Diese gruppiert sie in die drei Idealbereiche Virginität – Patronat – politische Heiligkeit und unternimmt auf dieser Grundlage einen Vergleich zwischen Genovefa und verschiedenen Heiligentypen aus der Spätantike und Völkerwanderungszeit, personifiziert in Makrina, Severin von Noricum, Anianus von Orléans und Martin von Tours. Natürlich ist es methodisch zulässig, einen solchen Vergleich auf Typen und Topoi, eben auf diese ‚Schubladen' der definierten Idealbereiche, begrenzt zu halten; aber verstellt dieses (vielleicht zu) schematische, kategorisierende Vorgehen nicht einen Teil der Perspektive, die sich H.-P. für ihre Vergleichsheilige, Genovefa, mit dem Einbezug historischer wie literarischer ‚Welten' selbst eröffnet hatte? Der Eindruck der Engführung verstärkt sich noch durch die Beobachtung, dass H.-P. in ihren Analysen und Betrachtungen konkret zur Heiligkeit in der (hier maßgeblichen) Merowingerzeit zu einseitig vom sozialgeschichtlichen Ansatz der Forschung (F. Graus; F. Prinz; G. Muschiol) ausgeht. Nebenbei bemerkt: Auch dieses Kap. ist wieder ganz vom Denkmuster von den archaischen Franken durchdrungen; so überrascht es bspw. nicht, dass Chlodwigs Bekenntnis zum Christentum und seine persönliche Religiosität von H.-P. wieder ganz ausschließlich auf rein politisches Kalkül zurückgeführt werden. Überhaupt greift H.-P. (nicht nur) in diesem Kap. hin und wieder auf Allgemeinplätze zurück und versucht diese – oft nur vermeintlich passend bzw. ohne den erforderlichen analytischen Tiefgang – auf den gerade behandelten Kontext zu applizieren. Jan Assmanns ‚kulturelles Gedächtnis' in der Übertragung auf den Genovefakult des merowingischen 6. Jh.s mag hier ein Beispiel geben. Apropos: Die Bezeichnung der Versammlungen von 573 und 577 in Sainte-Geneviève Paris als „Reichskonzile" (164), also auf einer Ebene mit denjenigen von Orléans, verkennt die Geschichte und Geschicke der merowingischen Teilreiche in der Epoche der *bella civilia* grundlegend.

In vergleichender Methode, konkret anhand der merowingischen Königinnen Chrodechilde, Brunichilde und Fredegund zu der bereits behandelten Genovefa, arbeitet H.-P. im vierten Kap. (167–226) ein Kontrastbild Heilige – „Antiheilige" heraus. Besonders hervorzuheben ist die Quellennähe, die ihre Untersuchungen leitet. Allerdings erscheint diese Bindung oft zu eng, wenn nämlich der Rahmen einer bloßen Darstellung nicht überschritten wird[3] und sowohl Quellenkritik als auch Quelleninterpretation unterbleiben. Um nur ein Beispiel zu geben: Dass Brunichilde Arianerin war, wird mit Gregor von Tours festgehalten, ohne freilich die Frage aufzuwerfen, ob dieser Umstand nicht das extrem negative Bild, das der Historiograph von der fränkischen Königin westgotischer Herkunft zeichnet, in dessen düsteren Farbtönen beeinflusst haben könnte. Doch es kommt in methodisch-kritischer Hinsicht durchaus noch schlimmer, konkret in den Ausführungen zu Fredegund: Erscheint H.-P. in der Schilderung ohnehin nicht ganz leidenschaftslos, so versteigt sie sich, ihre beschriebene Zurückhaltung in der Interpretation gänzlich außer Acht lassend, zu einem hochspekulativen pathologischen Befund: Fredegunds Verhalten als junge Mutter sei auf eine „postnatale Depression" (205) zurückzuführen. Die anschließend behandelten königlichen Eheprobleme nutzt H.-P. auch gleich noch zu einem bescheidenen, mit veralteter Terminologie und z.T. überholten Vorstellungen geführten Exkurs über frühmittelalterliche Eheformen. Und wieder werden hier auch großangelegte Konzepte für das Konkrete bemüht: So erscheinen Brunichild und Fredegund bei H.-P. nicht nur als „paradigmatische ‚Antiheilige'" (225) klassifiziert, sondern Fredegund verkörpert in dieser Klassifizierung nach H.-P. eben genau den Typus des ‚bad girl' nach dem schwedischen Historiker Dick Harrison.

Nachdem in Teil A das Frühmittelalter allgemein platziert und im Hauptteil B Person und Heiligkeit der Genovefa konkret verortet wurden, nimmt Teil C eine Langzeitperspektive ein und untersucht Wirkung und Rezeption des Genovefakults bis in das 19. Jh. Angesichts einer vorliegenden rezenten Monographie[4], die zwar einen (früh)neuzeitlichen Fokus hat, die ‚Vorgeschichte' aber natürlich nicht außer Acht lässt, darf man sich grundsätzlich die Frage nach dem Sinn einer solchen Analyse stellen. Bezeichnenderweise nimmt deren Ausführung dann auch nur knapp 50 Seiten ein. Selbstverständlich ist sich H.-P. dessen bewusst und versucht, diesen Teil mit einer übergreifenden Einordnung des Genovefakults „in den größeren Kontext der mittelalterlichen Religiosität" (230) zu begründen – erneut ein sehr hoch gegriffener Anspruch, den sie angesichts der Bandbreite und der Tiefe dieses komplexen Themas an sich eigentlich schon gar nicht erfüllen kann. So bleibt, trotz minutiöser Darlegung der „Schlüsselereignisse" (230) in der Entwicklung des Genovefakults – herangezogen werden hierfür hagiographische Zeugnisse, Patrozinien, Reliquien, Baukunst –, die Einordnung in eben diesen Kontext geradezu zwangsläufig sehr oberflächlich. Der Leser wird, dies muss besonders für den Teil C nochmals kritisch betont werden, in einem bisweilen fast schon belehrend anmutenden Ton mit Platitüden (z.B. zur Reliquienverehrung im Mittelalter; zur Marienfrömmigkeit) oder auch mit krassen Engführungen (Luthers Gelübde „subsumiert die mittelalterliche Frömmigkeit" [242]) konfrontiert. Immerhin gelingt es, die schon in seiner Entstehung erkennbare politische Ausrichtung, ja Instrumentalisierung (Bourbonen!) des Genovefakults als das wesentliche Charakteristikum zu bestimmen und diese, immer wieder und in verschiedenen Äußerungsfor-

[1] Siehe bei http://books.google.de/books unter dem Namen der Autorin.

[2] Zugrunde liegen fast ausschließlich die monographisch-kritischen Studien von Martin Heinzelmann / Joseph-Claude Poulin, Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Études critiques (BÉHÉ, 4. sect.: Sciences historiques et philologiques, 329), Paris 1986.

[3] Krasser formulierte unlängst Hartmann in ihrer systematischen Untersuchung zur Stellung und Rolle der Königinnen im Frühmittelalter: „Die kürzlich erschienene theologische Dissertation von Gönna Hartmann-Petersen [...], die auch die Königinnen Chrodechilde, Brunichild und Fredegunde behandelt, ist nur eine dürftige Nacherzählung der hagiographischen Quellen." (Martina Hartmann, Die Königin im frühen Mittelalter, Stuttgart 2009, hier S. 64, Anm. 352).

[4] Siehe Moshe Sluhovsky, Patroness of Paris. Rituals of Devotion in Early Modern France (Cultures, Beliefs, and Traditions 3), Leiden u. a. 1998; (nicht vollständige) Online-Ausgabe: http://books.google.de/books unter dem Namen des Autors zu finden.

men nachgewiesen, wie einen Leitfaden durch die Jahrhunderte der Entwicklung zu führen. Besonders plastisch wird dies etwa im Kontext der Reinstallation des Genovefakults, näherhin in der systematischen und auch augenscheinlichen Inanspruchnahme der heiligen Genovefa durch Karl X. gegen den Zeitgeist um die große weibliche Revolutionsfigur der Marianne.

Damit kommt H.-P. zum Schluss (273), was durchaus in die Irre führt, denn mit Erstaunen stellt man zunächst fest, dass dieser nur eine dreiviertel Seite umfasst, sodann, dass dieser nur dem Teil C gilt. Eine Profilierung, Einordnung und Gewichtung der Ergebnisse der „paradigmatischen Studie", ja deren Zusammenfassung überhaupt, fehlt also völlig.

Der anschließende technische Teil, d.h. Quellen- und Literaturverzeichnis (I–XXVIII) mit Verzeichnis der neun anhängenden Abbildungen, bekräftigt den wenig positiven Gesamteindruck noch weiter. Eine uneinheitliche und nicht selten auch unvollständige Zitierweise – so sind Reihen, scheinbar nach Belieben H.-P.s, teils angegeben, teils eben nicht; ähnlich verhält es sich auch mit Untertiteln – führt in der Regel schon in Qualifikationsarbeiten unterhalb der Diss. zu Abstrichen.

Zusammenfassend und jenseits der aufgezeigten kleineren wie größeren Schwächen bleibt in einem Gesamturteil festzuhalten: Die Arbeit steht, ganz bewusst, inmitten des breiten Überlappungsbereichs von Theologie und Geschichte. Sie kann aber beide Disziplinen nicht nennenswert bereichern, geschweige denn neue Impulse geben. Für den weiteren Forschungsgang zu dem weitverzweigten, längst interdisziplinär verankerten Komplex der Heiligenverehrung, der die Thematik der vorliegenden Arbeit überfängt, bleibt zu wünschen, dass diese Studie nicht modellgebend, eben nicht „paradigmatisch" wirksam werden möge.

Münster Thomas Bauer

**Sonntag**, Jörg: **Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften**. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit. – Berlin: LIT 2008. (XI) 750 S. (Vita Regularis. Abhandlungen, 35), pb. € 69,90 ISBN: 978–3–8258–1033–7

Die vorliegende Diss., die unter der Moderation des Mediävisten Gert Melville an der TU Dresden im Rahmen des Sonderforschungsbereiches „Institutionalität und Geschichtlichkeit" entstanden ist, darf in Inhalt und äußerem Volumen als schwergewichtig angekündigt werden.

Unter dem etwas umständlich klingenden Titel des Werkes geht es dem Vf. darum, das „Kloster als symbolische Ordnung" zu beschreiben. Zu diesem Zweck bezieht er ausgewählte spirituelle Inhalte, geschichtliche Prozesse, Gruppenidentitäten oder Institutionalisierungen in sein Panorama ein, das sich aus vielen Einzelbeobachtungen auf einer immens breiten Quellenbasis speist (v. a. Klosterregeln, Consuetudines, Rechtstexte, Hagiographie). Da er zudem in seiner Untersuchung auf verschiedene Gemeinschaften – v. a. Klöster des ‚cluniazensischen Stammbaums' und zisterziensische Niederlassungen – eingeht und sich die Untersuchung auf das 11.–13. Jh. erstreckt, zeigt sich im Vergleich deutlich, dass das „Kloster als symbolische Ordnung" an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten Verschiedenes bedeuten konnte.

Die Diss. ist in sechs Hauptkap. untergliedert. Im Anschluss an die „Prolegomena" (Kap. 1) mit einem notgedrungen knappen Forschungsüberblick und der Hinführung zur Fragestellung folgt in Kap. 2 „Das Kloster als Imaginaire". Hier geht es u.a. um das metaphorische Verständnis des klösterlichen Lebens im Hochmittelalter, das sich im Rahmen einer weit gefächerten Vorstellungswelt, eines Imaginaire, vollzog. Das Mönchsein galt als Engels-, Märtyrer-, Apostel-, Soldaten-, Kinder- oder Paradiesesleben. Das Kloster fasste man auf als Arche Noah, Friedensreich Jesajas, Werkstatt, Hölle oder Jerusalem. In den folgenden Kap.n geht es dem Vf. darum, dieses Imaginaire in seiner komplexen theoretischen Vernetzungsstruktur mit dem zeichenhaften Handeln vor Ort in Verbindung zu bringen, um im Ergebnis tiefere Einsichten in die „symbolische Ordnung des hochmittelalterlichen Klosterlebens" zutage zu fördern. So untersucht Kap. 3 das „symbolische Handeln nach Innen": Der Vf. bringt hier die zentralen monastischen Handlungen (Mönchsaufnahme, Mahlgemeinschaft, Bestrafungs- und Bußverfahren, Umgang mit den Kranken etc.) mit den klösterlich-mönchischen Metaphern aus Kap. 2 in Verbindung. Kap. 4 „Symbolisches Handeln nach Außen" rekurriert wiederum auf die metaphern-bezogenen Ergebnisse aus Kap. 2, um die Bezüge zwischen diesen Bildreden und dem klösterlichen Gästedienst (mit besonderem Schwerpunkt auf der Fußwaschung) oder den reisenden Mönchen in ihrer Reichweite zu untersuchen. Kap. 5 ist im Sinne einer Synthese betitelt mit „Das Kloster als symbolische Ordnung".

Im Ergebnis legt der Vf. eine Studie vor, die mikro- und makroskopisch sorgfältig gearbeitet ist. Die methodische Grundierung der Arbeit darf als wohlüberlegt gelten, insofern er hier soziologische Theorieansätze (Albert Bergesen, Erving Goffman u.a.) und aktuelle ritualtheoretische Frageperspektiven (Johan Chydenius, Gerhart Burian Ladner u.a.) mit hochmittelalterlichen Weltdeutungsmustern (Otloh von St. Emmeram, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Alanus von Lille etc.) kombiniert. Durch eine zusätzliche Offenheit des Vf.s für sozial- und religionsgeschichtliche Interpretamente darf die Konzeption seiner Diss. als wirklich perspektiveröffnend gelten.

Die Fülle der Einzelbeobachtungen und der Durchblicke sei exemplarisch anhand eines Schlüsselmotives erläutert, das zugleich das Innovationspotential der vorgelegten Studie versinnbildlichen kann. So heißt es bereits in Kap. 1: „Die Wahrung mönchischer *puritas* und des klösterlichen Imaginaire besitzt für unsere Argumentationskette außerordentliche Bedeutung." (15) Tatsächlich durchzieht die Aufmerksamkeit für die kultische Reinheit (in Abgrenzung von der ethischen Reinheit) innerhalb des mittelalterlichen Religionslebens die Ausführungen des Vf.s zum hochmittelalterlichen Klosterleben wie ein roter Faden: Das Selbstverständnis der Mönche, wie es sich in zahlreichen Metaphern ausdrückt, spiegelt das Mühen um die kultische Reinheit ebenso wider wie die gegenüber der Umwelt abgegrenzte Anlage des Klosters; die klösterlichen Speisenordnungen sind ohne das hintergründige Mühen um die *puritas* ebenso wenig verständlich wie das Walten der Tischdiener; das Klosterkleid lässt sich ebenso als Zeichen für die klösterlich angezielte *puritas* begreifen wie insbes. die (Kinder-)Kapuze der Mönche; für das Verständnis der Sterberiten ist das Wissen um die kultische Reinheit von ebensolcher Relevanz wie für den geforderten Umgang mit den Gästen des Klosters. Dieser Reichtum an klösterlichen Beispielen für die Aktualisierung der im hochmittelalterlichen Mönchtum unübersehbaren Prägekraft der kultischen Reinheit wird noch dadurch vermehrt, dass der Vf. die entsprechenden Vorschriften durch die ‚Brechungen' der verschiedenen Klosterniederlassungen mit ihren vielfältigen Vorschriften und Praktiken über mehr als zwei Jh.e hinweg verfolgt. In seinem inhaltlichen Reichtum führt das Ergebnis der quellengesättigten Recherchen keineswegs in die Unüberschaubarkeit, sondern vielmehr zu einem klar und prägnant formulierten Ergebnis: „Die höchste Subkategorie der symbolischen Ordnung stellte die ‚[kultische] Reinheit' dar. Sie umband die genannten Stränge und speiste sich aus der *puritas* der mönchischen Seelen wie aus derjenigen des Klosters als *locus sanctus* überhaupt. Unreinheit erwuchs dabei aus der Verschmelzung zeitüberdauernder Tabus mit dem historischen Prozess systematischen Ordnens, angesichts dessen alles ‚Unpassende' befleckte und (aus der symbolischen Ordnung) getilgt werden musste." (633)

Das Überzeugende der vom Vf. gewählten Vorgehensweise zeigt sich wie nebenbei auch daran, dass er seine forschungsgeschichtlich aktuellen Interpretamente (wie die Leitvorstellung der kultischen Reinheit) direkt an jene Rede- und Denkweisen rückbindet, die im Mittelalter auch sprachlich ihre Spuren hinterlassen haben. So leitet er sein Paradigma der kultischen Reinheit von der im Mittelalter grundlegenden Leitidee der *sanctitas* her: „Zur Wahrung seiner Geltung bedurfte das klösterliche Imaginaire einer ständigen Gegenwart des Heiligen, ausgewiesen in der symbolischen Ordnung. Als das am mittelalterlichen Vokabular der *sanctitas* orientierte Heilige definiert sich hier die vom Himmel inspirierte, vom Gottesgeist durchdrungene Aura, welche nicht nur das gesamte mönchische Sein durchdrang, sondern ‚wesensgleich' auch Personen, Gegenstände und Handlungen mit derartigem Potential versah oder beeinflusste." (635)

Kurzum: Die anzuzeigende Diss. überzeugt in Anlage, Strukturierung, Quellenbasis, Lesbarkeit und Perspektivreichtum. Nicht allein für die Historische Theologie, sondern gleichermaßen für die Liturgiewissenschaft enthält sie über das zusammengefügte Gesamtpanorama hinaus viele nützliche Einzelbeobachtungen, aus denen der Vf. selbst Anregungen für neue Forschungsprojekte ableitet: „Weitere auf symbolisches Denken und Handeln fokussierte vergleichende Studien könnten äußerst gewinnbringend sein." (658) Tatsächlich steht die Erschließung der symbolisch ‚aufgeladenen' Denk- und Lebenswelten mittelalterlicher Frauenklöster noch weithin aus. Auch die vergleichende Berücksichtigung anderer Gemeinschaften aus dem Feld der hochmittelalterlichen *vita religiosa* (z.B. Mendikanten) legt sich unter der angesprochenen Frageperspektive nahe. Der Vf. der vorliegenden Studie hat für die Bearbeitung des angesprochenen Desiderates eine solide Basis geschaffen und eine erstklassige Qualifikationsschrift vorgelegt.

Essen Hubertus Lutterbach

**Hannöver**, Bruno: **Die Säkularisation der Zisterzienserinnenklöster in Westfalen 1800–1810**. – Paderborn: Schöningh 2010. 373 S. (Paderborner Theologische Studien, 50) pb. € 39,90 ISBN: 3–506–76773–8

Der Autor möchte weniger dem „kulturellen, ökonomischen oder wirtschaftlichen Aspekt" der Säkularisation der westfälischen Zisterzienserinnenklöster nachgehen, sondern der „Aufarbeitung des persönlichen Schicksals der Zisterzienserinnen" (11). Aus diesem Grund wird auf Sekundärliteratur kaum Bezug genommen. Im Fokus stehen die Zisterzienserinnenklöster im Bereich des „Landschaftsverbandes Westfalen Lippe" (ebd.), namentlich Marienborn (Coesfeld), Gravenhorst (bei Ibbenbüren), Drolshagen (Nähe Olpe), Himmelpforten (Nähe Soest), Kentrop (Hamm), Welver (Nähe Soest), Rengering (Nähe

Warendorf), Benninghausen (bei Lippstadt), Holthausen (bei Büren) und Wormeln (bei Warburg). Für Hannöver ist die Frage leitend, wie es „Ordensleuten, denen durch staatliche Gewalt ihre klösterliche Lebensentscheidung genommen oder gravierend beeinflusst wurde", erging (ebd.). Der Autor schildert die Aufhebung der genannten Klöster allerdings allein anhand der entsprechenden staatlichen Akten im Staatsarchiv Münster, die um einige kleinere Hinweise aus dem Erzbischöflichen Archiv Paderborn (Dispensanträge, Verwendung von Gebäuden und Inventar nach der Aufhebung) ergänzt werden, weshalb er zu vielen der von ihm gewählten thematischen Akzente nur Vermutungen äußern kann.

Zunächst skizziert H. knapp die Gründung des Zisterzienserordens, die Einbindung der Frauenklöster in den Orden und die Geschichte der Zisterzienserinnenklöster in Westfalen (15–41). Der historische Raum Westfalen wird dabei nicht näher definiert. Über den Bereich des Landschaftsverbandes Westfalen Lippe hinaus wird aber völlig zu Recht auch die Aufhebung des Klosters Bersenbrück dargestellt (122–126), das zum historischen Raum Westfalen zu zählen ist.[1]

Das erste Hauptkap. möchte die Situation der Klöster am Vorabend der Säkularisation beschreiben. Zuerst wendet sich der Vf. den Personallisten zu, aus denen er die Altersstruktur der Konvente und die Herkunft der Schwestern zusammenstellt. Hinsichtlich der „Gründe und Motivationen der Klostereintritte" (sic) werde zwar in den Quellen fast nichts gesagt, bzgl. einer Schwester im Kloster Benninghausen habe der Beamte aber notiert, sie sei „von ihren Eltern für das Kloster bestimmt worden, da diese arm waren. Zudem war sie von den Blattern sehr entstellt, was bedeutet hätte, dass ihre Eltern keinen Mann für sie gefunden hätten. Elisabeth von Rolinck muss jedoch mit ihrer Lage zufrieden gewesen sein, denn im Jahre 1804 stellte sie die Bitte, zur Ablegung der Profess zugelassen zu werden." (71) Diese Vermutung wird mit dem Hinweis unterstützt, dass damals ja auch Ehen häufig arrangiert worden seien. „Hält man sich dies vor Augen, so kann davon ausgegangen werden, dass die Bestimmung zum Eintritt in ein Kloster in den meisten Fällen freiwillig erfolgte." (ebd) Der Rez. wüsste gern, was Frau von Rolinck dazu gesagt hätte. In einem zweiten Schritt gibt H. unter den Aspekten „Disziplin", „Tagesablauf" und „Tätigkeitsfelder" den Inhalt dreier Visitationsprotokolle wieder (Himmelpforten, Benninghausen [beide 1790] und Drolshagen [1793]). Aus den Personallisten werden schließlich noch die Hausgeistlichen (93–103) und verwandtschaftliche Beziehungen in den Klöstern (109–111) nachgetragen, dazwischen nennt der Autor die in den Aufhebungsakten verzeichneten Grundrechte der Klöster Wormeln und Holthausen und schildert einen Konflikt zwischen dem Wormelner Kloster und abhängigen Bauern, die ihre Abgaben nicht leisten wollten (103–109). Aus drei einzelnen Dokumenten (zwei Briefen und einer Messstiftung) versucht H. etwas zu „Beziehungen zur Bevölkerung" (106–108) zu eruieren und kommt zu einem für diese Arbeit typischen Schluss: „Von daher ist aller Voraussicht nach nicht unwahrscheinlich, dass es auch zwischen den Mitgliedern der Konvente und der einheimischen Bevölkerung Kontakte und Beziehungen gab, die sicherlich nach der Strenge der jeweiligen Klausur und des Lebens in den einzelnen Klöstern mehr oder weniger eng gewesen sein können." (108) Die Beziehungen der Schwestern untereinander werden aus zwei Gedichten herausgelesen, die adelige Konventualinnen in Gravenhorst füreinander zum Namens- bzw. Geburtstag geschrieben haben (111–114). Gedankengut der Aufklärung „erspürt" (116) der Autor anhand dreier Notizen aus den Akten (114–117). Das erste Hauptkap. schließt mit äußerst kurzen Bemerkungen zur antiklösterlichen Polemik im 18. Jh., zum Reichsdeputationshauptschluss und zur Aufhebung des Klosters Bersenbrück (heute Landkreis Osnabrück) im Jahre 1787, dessen Vermögen der Bischof für Schulen zu verwenden beabsichtigte.

Das zweite und zentrale Hauptkap. (129–311) schildert, nach territorialen Herrschaften gegliedert, die Aufhebung der zehn Klöster. Dazu werden jeweils zu Beginn einige Notizen zur Geschichte des jeweiligen Klosters aus dem Westfälischen Klosterbuch mit Verweis auf die dort angegebene Literatur zusammengetragen. Dann schildert H. anhand der entsprechenden Briefwechsel und Protokolle aus dem Staatsarchiv Münster die Auflösung der Klöster. Die Quellen ergeben dabei ein gutes Bild über den Zustand der Klöster, der, wie kann es anders sein, sehr unterschiedlich war.

Das dritte Hauptkap. stellt aus den gleichen Quellen kurz die verfügbaren Angaben über den Verbleib der Schwestern zusammen (313–328) und berichtet über die weitere Verwendung bzw. den Abbruch der Gebäude (329–343) und einen Wiederbesiedelungsversuch in Holthausen durch einen anderen Orden (344–347).

Das Fazit des Autors lautet: „Die Aufhebung der Klöster muss immer im Zusammenhang der damaligen Zeit gesehen werden, die ein Weiterführen des klösterlichen Lebens nicht nur beendete, sondern unmöglich machte. Nur sehr wenige Konvente konnten sich in Westfalen überhaupt retten, weil sie nicht nur für eine Aufhebung zu arm, sondern auch zu dieser Zeit wirklich unentbehrlich waren. Die Klöster der Zisterzienserinnen gehörten nach der Meinung der damaligen Zeit nicht dazu!" (352)

[1] Vgl. die von H. nicht konsultierte Studie von Gabriele Maria Hock: Die westfälischen Zisterzienserinnenklöster im 13. Jh. (Münster 1994), auch online verfügbar unter http://miami.uni-muenster.de/servlets/DocumentServlet?id=1721.

Da die aufgehobenen Klöster weder in *einer* Herrschaft lagen, noch in ihren Gesamtverhältnissen vergleichbar waren, lassen sich aus der Darstellung der Klosteraufhebungen kaum Rückschlüsse ziehen. Aber auch zum „persönliche[n] Schicksal" (11) der Ordensfrauen bringt die Studie kein Ergebnis, da die herangezogenen Quellen für diese Fragestellung ungeeignet sind. Dazu hätte der Autor besser *ein* Kloster in den Mittelpunkt gestellt und nach Quellen, v. a. Selbstzeugnissen, gesucht, die für das Schicksal der Klosterfrauen wirklich aussagekräftig sind.

Münster Norbert Köster

**Neuner**, Peter: **Der Streit um den katholischen Modernismus**. – Frankfurt a. M. / Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Inselverlag 2009. 437 S., geb. € 19,80 ISBN: 978–3–458–71021–9

Seit seiner Diss. über Friedrich von Hügel ist der emeritierte Münchener Dogmatiker Peter Neuner in seinen vielfältigen dogmatischen und ökumenischen Publikationen immer wieder auf den sog. „Modernismus" in der katholischen Theologie des 20. Jh.s zurückgekommen. Eine Synthese dieser Forschungen hat er nunmehr im anzuzeigenden Bd. der neugegründeten Reihe des „Verlags der Weltreligionen" vorgelegt. Das Spezifische seiner Sichtweise lässt sich dabei in folgenden Thesen zusammenfassen:

(1) Den Hintergrund der Modernismuskrise bildet die uniformierende und als restaurativ-antimodern interpretierte „Gegenwelt" des Ultramontanismus im 19. Jh., für die „Moderne" ein Gegenbegriff war und die sich denkerisch weitgehend auf eine ahistorische Scholastik versteifte, alternative theologische Ansätze und Aufbrüche aber sukzessive eliminierte. (2) Im späten 19. Jh. traten Reformansätze auf, die schließlich in die als „Modernismus" bezeichnete Bewegung einmündeten. Modernismus kann somit am ehesten als Sammelbegriff für neue Konzepte verwendet werden, die bei aller Differenz doch auf die Wiederversöhnung von Kirche und modernem Denken zielten, so der Amerikanismus, die christlich-demokratischen und gewerkschaftlichen Bestrebungen in Frankreich, Italien und Deutschland, Herman Schells Kampf gegen die geistliche Inferiorität der Katholiken, historisch arbeitende Theologen und Kirchenhistoriker wie Joseph Schnitzer, Franz Xaver Kraus und Albert Ehrhard. Hinzu kam Karl Muths Bestreben nach einer Wiederversöhnung von Kirche und Kultur. Schließlich waren in Frankreich Ansätze zu einer Immanenzapologetik (v. a. Maurice Blondel) und Alfred Loisys Rezeption der historisch-kritischen Methode sowie seine Theorie der Dogmenentwicklung entscheidend, in England neue Versuche, die Theologie auf religiöser Erfahrung aufzubauen (George Tyrrell, Friedrich von Hügel). (3) Der Begriff „Modernismus" ist keine Selbstbezeichnung und insofern nach Tyrrell eine Erfindung Papst Pius' X.; seine Verwendung wurde aber dennoch gesellschaftlich und innerkatholisch vorbereitet und dann an der römischen Kurie geprägt. N. kann hier, in der Darstellung der Entstehung der antimodernistischen lehramtlichen Dokumente (*Lamentabili*, *Pascendi*, Antimodernisteneid) v. a. auf die Studien von Claus Arnold zurückgreifen. (4) Damit war ein Kampfbegriff geboren, der freilich in seiner Anwendung umstritten war; neben Loisy und Tyrrell bekannten sich nur wenige Theologen und katholische Publizisten zum verurteilten System; Bemühungen, den Begriff zu restringieren, standen im Gegensatz zu den weitausgreifenden Intentionen der Verfasser, die radikal reformkatholische Strömungen eliminieren wollten. (5) Nach N. gab es eine einheitliche Bewegung höchstens nach der Enzyklika *Pascendi*, die ein Zusammenrücken bewirkt habe. Dennoch seien vom Lehramt durchaus korrekt zentrale Fragen der Theologie gekennzeichnet, freilich einseitig und rein restriktiv behandelt worden, die für die Theologie noch heute Aktualität haben: Das Verhältnis a) von Erfahrung und Theologie; b) von Immanenz und Transzendenz Gottes; c) von Wahrheit und Geschichte, d) von Apokalyptik und Reich Gottes. (6) Fortgewirkt habe die antimodernistische lehramtliche Grundeinstellung, aber auch ungelöste, eine gegenwartssensible Theologie umtreibende Fragen (164–169). Damit lasse sich nicht leugnen, dass wichtige Impulse des Modernismus im II. Vatikanischen Konzil lehramtliche Norm geworden seien; ohne eine „Hermeneutik des Bruchs" vertreten zu wollen, sei doch, so N., ein bewusster Schlussstrich zum Antimodernismus gezogen worden und habe sich das Konzil zumindest neuen Problemstellungen geöffnet. Dies nicht anerkennen zu wollen, mache die offizielle Kirche weitgehend wehrlos gegenüber den Modernismusvorwürfen der Lefebvre-Bewegung gegen das Konzil: N. konstatiert so, dass die Modernismuskrise bis heute in der Kirche präsent ist, und macht dies besonders an der Aufhebung der Exkommunikation der Piusbruderschaft durch den Papst vom 21. Januar 2009 fest.

Der zweite Teil des Bd.es bringt Auszüge aus Schriften von Theologen, die der modernistischen Bewegung zugerechnet wurden, zudem aus den lehramtlichen Verurteilungen und schließlich aus theologischen Reaktionen darauf.

N.s Darstellung ist eine Synthese der Forschung, kein völliger Neuentwurf. Er macht deutlich, wie die Kirche noch heute mit den damals aufgeworfenen Fragen ringt. Gewichtig ist die implizite, die Darstellung durchziehende Grundthese, dass der Grundkonflikt zwischen der geschichtlich-konkreten religiösen Erfahrung und der systemati-

sierenden Objektivation und Institutionalisierung hinter den Auseinandersetzungen steht, wobei die Kirche in Frontstellung gegen die Moderne Gefahr läuft, ersterer zu wenig Raum zu geben.

Regensburg Klaus Unterburger

**Die Katholiken und das Dritte Reich.** Kontroversen und Debatten, hg. v. Karl-Joseph Hummel / Michael Kißener. – Paderborn: Schöningh 2009. 317 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-506-76844-5

Der vorliegende Bd. versteht sich als Nachfolgepublikation des von Klaus Gotto und Konrad Repgen – letzterem ist der Bd. zum 85. Geburtstag gewidmet – herausgegebenen Taschenbuches „Die Katholiken und das Dritte Reich" (1980), dessen Titel von den Hg. übernommen wurde. Beherrschendes Anliegen ist es, einem breiteren Leserkreis den Forschungsstand zum Thema komprimiert vorzulegen. Bereits der einführende Beitrag von *Michael Kißener* entwickelt dabei die Gesamtperspektive, unter der die Beiträge stehen: Sie machen eine Divergenz zwischen den Ergebnissen der historischen Forschung der letzten Jahrzehnte, für die besonders die Kommission für Zeitgeschichte steht, und der öffentlichen Meinung und Wahrnehmung aus, die der Kirche – motiviert durch eine unhistorische Herangehensweise und eine moralisierend-gegenwartsgeleitete Hermeneutik – Schuld und Versagen in dieser Zeit vorwirft, statt Handlungen und Handlungsalternativen aus der Zeit heraus zu verstehen (14). Der Sammelbd. soll also einerseits eine grundlegende Forschungssynthese sein, andererseits stellt er sich in eine spezifische Linie, Vorwürfe gegen das kirchliche Verhalten als vielfach ahistorisch und unbegründet, Vergangenheit als interessegeleitetes Gegenargument missbrauchend (vgl. 58), zu entlarven. Ein abschließender Beitrag von *Karl-Joseph Hummel* will gerade demonstrieren, wie durch größere oder kleinere Suggestionen mittels Bildern solche kirchenkritischen Vorurteile historisch verfälschend bedient und bestärkt werden (239–256). Bewusst soll neben den anfangs die Forschung dominierenden institutionengeschichtlichen Fragen auch der sozial- und alltagsgeschichtliche Ansatz „von unten" und damit die Frage nach dem katholischen Milieu gleichberechtigt verfolgt werden; zudem zeichnet den Bd. eine stark forschungs- und erinnerungsgeschichtliche Perspektive aus; durch beides soll im Wesentlichen das durch Gotto/Repgen Erreichte vertieft und bereichert werden.

Dabei wird man bereits den Ausgangspunkt von *Kösters'* forschungsgeschichtlichem Überblick, alle katholischen Positionen seien sich nach 1945 einig gewesen, dass die Kirche selbst „ohne Schuld geblieben" sei und nur einzelne Mitglieder versagt hätten, doch als unbewiesen bezeichnen (38) und bezweifeln müssen. Auch dass das Bild von Pius XII. erst durch Hochhuth „über Nacht verdunkelt" worden sei, so *Thomas Brechenmacher* (125), ist so kaum richtig. Hätten in den 1950er Jahren die Widerstandsdiskurse die kirchliche Selbstwahrnehmung der Erlebnisgeneration geprägt, so seien die Impulse, die zur Gründung der „Kommission für Zeitgeschichte" geführt hätten, wesentlich von jüngeren katholischen Zeithistorikern und aus dem Umfeld der CDU ausgegangen; dies sei in einer Situation geschehen, in der sich die öffentliche Meinung gegenüber dem Verhalten der Kirche zu wandeln begann. Die Konzentration auf den Holocaust habe in den 1990er Jahren dazu geführt, dass theologisch wahr erschien, was historisch falsch sei, so Kösters, nämlich eine Mittäterschaft der Kirche (59). Zu Recht hebt *Karl-Joseph-Hummel* hervor, dass es einen innerkirchlichen Diskurs über die richtige Politik und die Schuldfrage bereits seit 1933 gegeben habe (218f). In der Folge scheut er nicht vor einer Kritik der Würzburger Synode zurück, deren Schuldeingeständnisse nicht historisch, sondern höchstens zeitgeistbedingt oder theologisch korrekt sein könnten (228f). Dennoch möchte er die massive Kritik an der Kirche seit den 1960er Jahren v. a. mit der rückläufigen Wertschätzung des Katholizismus in der späten Adenauerzeit in kausalen Zusammenhang bringen (224). Hinter der „Karriere" der „katholischen Schuld" stünden also weniger historische Fakten als das Unbehagen einer „vaterlosen Gesellschaft" gegenüber der einzigen Institution, die noch verbindliche Autorität zu sein beanspruche (234f). So möchte Hummel die gegen den deutschen Episkopat gerichteten Vorwürfe, wie den des „Milieuegoismus" und des antimodernen und antiliberalen Seelsorgsideals (104f), an den historischen Realitäten messen. Natürlich hat er dabei Recht, dass die Maßstäbe, von denen aus eine solche Kritik geübt wird, nicht den damaligen Idealen der Bischöfe entsprechen. Aber diese Feststellung ist doch eine Tautologie. Wichtig ist, dass auch damals alternative Handlungsmodelle, Leitbilder und Normen innerkirchlich bereitlagen und der Ultramontanismus eine von der kirchlichen Leitung frei übernommene Option, keine Naturgegebenheit war. Dies gilt auch dann, wenn man konzedieren muss, dass die Handlungsmotivation der meisten Bischöfe, zu vermeiden, die Katholiken vor eine endgültige Wahl zwischen Staat und Kirche zu stellen und damit Blutvergießen zu riskieren (vgl. 120), verantwortungsethisch klare Plausibilitäten für sich hatte. „Undenkbar", wie es *Annette Mertens* meint (202), wäre ein solcher politischer Widerstand aber auch für eine Volkskirche nicht gewesen. In der Bewertung des Kurses v. a. der römischen Kirchenleitung werden sonst Handlungsoptionen als alternativlos essentialisiert. Ein anderes Beispiel für diese Tendenz bietet *Thomas Brechenmacher*, der die päpstliche Konkordats- und Neutralitätspolitik als ämtertheologische Selbstverständlichkeit statt als eine diskutierte und von anderen (auch römischen) kirchenrechtlichen Schulen anders gesehene Handlungsoption sieht, die sich seit 1918 durchsetzte (181f). Die Literatur zum Verhältnis der Kurie zu Franco und Mussolini sowie zu ihrer Rolle in Kroatien ist dabei einseitig und nicht immer auf dem Stand der Forschung (vgl. v. a. 182–185, 132); ähnliches gilt für die „Rattenlinie" (191–193). An anderer Stelle haben beschriebene Handlungsabläufe (vgl. 130–132) eine nicht zitierte, andere Seite. Ob Hudal tatsächlich eine derartig in jeder Hinsicht marginalisierte Randgestalt war, wird man ebenfalls bezweifeln dürfen (194).

Dominierend für den Sammelbd. ist die Repgen'sche These der „Resistenz" und das damit verbundene Widerstandsmodell (vgl. 173–176). Die katholische Zeitgeschichtsforschung habe im Gefolge Martin Broszats, so Kösters, den Widerstandsbegriff differenziert und um die Kategorie „Resistenz" erweitert und habe so der auf das Verhalten der Institution und der Kirchenoberen fokussierten Diskussion eine neue Perspektive gegeben. Zugleich habe sie sich freilich seit den 1990er Jahren mit einer „beispiellosen Popularisierung und Skandalisierung" der Auseinandersetzung um die Kirche konfrontiert gesehen, durch die „die Opfer von einst" „zu Tätern gestempelt" wurden (53). Das katholische Milieu sei insofern resistent gewesen, als es katholisch-antimodern und das Regime totalitär gewesen sei, auch wenn es in gesellschaftlicher Hinsicht zu antagonistischer Kooperation gezwungen war (165). Die Frage wäre hier aber doch, wie geschlossen und monolithisch das Milieu tatsächlich war und ob eine derartige Aufspaltung zwischen primären resistenten und abgeleitet-sekundären affinen Merkmalen mit dem Milieubegriff wirklich vereinbar ist.

Ausgehend von der Audienz Faulhabers bei Hitler auf dem Obersalzberg 1936 kommt *Wolfgang Altgeld* zu der Aussage, dass, selbst wenn es irgendeine ideologische Gemeinsamkeit zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche gegeben hätte, diese sich „im tatsächlichen Verhalten der beiden Akteuere" nicht widergespiegelt habe (68). Man habe sich gerade gegenseitig als Bolschewiken bezeichnet, neuheidnisch-religiöse Momente im Nationalsozialismus seien kein irrelevantes Randphänomen gewesen und die rassistisch-religiösen Implikationen der NS-Ideologie hätten letztendlich zu einem Ausrottungskampf gegen das katholische Christentum geführt. Freilich hat die Affinitätsthese das Vorhandensein antagonistisch-konkurrierender Elemente nie bestritten. Die Kehrseite der Resistenz ist doch beinahe notwendigerweise immer Kollaboration und Systemstabilisierung, Affinitäten und Resistenz konnten jedenfalls gemeinsam existieren.

Auf der institutionellen Ebene ähnlich ist die Sichtweise von *Matthias Stickler*: In Wiederholung von Ausführungen Repgens meint er, die Kurie habe mit dem Konkordat von Beginn an eine Verteidigungslinie zur Vermeidung eines Kulturkampfes, zur Sicherung der kirchlichen Sphäre und als Rechtsgrundlage für spätere Konflikte im Auge gehabt. Das Reichskonkordat sei die vertragsrechtliche Form der Nichtanpassung der Kirche gewesen. Hier werden die positiven Hoffnungen und das Beispiel anderer faschistischer Staaten deutlich unterschätzt und spätere Erfahrungen nach vorne projiziert. Man fragt sich auch, wieso Pius XI. als Verfasser von *Quadragesimo anno* Dollfuß in Österreich derart unterstützt haben sollte, wenn dieser sich fälschlich auf diese Sozialenzyklika berufen hätte.

Dass viele der dezidiert katholischen Autoren „societas perfecta" nicht als spezifischen Begriff des Staatskirchenrechts verstehen, sondern als moralischen Anspruch oder als Bewertung einer Regierungsform interpretieren (vgl. 38, 89, 230), beweist, dass fehlende theologiegeschichtliche Kenntnisse für den historischen Anspruch kontraproduktiv sind. Anders als behauptet (58) hat auch kein Kirchenhistoriker in den 1960er Jahren einen „heilsgeschichtlichen" Ansatz vertreten. Trotz des apologetischen Grundtons werden zudem aber auch, z. B. von Kißener, früher von Ludwig Volk und Walter Adolph gewählte Perspektiven weitergeschrieben, die jeweils eine Gruppe im Episkopat auf Kosten Kardinal Bertrams profilieren möchten. So ist es doch kaum belegbar, dass Bertrams Skepsis gegenüber öffentlichen Protesten ausgerechnet in der Verkennung des totalitären Charakters des NS-Regimes seine Grundlage gehabt habe (94). So sehr sich Hummel über tendenziöse Geschichtsschreibung beklagt, scheut er sich doch nicht, dem Münchener Kirchenhistoriker Manfred Weitlauff (115f) einfach die Behauptung anzudichten, er habe Faulhabers Verurteilung des Attentats vom 20. Juli „entdeckt". Dabei bezieht sich Hummel auf einen Artikel in der Wochenzeitung „Christ in der Gegenwart", der gar nicht von Weitlauff, sondern von der Redaktion stammt (so fälschlich auch im Literaturverzeichnis aufgeführt). Im Gegensatz zu ihm selbst hat aber Weitlauff seinen in der „Münchener Theologischen Zeitschrift" veröffentlichten Beitrag über Faulhaber sauber belegt.

Die angezeigten Kritikpunkte sollen die Stärken des Bd.es, v. a. dessen Einbeziehung sozial- und erinnerungsgeschichtlicher Fragestellungen und die oft anregende Diskussion von Forschungsmeinungen, anhand derer Themen einführend erschlossen werden, nicht in Abrede stellen. Dennoch handelt es sich eher um eine Parteischrift als um eine Forschungssynthese, was nicht nur die Auswahl der Mitarbeiter und die zitierte Literatur angeht, sondern v. a. die in den 1960er Jahren v. a. von Ludwig Volk und Konrad Repgen etablierten Interpretationskategorien, an denen man unbeirrt auch da festhält, wo neue Quellen, Kontexte und Theorieansätze sie in Frage stellen.

Regensburg Klaus Unterburger

# Theologiegeschichte

**Heither**, Theresia / **Reemts**, Christiana: **Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Adam.** – Münster: Aschendorff 2007. 334 S., geb. € 36,00 ISBN: 978–3–402–04387–5

„Adam" bildet in dieser Reihe den Nachfolgebd. zu „Abraham" (2005) und wurde mittlerweile mit „Samuel" (2009) und „Mose" (2010) fortgesetzt. Das Buch hat sich zur Aufgabe gemacht, „die Aussagen der Kirchenväter zur Gestalt des Adam zu sammeln" (11). Das ist untertrieben, denn der Bd. bietet keine bloße Anthologie von Väterstellen, sondern auch Systematisierungen und Interpretationen derselben. Besonders verdienstvoll ist es, dass nicht nur die Genesis- und Pauluskommentare der Väter konsultiert, sondern auch weniger naheliegende Traktate (z.B. Tertullians „De patientia") herangezogen werden. „Möglichst viele griechische und lateinische Kirchenväter" (12) sollen zu Wort kommen. Dass damit syrische Kirchenväter und randständige Positionen ausgeschlossen werden, müsste genauer begründet werden, will man sich nicht dem Verdacht aussetzen, hier werde eine westliche bzw. eine lehramtliche Vorselektion einfach übernommen. So bleibt unklar, warum zwar Philo und pseudepigraphische Ignatiusbriefe referiert werden, nicht aber die einflussreichen apokryphen Legenden wie „Leben Adams und Evas". Sicher zählen diese Texte nicht zu den Kirchenvätern, sie gehören aber in das geistige Umfeld dieser Zeit. Die Rezeptionsgeschichte der Vätermeinungen – z.B. ihre Systematisierungen bei Lombardus oder Thomas bis hin zu Scheeben – wird nicht behandelt.

Das Buch gliedert sich in vier Kap.: Anthropologie, Adam im AT, die Sünde Adams, Adam im NT sowie einen theologischen Epilog zur Erlösung Adams.

Kap. 1 „Adam – Der Mensch am Anfang" behandelt die allgemeinen Fragen der biblischen Anthropologie: die Deutung des Namens, die Einheit des Menschengeschlechts, die Ebenbildlichkeit des Menschen und die spannende Auseinandersetzung der Väter, inwiefern Gen 1–3 bildhaft erzählt oder von historischen Begebenheiten berichtet.

Kap. 2 „Adam im Buch Genesis" schildert die Auslegungen der Väter zu Gen 2–4, wobei die Kommentare bzw. Homilien von Origenes, Didymus, Chrysostomus, Theodoret und Cyrill von Alexandrien, Augustinus und Prokop besonders berücksichtigt werden. Hier werden die Detaildiskussionen entfaltet, die sich aus den Bibelversen ergeben (die zwei Bäume, Gottes Verbot, die ausbleibende Todesstrafe, die Feigenblätter etc.). Die einzelnen Abschnitte enden mit einem Absatz „Zum Weiterdenken", worin auf aktuelle Fragen (z.B. Ökologie, Freiheit und Determination) Bezug genommen wird. Auf wenigen Seiten wird die Frage verhandelt, ob man Adam angesichts moderner Naturwissenschaft noch als historische Einzelpersönlichkeit denken dürfe, ob es also einen in der empirischen Stammesgeschichte der Menschheit identifizierbaren „Adam" gegeben hat. Dies sei „heute eher schwierig nachzuvollziehen" (104), Adam sei eher als Typos für die Menschheit insgesamt zu verstehen.

Kap. 3 „Die Sünde Adams" verfolgt die Diskussion um die erste Sünde und identifiziert drei Motive dafür: Ungehorsam, Gier und Stolz. Damit ist ein Großteil der Vätermeinungen erfasst, es fehlen aber die ebenso heftig diskutierten Vorschläge Nachlässigkeit (Origenes) und Lust (Augustinus). In der Zusammenfassung hätte sich ein Ausblick auf rabbinische Auslegungen angeboten, welche die Übertragung der Adamssünde auf das Menschengeschlecht negieren.

Kap. 4 „Adam im Neuen Testament" behandelt die Kommentare zu den vier Stellen im NT, an denen Adam genannt wird. Die Väter haben Christus und Adam auf zwei unterschiedliche Weisen in Beziehung zueinander gebracht: einerseits als Entsprechung, andererseits als Gegensatz. Die Ähnlichkeiten, die die Väter fanden, werden zusammentragen (Ursprung, Ebenbildlichkeit, Herrschaft, Stammvater ...). Den sehr langen Zitaten in diesem Kap. steht leider wenig Systematisierung gegenüber.

Der Epilog „Die Rettung Adams" referiert Zitate zur Höllenfahrt Christi, welche auf das theologische Problem reagieren, wie der vertriebene, aber nicht verfluchte Adam zum Heil gelangen kann.

Die philologische Abgrenzung einer literarischen Figur „Adam" (z.B. von seiner Erzählumgebung Eva, Abel, Kain, Set) sowie ihre Verfassung als Individual-, Abstrakt- oder Korporativgestalt (Adam, Mann, Mensch) werden im Text sporadisch behandelt, sollten aber besser in einem Einleitungskap. geleistet werden. Dort könnte man auch den Sitz im Leben der konsultierten Adamtexte (Liturgie, Lehrhäuser, Katechumenat) bestimmen. Die fehlende Begriffsarbeit rächt sich bei der Begründung, warum „Eva" kein eigener Bd. gewidmet wird: „[...] so dass alles, was zu Adam gesagt werden kann, sie ebenfalls betrifft, während von ihr selbst kaum etwas Eigenes in der Bibel berichtet wird" (12). Diese Feststellung lässt sich angesichts der breiten und durchaus eigenständigen Rezeption der Geschichte von der Schlange und der Frau nicht halten.

Das Buch sortiert die Vätermeinungen nach ihren Antworten auf systematische Fragen, z.B. „Ist die Leiblichkeit Adams die Folge der Ursünde?" (62). Indem auf diese Weise zeitlich und geographisch entfernte Väter nebeneinander zu stehen kommen, werden dogmatische Verwandtschaften sichtbar. Augustinus darf meist das Abschlussplädoyer halten, ihm wird – wohl entsprechend seiner Wirkung – der meiste Platz eingeräumt. Die Apologeten des 2. Jh.s bleiben demgegenüber klar unterrepräsentiert. Der an der dogmatischen Endgestalt des Christentums orientierte Zugriff projiziert bisweilen spätere Kategorien zurück, die bei den frühen Vätern noch in Diskussion standen, wenn z.B. Origenes' Deutungen des „Lasst uns machen" (31) unter „Dreifaltigkeit" diskutiert werden.

In den bisweilen listenartig abgehandelten Detailfragen der Väter (ob der erste Mensch als jugendliches, als herrschendes, als geistbegabtes, als erkenntnisfähiges, als sexuell aktives, als sterbliches Wesen erschaffen wurde) finden sich immer wieder äußerst spannende Diskussionen, die dem heutigen Leser fremd vorkommen mögen, die aber weittragende Konsequenzen auslösten.

Ein Verdienst dieses Buches ist es, die zu jedem Detail ausgreifenden Spekulationen in ihrer Buntheit nebeneinander stehen zu lassen.

Auf die Frage, warum Gott die Frau erst nach dem Mann „gebaut" habe, antwortet Basilius von Seleucia, dass Gott dem Adam erstens vorführen will, wie er erschafft, und ihm zweitens beibringen will, dass die Frau dieselbe Natur wie der Mann hat (146). Auf die Frage, warum sie aus der Seite genommen wurde, antwortet Cosmas Indicopleustes: Wäre sie aus der Vorderseite genommen, stünde sie über dem Mann, wäre sie von der Rückseite genommen, unter ihm. Augustinus wiederum erklärt die Erschaffung Evas als Vorausbild für das Hervorgehen der Sakramente (Blut und Wasser) aus der Seitenwunde des entschlafenen Christus.

Wie stark das Buch von systematischen und weniger von historischen Hinsichten geprägt ist, zeigt der Abschnitt zur Sünde Adams, wo in scholastischer Logik nach „Anstoß", „Wesen" und „Folgen" gegliedert wird. Daneben werden auch die Folgen für Gott, die Engel und die Gottes-, Nächsten- und Selbstbeziehung des Menschen erörtert. Hier kommt die dogmatische Kompetenz der Autorinnen zum Tragen, wenn komplizierte und feine Unterscheidungen, wie z.B. ob die paradiesische Ausstattung verloren, verdorben oder nur verdunkelt wurde, flüssig und kompetent dargestellt werden. An geeigneten Stellen werden die dogmatischen Zäsuren durch Konzilien zur Sprache gebracht, wenn z.B. nach Nicäa der Begriff der Gottesebenbildlichkeit Christi als Abbild Gottes einerseits und das „nach dem Bild Gottes"-Sein des Menschen (52) andererseits unterschieden werden.

Die klare Bevorzugung der systematischen Ordnung hat aber ihre Kosten: Durch dieses Verfahren bleibt unsichtbar, wie sich ein Argument in Begründung und Metaphorik im Laufe der Auseinandersetzung verändert. Bisweilen hätte man ähnliche Positionen in Theologiefamilien zusammenfassen und sie gegen anders lautende Interpretationen profilieren können. In dieser Form vermittelt das Buch den Eindruck, als sei die Stimmenvielfalt der Väter von Lyon bis Edessa, vom zweiten bis zum fünften Jh. letztlich doch ein Konsens, auch wenn an einigen Stellen Abweichungen kenntlich gemacht werden („In einem gewissen Gegensatz zu Gregor von Nyssa [...] geht Johannes Chrysostomus davon aus [...]" 41). An einigen Stellen wird zwar auf die Herkunft eines Arguments von nicht-christlichen Schriftstellern – meist von Philo – verwiesen, insgesamt aber werden die Texte der Kirchenväter als christlich geschlossene Diskussion dargestellt. Weder der Einfluss des Platonismus oder der Stoa noch die Konkurrenz mit der römischen Reichsreligion oder den orientalischen Kulten, noch die Nähe zur Adam-Spekulation der Gnosis finden Berücksichtigung. Dass der christliche Kosmos aber in ständiger Anregung und Abstoßung mit seiner Umwelt entstand, wird so nicht deutlich. Der Leser erfährt schnell, was die Väter sagen, nicht aber, warum sie es sagen. Die künftigen Bd.e würden gewinnen, wenn man die interne Vielfalt und Herkunft der Meinungen klarer herausarbeitete.

Sehr wohltuend ist der unprätentiöse Stil, welcher stets auf Verständlichkeit bedacht ist. Auf eigene Urteile oder Einordnungen wird weitgehend verzichtet, mit Ausnahme einiger Kritiken an der Frauenfeindlichkeit oder der Inkonsistenz bestimmter Väter (277). Diese Zurückhaltung ist einerseits eine Bereicherung des Textes, weil die Väter im Originalton zu Wort kommen, andererseits hätte diese Materialfülle auch Anlass geboten, Niveauunterschiede deutlicher anzuzeigen. Nur an ganz wenigen Stellen („Eine fundamentalistisch-naive Deutung bietet Justin an", 127) erlauben sich die Autorinnen Kritik an den Vätern.

Wer dieses Buch liest, erhält schnell einen detaillierten Durchblick durch die christliche Väterliteratur zu „Adam", an festen systematischen Begriffsrastern orientiert und durchweg mit Originaltexten belegt. Dass das Unterfangen von Heither/Reemts ein aktuelles Forschungsdesiderat darstellt, zeigt sich an den vielen Parallelunternehmen, z.B. der Reihe „Biblische Gestalten" (hg. v. Christfried Böttrich / Rüdiger Lux, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001ff), wo aller-

dings der Adam-Bd. noch aussteht; oder der auf 30 Bd.e angelegten „Encyclopedia of the Bible and its Reception" (ed. Hans-Josef Klauck et al., Berlin: de Gruyter 2009ff). Die apokryphe, rabbinische, syrische und gnostische Rezeption der Gestalten im Pentateuch wird auf hervorragende Weise dokumentiert in: James L. Kugel: „The Bible As It Was", Cambridge: Harvard Univ. Press 1997. Am nächsten kommt dem besprochenen Bd. der umfassende Väterkommentar „Ancient Christian Commentary on Scripture" (derzeit 36 Bd.e), darin Bd. 1: Genesis 1–11, (ed. Andrew Louth, Downers Grove [Illinois]: Inter Varsity Press 2001). Dort werden viele der Textstellen zusammengetragen, die auch Heither/Reemts verwenden. Den Folgebd.en – es fehlt eine Anzeige, wie viele Bd.e noch geplant sind – ist zu wünschen, dass der intellektuelle Austausch mit diesen Initiativen in den Text und das Literaturverzeichnis einfließt.

Potsdam Johann Ev. Hafner

**Trinitarian Theology in the Medieval West**, hg. v. Pekka Kärkkäinen. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2007. 298 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 61), brosch. (o. P.) ISBN: 978–951–9047–98–0

Dieser Sammelbd. von Aufsätzen hervorragender Kenner der mittelalterlichen Theologie behandelt ein Grundproblem scholastischer Trinitätstheologie: Wie können die Regeln der Logik auf die dogmatische theologische Terminologie appliziert werden, ohne dass die Schlüsse gegen die Rechtgläubigkeit verstoßen? Somit beleuchten die Aufsätze sehr deutlich die scholastische Arbeitsweise, indem man, der Tradition verpflichtet, sich mit großer Energie auf den Weg des Erforschens der Denkmöglichkeiten begibt.

Dass die Lösungen mittelalterlicher Theologen zu den logisch-trinitätstheologischen Fragen nicht nur von historischem Interesse bleiben, wird v. a. von *Simo Knuutila* in dem kurzen Aufsatz „Trinitarian Fallacies, Identity and Predication", u.a. mit Hinweis auf Leibniz, gezeigt. Auch *Bruce Marshall* hebt das große Interesse mittelalterlicher Trinitätstheologen für Semantik und Logik hervor. Sein Aufsatz behandelt die viel diskutierte Frage „Utrum essentia generet", die schon in den Sentenzen des Lombarden erörtert wurde, aber kaum vor oder nach der Scholastik besonders lebhaft diskutiert worden ist. Andere Aufsätze behandeln die Frage von Freiheit und Notwendigkeit im Hervorgang des Hl. Geistes (*Russel L. Friedman*), die Diskussion zwischen Hervaeus Natalis und Peter Auriol im 14. Jh. über die Funktion der Logik in der Trinitätstheologie (*Lauge O. Nielsen*), dasselbe Problem bei Peter von Pulkau (*Alfonso Maieru*) und die Deutung der psychologischen Analogie im Spätmittelalter (*Pekka Kärkkäinen*). In einem Aufsatz über Jan van Ruusbroec plädiert *Niko den Bok* dafür, Ruusbroec nicht vom Ausgangspunkt einer Scheidung zwischen Spiritualität und dogmatischer Theologie zu deuten, sondern seine Trinitätstheologie als eigenständigen Beitrag zur westlichen Trinitätstheologie zu betrachten. Den Bok kritisiert somit die Deutung der Mystiker als „untheologisch" und sieht ein viel engeres Verhältnis zwischen Dogmatik und Mystik bei Ruusbroec. Ferner rückt er diesen von Dionysios weg: „[…] nowhere does Ruusbroec say what Denys claims, namely, that Gods being is beyond being. […] does not mean, however, that the divine essence is beyond being, but only that it is supremely simple." (213–14) Ruusbroec-Forscher mögen über den Versuch, den flämischen Mystiker mehr dogmatisch-westlich zu deuten, urteilen. Der Aufsatz den Boks bleibt jedenfalls der polemischste in der Sammlung.

Das Buch wird von *Risto Saarinen* mit einem Beitrag über Luther geschlossen. Mit Blick auf Luthers Deutung von Joh 1,18 beleuchtet der Vf. das Gewicht der dogmatischen Trinitätstradition in Luthers Theologie. Gleichzeitig geht daraus deutlich hervor, wie weit Luther sich von der logisch-semantischen Auseinandersetzung mit der Tradition entfernt hat, die sonst in diesem Buch erörtert wird: „Luther's general view of the Trinity remains between two extremes. On the one hand, it cannot be concluded that the concentration on the doctrine of justification would lead to the neglect of trinitarian theology as futile speculation. On the other hand, however, it is also true that Luther develops explicit trinitarian theology only insofar as it contributes to his reformatory programme and the acute controversies related to it." (294)

Eingeleitet wird das Buch mit dem Aufsatz: „Logic, Tradition, and Ecumenics. Developments of Latin Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160" von *Peter Gemeinhardt*. Dieser Aufsatz ist länger als die übrigen, aber weniger spezialisiert. Gemeinhardt zeichnet hier die Entwicklung von Anselm bis Petrus Lombardus nach und beleuchtet somit das Aufkommen der Art und Weise, wie man während der Hochscholastik mit Logik, Semantik und der dogmatischen Tradition umging. Die entscheidende Rolle der Kontroversen um Roscellin, Abaelard und Gilbert von Poitiers wird hervorgehoben. Man spürt deutlich die Veränderung in der Denkweise, die sich zwischen Anselm und dem Sentenzenmeister anbahnt. Auch die Rolle der filioque-Kontroverse wird in Gemeinhardts Aufsatz behandelt. Wie in allen anderen Beiträge des Buches werden die Quellen ausführlich zitiert, sowohl lateinisch als auch in englischer Übersetzung. Allen Aufsätzen sind ausführliche Bibliographien beigegeben.

Es lohnt sich, „Trinitarian Theology in the Medieval West" zu lesen, auch wenn man nicht Fachmann auf dem Gebiet der scholastischen Trinitätstheologie ist. Die Aufsätze beleuchten sehr deutlich das hohe Niveau scholastischer Trinitätstheologie in Fragen der Logik und Semantik, bei bleibender Treue zur kirchlichen Tradition. Gleichzeitig sind wohl manche Fragen und Probleme dem heutigen systematischen Theologen oder Ökumeniker eher fremd. Das mindert nicht den Wert dieser Darstellung der qualifizierten Denkanstrengungen mittelalterlicher Theologen.

Lund Gösta Hallonsten

**Chenu**, M.-Dominique: **Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert**. Aus dem Französischen von Michael Lauble. – Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2008. 175 S. (Collection Chenu, 4), kt € 14,90 ISBN: 978–3–7867–2739–2

Die Theologie als „Wissenschaft" ist heute wieder ein Thema. Die aggressiven „neuen Atheismen" („Gotteswahn"), die mehrmaligen und nur mit großer Mühe abgewehrten Versuche, die theologischen Fakultäten aus der Universität zu vertreiben bzw. ihre Disziplinen anderen Fächern zuzuordnen (wie in Hamburg), die Turbulenzen an der Kath. Univ. Eichstätt, die den Verdacht der „Kaderschmiede" ohne Freiheit des wissenschaftlichen Fragens aufkommen ließen, unverhohlene Drohungen von Bischöfen gegen ihnen missliebige Theologinnen und Theologen an „ihren" Universitäten, inzwischen sogar theologische Reserven gegenüber einer Theologie als „Wissenschaft", begründet mit dem an sich richtigen Hinweis auf den heute gängigen verengten, auf die empirischen Methoden reduzierten Wissenschaftsbegriff, und nicht zuletzt immer wieder unverständliche Verweigerungen des *Nihil obstat* für junge Theologinnen und Theologen, oft nur mit größter Mühe der zuständigen Bischöfe zu überwinden – dies und noch viel mehr unterminiert zur Zeit auch unter noch intakter Fassade das Ansehen der Theologie und insbes. ihren wissenschaftlichen Anspruch. Da wird ein Buch zur Herausforderung – ggf. zur Mahnung –, das zunächst historisch detailgenau die gar nicht selbstverständliche Entwicklung der Theologie als „Wissenschaft" im 13. Jh. nachzeichnet. Ganz unbeabsichtigt – oder doch nicht? – berührt sich die Darstellung dieser Geschichte mit unseren heutigen Problemen.

Das Buch ist eine Neuauflage nach insgesamt mehr als 80 Jahren. Den Anfang machte ein Aufsatz unter dem fortan gleich bleibenden Titel „La théologie comme science au XIIIe siècle", in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 2 (1927), 37–71. Daraus wurde mit Erweiterungen (sowie Präzisierungen und Nuancierungen, 38) in der zweiten Aufl. 1942 ein Buch, noch einmal erweitert in der 3. Aufl. 1957, wovon 1969 ein Nachdruck erschien. Diese Aufl. liegt der Übersetzung von Michael Lauble zugrunde.

Was ist das Neue, ja atemberaubend Aktuelle an der Geschichte der Theologie als „Wissenschaft" im 13. Jh.? Die Vorzeit und weithin noch die Theologie an den werdenden Universitäten des 12. Jh.s, insbes. in Paris, verstanden sich als Auslegung eines Buches, eines Textes – der Bibel. Die Instrumente der Auslegung waren Grammatik, Dialektik und Rhetorik – also die Methoden der Auslegung, wie sie grundsätzlich auch bei anderen Texten angewandt werden. Schon dies ging nicht ohne Widerstände ab.

Denn die Bibel galt ja Wort für Wort als *Wort Gottes*. Was gab es da noch zu prüfen, zu untersuchen, auszulegen? Sollte man das Wort Gottes nicht einfach sagen lassen, was es *in seinen* Worten sagt? Doch noch vergleichsweise leicht konnten diese Widerstände überwunden werden. Es konnte sich sogar die Methode durchsetzen, aus der Schrift *sententiae* zu gewinnen, die den Sachgehalt der biblischen Erzählung zusammenfassend formulierten – und aus der Zusammenstellung der Sentenzen wurden Sentenzen-Bücher, deren bedeutendstes bald die „Vier Bücher der Sentenzen" des Pariser Magisters und späteren Bischofs Petrus Lombardus wurden (43–67).

Erbitterter wurde der Widerstand, als im frühen 13. Jh. die Methode Verbreitung fand, in die Darlegung und Auslegung der Bibeltexte bei auftauchender Gelegenheit *Quaestiones* einzufügen, die bald eine Eigendynamik entfalteten und zu einer selbstständigen Lehrveranstaltungsform wurden – die Wurzel der späteren Formen einer *Summa Theologiae*. Inzwischen wurden von Aristoteles über die „Logik" hinaus seine „Physik", „Metaphysik" und „Ethik" bekannt – und faszinierten die Geister durch seine außerhalb von Glaube und Bibel entwickelten Anschauungen von Natur und Mensch. Aber v. a. vermittelte Aristoteles einen Begriff von Wissenschaft als *Erkenntnis aus Gründen* – und überhaupt von Erkenntnis als Eigenwert –, während bislang der Theologie die Aufgabe des Motivierens und Betens zugewiesen war. Theologie war eine Sache des Subjektes. Jetzt aber war die Frage gestellt: Kann Theologie „Wissenschaft" sein – und nicht nur Weisheit? Die Frage war jetzt: Was ist *Objekt* der Theologie (68–95)?

Als Chenu 1927 die Erstfassung seiner Untersuchung schrieb, geschah es unter den Bedingungen der herrschenden Neuscholastik. Es war durchaus provozierend, die als Wissenschaft verstandene Theologie als Ergebnis einer historischen und kulturell kontingenten Entwicklung hinzustellen. C. löste eine lebhafte internationale Diskus-

sion unter den Mediävisten aus. Die Fortführung seiner Ansätze in seiner Schrift „Une école de théologie" (deutsch als Bd. 2 der Collection Chenu, 2003) hat ihn 1937 seine Lehrbefugnis am Studienhaus der Dominikaner in Le Saulchoir gekostet. 1942 erschien die 2. Aufl. von „Theologie als Wissenschaft" im Kontext der beginnenden und 1950 vom römischen Bannstrahl getroffenen Nouvelle théologie, 1957 die 3. Aufl. in dem voll entbrannten Konflikt um das soziale Engagement der französischen Kirche (Arbeiterpriester). Aktuelle Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft direkt als *positive* Herausforderung anzunehmen war innerkirchlich unmöglich – erst das bald angekündigte und durchgeführte Zweite Vatikanische Konzil brachte hier die heute wieder so umstrittene Wende. Damals, 1957, war es unter Insidern offenes Geheimnis, dass man *historische* Entwicklungen darstellte, aber die Gegenwart meinte. Die immer neuen Auflagen von „La théologie comme science" waren durchaus als Herausforderung gemeint, sich dem zu stellen, was man bald die „Zeichen der Zeit" nennen würde. C.s Monographie über ein Theologieverständnis, das sich *von außerhalb* des Glaubens Fragen stellen lässt, um sie aus dem Glauben argumentativ zu beantworten, ist heute so aktuell wie damals.

In Bezug auf das Mittelalter und insbes. auf Thomas von Aquin enthält das Buch bleibende Einsichten, die nicht mehr in Frage gestellt werden können.

So etwa die Klärung der Frage nach den „gestuften Prinzipien", die zur weiteren Klärung der Frage führen, was bei Thomas die Theologie als *scientia subalternata meint,* wobei C. die Lehrentwicklung bei Thomas bis hin zur *Summa Theologiae* nachzeichnet (116–141). Oder C.s Kritik an der missverstandenen „Konklusionstheologie": Aufgabe der Theologie ist es nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, aus den Glaubenswahrheiten Schlussfolgerungen abzuleiten, sondern diese Glaubenswahrheiten in sich selbst nach dem Modell von Prinzip und Schlussfolgerungen einander zuzuordnen – und damit gleichsam einen Blick in Gottes eigene „wissenschaftliche Theologie" zu tun (141–150). Daher immer wieder die Analogie „Physik/Mathematik" zu Theologie-Glaube/Wissen Gottes. Der Physiker (im damaligen Verständnis) übernimmt seine Prinzipien von der Mathematik, beweist diese aber nicht mehr selbst. Die Theologie übernimmt ihre Prinzipien aus dem Wissen Gottes, das ihr im Glauben zugänglich wird. Aber: Der Theologe „weiß", glaubt nicht etwa etwas anderes als die *principia,* etwas von ihnen Unterschiedenes, sondern diese selbst.

Abschließend stellt sich C. noch einmal dem Thema „Wissenschaft" oder „Weisheit" (151–160). Thomas gegen Augustinus? Aristotelischer Wissenschaftsbegriff gegen augustinischen Intellektualismus? Für Augustinus und die augustinische Tradition beziehen sich Wissenschaft und Weisheit auf zwei ontologisch verschiedene Objekte: die Wissenschaft auf die irdischen Zusammenhänge der Wirklichkeit einschließlich der Grundsätze und Normen des Handelns, die Weisheit auf die ewigen Wahrheiten, die in Kontemplation und Liebe ergriffen werden müssen, wenn sie zum ewigen Heil führen sollen. Kein Wunder, dass es zu aggressiven Konflikten kommen muss, wenn eine „Wissenschaft" den Anspruch erhebt, durch Ausgang von den irdischen Zusammenhängen mittels Abstraktion zu den überirdischen, „metaphysischen" Wahrheiten zu gelangen und so zur Weisheit zu werden. Nach augustinischer Tradition kann die (aristotelische) Wissenschaft im Unterschied zur platonischen Weisheit nur eine propädeutische Hilfe schaffen. Diesen Dualismus überwindet Thomas, indem er unter dem Formalobjekt der Offenbarung die überirdischen wie die irdischen „Objekte" dem verstehenden Intellekt zuweist. Weisheit ist wissenschaftliche Erkenntnis aus den *höchsten* Gründen, aber nach wie vor Erkenntnis aus Gründen. Theologie ist – Luther würde es als Blasphemie betrachten! – „eine gewisse Einprägung des göttlichen Wissens" im menschlichen Geist (*Summa Theologiae* I 1,3 ad 2).

Den Abschluss bildet eine Besinnung auf den konfliktreichen, nicht zuletzt durch Thomas erreichten Zusammenklang von Renaissance – also der Entdeckung des herausfordernden Erbes der antiken Philosophie – und einer „evangelischen Bewegung" („évangelisme"), dokumentiert in einer verstärkten Hinwendung zur Bibel nach allen damals verfügbaren Methoden (161–170).

Dieses Kap. – oder ist es eine akustische Täuschung? – erscheint in Gestalt mediävistisch-historischer Analyse am deutlichsten als das aktuelle Plädoyer, die Anfrage und Herausforderung einer säkularen Weltsicht nicht – wie 1277! – abzuwehren, sondern hörbereit zuzulassen. Nicht von ungefähr wurde C. einer der maßgeblichen Inspiratoren der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aber damals, im 13. Jh., mussten fast 50 Jahre vergehen, bis Thomas 1322 durch den Papst Johannes XXII. persönlich durch die Heiligsprechung von dem Verdacht entlastet wurde, der Totengräber des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie zu sein.

Es bleibt ein anerkennender Dank an die engagierten Hg. und Förderer, diese wichtige Studie vor dem Vergessen bewahrt zu haben. Und ein besonderer Dank an den Übersetzer Michael Lauble! Wer C.s drahtiges Französisch kennt, weiß, wie schwierig es ist, ihn verständlich und gar elegant zu übersetzen. Noch einmal: „Ein Buch zur Lage"!

München Otto Hermann Pesch

**Knechten**, Heinrich Michael: **Filaret von Moskau als geistlicher Schriftsteller**. – Waltrop: Hartmut Spenner 2008. 213 S. (Studien zur russischen Spiritualität, V), pb. € 18,00 ISBN: 978–3–89991–084–1

Ders.: **Kraft in der Schwachheit**. Dimitrij von Rostov. – Kamen: Hartmut Spenner 2009. 219 S. (Studien zur russischen Spiritualität, VI), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–097–1

Seit einigen Jahren existiert die Reihe „Studien zur russischen Spiritualität", in der jährlich etwa ein Bd. erscheint, der dem/der deutschsprachigen Leser/in einen Einblick in das Werk von bei uns wenig bekannten Personen oder in Strömungen der russischen Mystik vermittelt. Der Vf. der Bd.e, Seelsorger für die Gläubigen russischer Sprache im Bistum Münster, leistet dadurch der Vermittlung russischer Spiritualität in den Westen einen wichtigen Dienst. Hier sollen zwei der in den letzten Jahren erschienenen Bd.e der Reihe angezeigt werden.

Filaret von Moskau (1782–1867, von der russischen Orthodoxie 1994 kanonisiert) war seit 1821 Bischof der heutigen russischen Hauptstadt und ist einer der wichtigsten Theologen und Hierarchen der russischen Kirche im 19. Jh. Besonders bemerkenswert ist sein Engagement für die Übersetzung der Bibel in das moderne Russisch, die jedoch erst nach seinem Tode erscheinen konnte. V. a. durch seine Predigten und durch seinen Katechismus hat er großen Einfluss auf die russische Kirchengeschichte ausgeübt. Im vorliegenden Bd. wird er als geistlicher Schriftsteller gewürdigt.

Der Vf. lässt – nach einer biographischen Einleitung – Filaret selber zu Wort kommen. Das Buch ist nach den Schwerpunkten der Spiritualität des russischen Bischofs unterteilt, die „Das Böse meiden", „Die Nachfolge Christi", „Der Wille Gottes", „Die heilige Übung", „Das Heil" und „Die Geburt Christi im Menschen" überschrieben sind. In diesen Kap.n werden in systematischer Ordnung Abschnitte aus den Werken Filarets angeführt, die der Vf. ausgewählt, angeordnet und übersetzt hat. Die Fundorte der Zitate in den Werken Filarets werden in Fußnoten belegt. Somit ergibt sich ein Florilegium von Aussagen des russischen Heiligen zu bestimmten Themen der Spiritualität, die durch den Vf. sinnvoll geordnet sind.

Ein weiteres Kap. beschäftigt sich mit den Quellen Filarets. Hier werden von den Vätern Gregor von Nazianz und Augustinus, aus der Neuzeit F. Fénelon und J. F. Buddeus angeführt, mit Belegen von diesen Autoren bzw. aus den Werken Filarets, wo er sie zitiert. Bemerkenswert ist die Genauigkeit, mit der der Vf. die Originale mit der Verwendung durch den russischen Bischof vergleicht und auch kleinere Abweichungen notiert. Das nächste kurze Kap. befasst sich mit einer russischen Studie zu Filaret, die von K. kritisch referiert wird. Ein Gebet des russischen Bischofs, eine ausführliche Bibliographie und zahlreiche Register beschließen den Bd.

Dem Mönch und späteren (1701) Bischof Dimitrij von Rostov (1651–1709, kanonisiert 1757) ist der bislang vorletzte Bd. der Serie gewidmet. Dieser russische Theologe ist bekannt als Autor geistlicher Schriften, Verfasser von Heiligenviten und Prediger.

Der Bd. ist analog zu dem über Filaret aufgebaut; hier heißen die Kap. „Die Rückkehr zu Gott", „Die Nachfolge Christi", „Die Barmherzigkeit Gottes", „Vorbild und Fürsprache der Heiligen", „Das Gedenken Gottes", „Die Liebe zu Gott" und „Unterweisungen Dimitrijs", in denen Ausschnitte aus den Werken des russischen Theologen systematisch aneinandergefügt werden. Als wichtigste Quellen identifiziert der Vf. (neben der Bibel und liturgischen Texten) eine Reihe von Kirchenvätern und altrussischen Schriften, dazu aus dem Westen Gregor d. Gr., Bernhard von Clairvaux und Bonaventura. Abschließend finden sich wieder ein Gebet, Bibliographie und Register.

Dem Vf. ist dafür zu danken, dass er mit seinen Publikationen die russische Spiritualität einer westlichen Leserschaft näherbringt. Auch der/die des Russischen nicht Kundige hat jetzt die Möglichkeit, wichtige Autoren der russischen Orthodoxie in ihren eigenen Schriften kennenzulernen. Die systematische Gliederung erleichtert den Zugang zum oft sehr umfangreichen Werk dieser Autoren. Die Bd.e sind deswegen also von großem Wert. Kritisch ließe sich lediglich anmerken, dass die Beziehung zwischen den Autoren und ihren Quellen nicht immer klar sind. Es ist zu erkennen, dass die Vertreter der russischen Mystik ähnliche Erfahrungen wiedergeben wie westliche Autoren. Aber inwieweit hier eine Beeinflussung oder Übernahme vorliegt, ist nicht immer deutlich nachzuvollziehen. Der Vf. bemüht sich, gemeinsame Aussagen der „Quellen" und der behandelten Autoren zusammenzustellen; doch hätte er genauer unterscheiden können, wo es sich um eine direkte Übernahme und wo um parallele Gedankengänge handelt. Doch abgesehen von dieser Formsache handelt es sich insgesamt um sehr empfehlenswerte Bd.e für alle, die sich mit der russischen Spiritualität anhand von Originaltexten beschäftigen wollen.

Münster Thomas Bremer

**Baur**, Jörg: **Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien**. Historisch-systematische Studien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (X) 379 S., geb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–150384–9

„Ein König fragte einst einen seiner Gelehrten: ‚Was gibt es Neues in Ihrer Wissenschaft?' und erhielt darauf die Gegenfrage: ‚Kennen Majestät schon das Alte?'" (A. v. Harnack, Reden und Aufsätze. Erster Bd., Gießen $^{2}$1906, 315). Geistesgegenwart bedarf der Erinnerung: Die vorliegenden Studien, die anlässlich des 80. Geburtstags des Autors von seinem Göttinger Fakultätskollegen Th. Kaufmann herausgegeben wurden, pflegen das Gedächtnis theologischer Entwürfe und einzelner Gestalten der lutherischen Konfessionskultur der frühen Neuzeit, um, wie es in der Überschrift eines vorläufigen Fazits am Ende des Bd.es heißt, den reformatorisch-lutherischen Rechtfertigungsglauben angesichts der Herausforderung durch das neuzeitliche Selbstbewusstsein theologisch aktuell und nachhaltig zu bezeugen.

Historische Forschung und systematische Urteilsbildung stehen in allen Beiträgen in einem differenzierten Zusammenhang. Nach Bemerkungen Goethes über Martin Luther wird in einer ersten Abteilung mit Johannes Brenz ein schwäbischer Meisterdenker auf den Spuren des Reformators zur Darstellung gebracht, der v. a. in christologischer Hinsicht konzentrierte Beachtung verdient. Das Evangelium bezeugt: Gott ist in Jesus Christus Mensch, der Mensch Gott. Inwiefern darin das höchste Geheimnis der christlichen Religion beschlossen und erschlossen ist, hat B. im Anschluss insbes. an die Brenzsche Lehrgestalt lutherischer Christologie zeit seines theologischen Lebens eindrucksvoll darzulegen versucht. Untersuchungen zur Genese des sog. synkretistischen Streits um Georg Calixt und die Helmstedter Lesart des Rechtfertigungsartikels sowie zu Valentin Ernst Löscher und seinen „Praenotiones theologicae" markieren zwei weitere Schwerpunkte von B.s Forschungsarbeit. Der erste Teil der Studien schließt mit einem Beitrag zu den Anfängen der Theologie an der in den dreißiger Jahren des 18. Jh.s gegründeten Göttinger Univ. Georgia Augusta.

B. kommt, wie im Vorwort vom Hg. zu Recht betont, unter den systematischen Theologen seiner Generation nicht nur die Rolle des „Lutheranissimus" zu, er darf zugleich als einer der besten Kenner der historischen Überlieferungen der sog. altlutherischen Orthodoxie gelten, in der man in der neuzeitlichen Geschichte auch und gerade des Protestantismus „wenig mehr als eine intellektuell sklerotisierte Dekadenzgestalt der religiös jugendfrischen Reformation zu sehen pflegte" (VII). Dass diese Sicht unangemessen ist, hat B. seit seiner Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts von 1962 in zahlreichen Texten deutlich gemacht. Sein Bemühen um einen historisch und theologisch sachgemäßen Begriff von Orthodoxie ist durch eine ganze Reihe von Studien im zweiten Teil des Sammelbd.es dokumentiert. Nach einem „Vor-wort Platons in Sachen ‚rechte Lehre'" wird nach aristotelischen Ursprüngen der christlichen Orthodoxie gefragt und analysiert, was „orthodox" im Sprachgebrauch der „altprotestantischen Orthodoxie" meint. Es folgen Studien zur „subjektivitätstheoretischen" Bestimmung von „Orthodoxie" bei Joachim Justus Breithaupt, zu Kants Umgang mit dem Topos „Orthodoxie", zu Herders Auffassungen „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen", zu „Orthodoxie" und „Häresie" im öffentlichen Diskurs des vorrevolutionären Frankreich sowie zu einem Beitrag Carl Daubs zur Lehre von den Symbolischen Büchern aus dem Jahr 1805.

„Man muss zurückgehen, um besser springen zu können", heißt es beim großen Leibniz. B. befolgt diese Devise: Sein historischer Rückgang in das vermeintliche Schattenreich des konfessionellen Zeitalters und seiner Wirkungsgeschichte verschafft ihm einen Anlauf, in dessen Folge er Sprungweiten erzielt, die sich um systematische Längen, also ins Unendliche gehend, von denjenigen jenes Leinespringers unterscheiden, den Heinrich Heine zu Beginn seiner „Harzreise" erwähnt.

München Gunther Wenz

## Systematische Theologie

**Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus**. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 415 S. (Dogmatik in der Moderne, 1), kt € 74,00 ISBN: 978–3–16–150140–1

Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl, Schüler des 1998 verstorbenen Theologen Falk Wagner, haben zu dessen 70. Geburtstag in der Wiener Ev.-Theol. Fak. ein Symposion veranstaltet, das der Mitte aller christlichen Theologie gewidmet war, der Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und geglaubtem Christus. Allerdings beweist schon die Aufteilung der insgesamt zwölf Beiträge auf vier Abteilungen (I. *Zum Stand der christologischen Debatte*; II. *Die Debatte um den historischen Jesus und die dogmatische Christologie*; III. *Christologie als Freiheitsreflexion*; IV. *Kulturdiagnostische Aspekte der Christologie*), dass man nicht die arbeitsteilige Behandlung des besagten Zentralproblems der Christologie erwarten darf, sondern mit einem bunten Strauß von mehr oder weniger geglückten Bilanzen, Problemanzeigen und Postulaten konfrontiert wird. Der das Wiener Symposion dokumentierende Sammelbd. teilt das Schicksal seines Genres. Er krankt an dem fast notwendig scheiternden Versuch, sich an der arbeitsteiligen Problemlösung der Naturwissenschaften zu orientieren. Ein solches Unterfangen kann nur unter der Voraussetzung glücken, dass der Initiator die Arbeitsaufträge nicht nur benennt und an die entsprechenden Spezialisten vergibt, sondern auch zusammenfügt. Im Fall des Wiener Falk-Wagner-Symposions haben die Initiatoren ein Thema vorgegeben, Referenten eingeladen und abgewartet, was die Eingeladenen vortragen. Wohl deshalb trägt der Sammelbd. nicht den Titel „Die Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und dogmatischem Christus", sondern „Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus". Dazwischen lässt sich in der Tat fast jeder christologische Vortrag unterbringen.

Verdienstvoll ist die den Vorträgen angehängte Veröffentlichung (309–401) der Wiener Christologie-Vorlesung (Wintersemester 1989/90) von Falk Wagner. Dieses in mancher Hinsicht bedeutsame Dokument hätte m. E. genügend Stoff für kritische Analysen geboten, wie sie exemplarisch von *Michael Murrmann-Kahl* (159–187: „Christologische Komplexität – Überlegungen im Anschluss an Falk Wagners Konzeptionen"), aber auch von *Georg Essen* (141–155: „Das Geschichtsdenken der Moderne als Krise und Herausforderung der Christologie. Historische Vergewisserung in systematischer Absicht"), *Jörg Dierken* (189–209: „Christologie und Pneumatologie") und *Ewald Stübinger* (211–235: „Christologie und Ethik") geboten werden.

Falk Wagner – so erklärt Murrmann-Kahl – spricht von der „Selbstproduktion Jesu als des Christus Gottes" (179f), betont aber zugleich, dass diese „Selbstproduktion" kein Gegenstand historischer Forschung sein kann. Christologie ist aus seiner Sicht die begriffliche Explikation des Selbstbewusstseins Jesu und also die gedankliche (nicht die empirische) Beschreibung der Selbstvermittlung von Gott und Mensch, von Absolutem und Nichtabsolutem, von Unendlichem und Endlichem, von Allgemeinheit und Besonderheit (182). Die Frage, wie und warum eine durchgängig an Schleiermacher und Hegel orientierte Christologie zur Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und dogmatischem Christus beitragen kann, bleibt auch da unbeantwortet, wo Murrmann-Kahl von „Anschlussstellen an die historische Ebene" und mit Reinhart Koselleck vom „Vetorecht der Quellen" (180) spricht. Deshalb kritisiert Georg Essen: Wagner „bezieht sich in seiner Selbstbewusstseinstheorie in der Weise auf Hegels Metaphysik des Absoluten, dass die Christologie lediglich als eine verschlüsselte, vorstellungsmäßige Lösung der allgemein-anthropologischen Selbstbewusstseinstheorie erscheint" (153). Essen sieht „den Gedanken der Gratuität der Offenbarung und ebenso das Verständnis des Menschen als auf Geschichte verwiesenes Wesen preisgegeben" (153).

Jörg Dierken (197ff) zeigt in seinem Vortrag, dass Wagner sich von den Positionen seines Lehrers Pannenberg zunehmend entfernt hat. Während Pannenberg von der realen Offenbarkeit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom ewigen Vater in der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu von seinem „Abba" spricht, fokussiert Wagner seine Christologie auf den Moment des Todes Jesu als den Punkt, wo das Besondere sich als das Allgemeine, wo Jesus sich als Offenbarkeit des göttlichen Geistes erweist. Wagner spricht von der in Jesu Kreuz ansichtigen Revolutionierung des Gottesbildes, das durch Macht definiert ist. Die traditionelle Rede von der Menschwerdung Gottes bedeutet ihm die unbedingte Anerkennung des Menschen selbst um den Preis der eigenen Entmachtung. Und wo die vertikale Anerkennung des Menschen durch Gott mit der horizontalen Anerkennung der Menschen untereinander beantwortet wird, da ist Jesus zum Christus geworden. Aufgrund dieser Verschränkung von vertikaler und horizontaler Anerkennung erkennt Ewald Stübinger in Wagners Denken „einen einheitlichen stringenten Begründungszusammenhang" von Christologie und Ethik (221).

Leider befassen sich die übrigen Vorträge des Wiener Symposions nicht eigentlich mit Falk Wagners Christologie oder mit Alternativen zu dessen mehr oder weniger hegelianischer Vermittlung des Jesus der Geschichte mit dem Christus des Glaubens.

Stattdessen bietet *Folkart Wittekind* eine Bilanz der „Christologie im 20. Jahrhundert" (13–45), welche die von Schweitzer und Bultmann konstatierte Trennung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens als unhintergehbar voraussetzt. Wittekind selbst plädiert für eine Christologie, die sich als Selbstbeschreibung des Glaubens an die durch Jesus zugesagte Rechtfertigung versteht (42). Er propagiert die Ablösung der Christologie von inhaltlichen Vorgaben zugunsten einer Vielzahl von „Deutungsereignissen" (43). Der historische Jesus ist aus seiner Sicht keine objektive Norm, sondern der stets neu herausfordernde Katalysator neuer Deutungsereignisse (44).

Während Wittekind mit der Bezeichnung seines Beitrags die gesamte Christologie des 20. Jahrhunderts bilanzieren will, beschränkt sich *Kurt Appel* auf „Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute" (47–64). Er deutet zu Beginn seines Vortrags an, dass das Spezifikum jeder „katholischen Christologie" in der Bestimmung der Kirche als der mit dem lebendigen Christus kommunizierenden Sprachgemeinschaft des Glaubens liegt. Doch statt die weitreichenden Konsequenzen dieser Auffassung für die Verhältnisbestimmung des historischen Jesus zu dessen Bezeugung durch die Heilige

Schrift und zu deren verbindlicher Interpretation durch die apostolisch verfasste Kirche zu erklären, ergeht sich Appel in vagen Hinweisen auf „die starke ekklesiologisch-liturgische und gesellschaftspolitische Orientierung im Katholizismus" (49), auf die Folgen einer abnehmenden humanistischen und philosophischen Ausbildung des theologischen Nachwuchses (50), auf eine vom Jesus-Buch des Papstes und von Jon Sobrino gleichermaßen angemahnte Vermittlung von Christologie und Geschichte (51f) und auf Tendenzen zur interreligiösen, politischen und sozialgeschichtlichen Verortung der Christologie (52ff). Appel vergibt die Chance, das zentrale Thema des Wiener Symposions, nämlich die Verhältnisbestimmung des Jesus der Geschichte zum Christus des Glaubens, anhand ausgewählter Beispiele der katholischen Christologie des 20. Jhs. so zu erklären, dass die Frage der Verhältnisbestimmung von Schrift und Kirche in den Fokus der Diskussion rückt. An dieser Frage nämlich entscheidet sich, ob es ein objektives Kriterium für die Unterscheidung wahrer von falscher Deutung des Glaubens an Jesus als den Christus gibt. Hans Urs von Balthasar wird einfach ignoriert und Hansjürgen Verweyen wird nur einmal genannt. Dabei hat der Freiburger Emeritus mit seinem großen Werk „Gottes letztes Wort" eine dem Zeitgeist (Postmoderne) diametral widersprechende Antwort geboten, die aufgrund ihres Reflexionsniveaus keine Diskussion scheuen muss. Mit der Aufgabe betraut, aktuelle christologische Entwürfe der katholischen Theologie mit besonderem Augenmerk auf die Verhältnisbestimmung von geschichtlichem Jesus und geglaubtem Christus vorzustellen, hätte Appel die m. E. bedeutendsten Problemlösungen aus katholischer Feder nicht ignorieren dürfen.

Eher erinnernden oder informierenden Charakter tragen die Beiträge von Jens Schröter, Markus Öhler und Roderich Barth.

*Roderich Barth* (111–139: „Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie. Konstellationen des 19. Jahrhunderts") verbindet mit seinem erinnernden Überblick über die beiden ersten Wellen der Jesus-Forschung eine gewisse Wertung. Die Positionen von David Friedrich Strauß und Albert Schweitzer (radikale Trennung des Christus des Glaubens vom Jesus der Geschichte) finden aus seiner Sicht in den Positionen von Albrecht Ritschl und Wilhelm Hermann eine relativierende Antwort. „Denn im Zentrum des christologischen Neueinsatzes der Ritschlschule steht das Verständnis der geschichtlich-individuellen Person Jesu, das bei Strauß dem mythischen Standpunkt zum Opfer fiel. Für Wilhelm Hermann wird v. a. der Begriff des Jesusbildes charakteristisch, dem er im Anschluss an Luther ein hermeneutisches Profil verleiht. Allein im anschaulich-erlebnishaften Zugang zum geschichtlichen Jesus teilt sich dem heilsbedürftigen Individuum dessen religiöse Bedeutung mit. Dogmatische Christologie erhält demzufolge den Status einer pluralen, aber gleichwohl systematischen Explikation der im individuellen religiösen Erlebnis angelegten Glaubensgedanken." (138)

Der Leipziger Neutestamentler *Jens Schröter* (67–86: „Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus und ihre Bedeutung für die Christologie") bietet eine differenziert urteilende Einordnung der sog. „Third Quest" der Jesus-Forschung. Auch sie war, so bemerkt er, in ihren Anfängen von der naiven „Überzeugung getragen, durch historische Forschung den ‚wirklichen' Jesus hinter den christlich überformten Quellen zu finden und damit zur historischen Wirklichkeit selber vorstoßen zu können. Die Einbeziehung geschichtshermeneutischer Reflexionen in die neuere Jesusforschung hat allerdings die Fragwürdigkeit eines solchen Ansatzes aufgezeigt und damit die erkenntnistheoretischen Defizite an den Anfängen der ‚Third Quest' offengelegt." (76) Für Schröter steht fest, dass „die *Rekonstruktion* der Vergangenheit immer auch die *Konstruktion* eines bestimmten Geschichtsbildes ist, das notwendig selektiv, interessegeleitet und damit prinzipiell revidierbar, partiell sogar falsifizierbar ist" (83). Von daher verwirft er auf Seiten der katholischen Christologie den Versuch des Papstes und auf Seiten der protestantischen Christologie den Versuch von Joachim Ringleben, von den stets so oder anders deutbaren Fakten auf die Metaebene eines „eigentlichen bzw. wahren Verstehens" auszuweichen (78–81). Sein Urteil ist aus der Perspektive des Historikers verständlich, unterstreicht aber nochmals die Dringlichkeit einer fundamentaltheologischen Grundsatzdebatte über das Verhältnis von Schrift und Kirche in Bezug auf die Fakten der Jesus-Geschichte.

Der Wiener Neutestamentler *Markus Öhler* konzentriert seinen Beitrag (87–109: „Die Evangelien als Kontinuitätskonstrukte") auf die Frage, ob die Kontinuität zwischen dem Jesus der Geschichte und dem geglaubten Christus mit historischen Mitteln beantwortet werden kann. Er kommt im Anschluss an Georg Simmel, Claude Lévi-Strauss und Hans Michael Baumgartner zu dem Ergebnis, dass Kontinuität ein Konstrukt ist und dass deren Plausibilität vom Standpunkt des Betrachters abhängt (94f). Wenn daher auch die Evangelien Konstrukte ihrer Verfasser bzw. Redakteure sind, dann, so folgert Öhler, können sie den Glauben an Jesus als den Christus nicht begründen, sondern nur den schon geweckten Glauben plausibilisieren (108).

Unter dem Titel „Kulturdiagnostische Aspekte der Christologie" sind die Vorträge von Jörg Lauster, Markus Buntfuß und Ulrich Barth verbunden. Sie alle setzen fraglos voraus, was Öhler über das Verhältnis von Geschichte und Sinnkonstruktion bemerkt.

*Jörg Lauster* (239–257: „Christologie als Religionshermeneutik") bezeichnet die neutestamentlichen Texte nicht als Abbild einer historischen Persönlichkeit, sondern als „Reflex und Reaktion auf die Wirksamkeit einer historischen Person" (245). Er spricht von geschichtlich evozierten Sinnbildungsprozessen, zu denen auch die Dogmenbildungsprozesse gehören. Mit Nachdruck wendet er sich gegen die katholische These, dass Schrift und Dogma so etwas wie das kristallin gewordene Glaubensbewusstsein der Kommunikationsgemeinschaft Kirche sind. Stattdessen setzt er auf Schleiermachers Überprüfung aller dogmatischen Inhalte durch das religiöse Gefühl, das noch vor aller begrifflichen Reflexion auf die Wahrheit verwiesen ist, die durch Jesus urbildlich repräsentiert wird. Lauster geht es um eine Christologie, deren Wahrheit die je eigene ist. Er spricht von den „Zumutungen rustikaler Offenbarungstheologie" und stellt resümierend fest: Was „bleibt, ist die Annahme, dass der religiöse Vermittlungsprozess der Christologie seinen Ausgang nimmt in einem Erleben, das Menschen als Einbruch einer Dimension göttlicher Transzendenz deuten" (256).

Ebenfalls von Schleiermacher inspiriert ist der Beitrag von *Ulrich Barth* (275–305: „Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie"). Er erinnert an das Postulat, das Ganze der Jesus-Gestalt zu ermitteln, um von daher das Einzelne zu verstehen; auch an Schleiermachers Überordnung der psychologischen Anempfindung über die grammatische Interpretation. Barth spricht von der Vergegenwärtigung des historischen Jesus durch Erzählung, Exemplifikation und Imagination bzw. „poetische Einbildungskraft" (Dilthey). Schon Luther war nach seiner Meinung der Ansicht, „dass biblische Texte als solche auf pikturale Evidenz angelegt sind" (296). Luther selbst, so schreibt Barth, verfügte „über ein höchst differenziertes Kognitionsmodell im Sinne von Aisthesiologie" (297). Es gehe in der Christologie nicht um Formeln, sondern um die Aneignung einer religiösen Bedeutsamkeit. Letztere geschehe allein dort, wo sich mit dem Bild der Person Jesu „zugleich ‚die Kraft ihres inneren Lebens' mitteilt und ‚Macht über unser innerstes Leben gewinnt'" (303).

Ohne den grundsätzlichen Reflexionen von Ulrich Barth und Jörg Lauster zu widersprechen, widmet sich *Markus Buntfuß* (259–273: „‚Ungeheure Zusammensetzung'. Christologie und Metaphorologie") dem engeren Problem der sprachlichen Vermittlung von Faktum und Bedeutung. Gleichsam auf dem Rücken von Hans Blumenberg und Günter Bader plädiert er für eine metaphorologische Reformulierung der christologischen Tradition. Denn Metaphern leisten den Prozess der Vermittlung von Tatsache und Bedeutung. Sie haben Prozesscharakter; sie leisten einen Transfer. Im Unterschied zu John Hick sieht Buntfuß in der metaphorologischen keine uneigentliche oder „nur" bildhafte Redeweise. Wenn man die altkirchliche Christologie als unstatthafte Transformation von biblischer Metaphorik in griechische Metaphysik diffamiert (vgl. Hick), dann, so betont Buntfuß, „begreift man die Metapher noch immer von ihrem Gehalt statt von ihrem Bedeutungstransfer her" (269).

Wer sich über Falk Wagners Christologie informieren will, findet in dem hier skizzierten Sammelbd. nicht nur eine bisher unveröffentlichte Vorlesung, sondern auch aufhellende Analysen. Das an Wagners Christologie aufgehängte Thema der Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und geglaubtem Christus allerdings wird in den meisten Beiträgen mit Antworten bedacht, die den von Lessing als garstig beschriebenen Graben eher vertiefen als überbrücken. Obwohl mit Georg Essen und Kurt Appel zwei katholische Theologen zu den Referenten zählten, bleibt die oben bezeichnete Grunddifferenz zwischen protestantischer und katholischer Verhältnisbestimmung von Schrift und Kirche unbehandelt; ganz zu schweigen von den Antworten eines Hans Urs von Balthasar oder Hansjürgen Verweyen. Es ist bezeichnend, dass keiner der protestantischen Referenten des Wiener Symposions die Namen Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar oder Hansjürgen Verweyen auch nur erwähnt, geschweige denn deren Positionen diskutiert. Offenbar gilt noch immer Harnacks Motto „Catholica non leguntur". Sonntagsreden zur Ökumene sollte man sich sparen, wenn man den Andersdenkenden ignoriert. Mit Problemanzeigen und Postulaten löst man keine Probleme. Wer sich über Gründe für die Tradierungskrise des christlichen Glaubens informieren will, sollte den hier vorgestellten Sammelbd. lesen. Wer Antworten zur Lösung des christologischen Grundproblems erwartet, wird enttäuscht.

Bonn Karl-Heinz Menke

**Eckstein**, Hans-Joachim: **Kyrios Jesus**. Perspektiven einer christologischen Theologie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2010. 170 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–7887–2424–5

Der evangelische Tübinger Neutestamentler Hans-Joachim Eckstein vereinigt in dem hier zu besprechenden Bd. fünf bereits publizierte und zwei bisher unveröffentlichte Beiträge zur Christologie des NT. Im Unterschied zu vielen seiner Fachkollegen sieht er eine erstaunliche Kontinuität zwischen den ntl. Schriften und der weiteren Lehrentwicklung. Mit Martin Hengel betont er, „dass Judentum und Hellenismus zur Zeit des NT und bereits seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert schon längst keine religionsgeschichtlich unvermittelten und gegensätzlichen Welten mehr bildeten" (10); dass sich die ersten theologischen Versuche zur Erfassung der Einzigkeit Jesu mühelos durch den Rückgriff der ntl. Autoren auf „die Schrift" – gemeint ist die Septuaginta – erklären lassen; und dass deshalb „die sogenannte ‚hohe Christologie' […] nicht etwa erst ein Spätprodukt ntl. theologischer Entwicklung ist, sondern bereits die ältesten literarischen Quellen […] bestimmt" (16).

Allerdings ist die *Anwendung* atl. Kategorien auf das Phänomen der Gestalt Jesu etwas anderes als die *Ableitung* seiner Bedeutung

z.B. aus der atl. Weisheitsliteratur oder aus der atl. Messiaserwartung. Die Einzigkeit des Christusereignisses ist vielmehr das Geschehen, das allen Deutungen vorausliegt und diese nur dann legitimiert, wenn die Kategorien der atl. Heilsgeschichte nicht nur appliziert, sondern zugleich überbietend gesprengt werden. E. folgert: „Dass Gott seinen einziggeborenen, himmlischen Sohn als Menschen auf die Erde sendet, um durch sein Wirken, Leiden und Auferstehen die Welt zu erlösen […], ist […] weder von der Logos-Sophia-Tradition an sich noch von einzelnen Verheißungen zum ‚Propheten', zum ‚Gottesknecht', zum ‚Davidssohn', zum ‚Messias' oder auch zum ‚Menschensohn' isoliert abzuleiten." (13)

Mit überzeugenden Argumenten zeigt E., dass die Trinitätslehre den biblischen Befund in keiner Weise verfälscht, wenn man beachtet, dass die ntl. Autoren das Entscheidende nicht nur durch Applikation, sondern auch durch kontrastierende Überbietung ausdrücken. Die atl. Weisheit ist bei Gott vor aller Schöpfung, nicht aber eigenständige Person. Genau das aber wird in Kol und Joh von dem gesagt, durch den und auf den hin alles geschaffen wurde und der im NT ‚Gott' und ‚Herr' genannt wird. Zwar könnte man in der Betonung der *Einheit* Jesu Christi mit Gott, dem Vater, bei Paulus oder Johannes Ansätze zu einem soteriologisch motivierten ‚Modalismus' vermuten; doch gerade die Rede von ‚Vater' und ‚Sohn' bringt „nicht nur die *Wesensgleichheit,* sondern zugleich ihre ‚personale' *Unterschiedenheit* und *Unverwechselbarkeit*" (18) zum Ausdruck. Und wie der Modalismus, so kann sich auch der Subordinatianismus nicht auf das NT berufen. Denn die Lehre von der Geschaffenheit des Logos ist „sowohl für Paulus und die Paulusschule wie für den Hebräerbrief oder das Corpus Ioanneum entschieden abzulehnen" (19). Entsprechendes sagt E. (27ff) von der Lehre über den Hl. Geist. Was die Trinitätslehre in philosophischer Präzision entfaltet, ist aus seiner Sicht die begriffliche Erfassung der biblisch bezeugten „Einwohnung" des gekreuzigten und auferstandenen Christus in den Gläubigen.

Mit Klaus Berger unterstreicht E., dass man zwischen dem Erkenntnis- und dem Seinsgrund des Christusbekenntnisses unterscheiden muss. Es ist einhelliges Zeugnis der Evangelien, dass Jesus nicht erst durch die Auferweckung zum Christus wird. „Denn der *Seinsgrund* des Christusbekenntnisses liegt nach allen Evangelien nicht erst im Kerygma der Gemeinde oder im Osterglauben, sondern in dem vollmächtigen Wirken des von Gott seit Anfang bestätigten Gottessohnes […], mit der die Königsherrschaft Gottes bereits zu seiner irdischen Lebenszeit wirksam angebrochen ist […]. So spricht der römische Centurio unter dem Kreuz angesichts des sterbenden Jesus: ‚Dieser Mensch war in Wahrheit Gottes Sohn!' (Mk 15,39)." (22) Und Christi Gottessohnschaft ist nicht im adoptianistischen Sinn misszuverstehen. Im Anschluss an Otfried Hofius zeigt E. (22ff), dass die Perikopen, welche die jungfräuliche Empfängnis Jesu bezeugen (Mt 1,18–25; Lk 1,26–38), die traditionelle Messias-Erwartung geradezu auf den Kopf stellen. Denn Israel hatte einen Messias aus der Nachkommenschaft Davids, also aus dem eigenen Volk, erwartet, der dann gemäß 2 Sam 7,12–16 bei seiner Thronbesteigung zum Sohn Gottes adoptiert wird. In Mt 1,18–25 und Lk 1,26–38 aber verhält es sich im Sinne einer antitypischen Exegese genau umgekehrt: Hier ist der Messias von Anfang an seinem Wesen und Ursprung nach ‚der Sohn Gottes', der dann – nach seiner Geburt – von dem Davididen Joseph adoptiert wird. Diese Antitypik ist, wie v. a. aus Mt 1,20–23; 26,28 hervorgeht, die Voraussetzung dafür, dass *dieser* Messias an der Wurzel heilen, nämlich von der Sünde befreien kann.

Neben dem ersten Beitrag über „*die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im NT*" (3–33) ist auch der zweite Aufsatz „*zur impliziten Kanonhermeneutik des NT*" (35–58) von grundlegender Bedeutung für die Behandlung jener Einzelthemen, die E. im zweiten Teil seines Buches behandelt: Entsprechung von Schöpfung und Erlösung, Protologie und Soteriologie (59–74: *Durch ihn ist alles geschaffen und wir durch ihn*); Christologischer Heilsuniversalismus (75–86: *Gott ist es, der rechtfertigt*; 87–101: *Zur Freiheit hat uns Christus befreit*); Christus und die Kirche (103–118: *Ein Herr, ein Leib – doch viele Kirchen?*); Christologische Anthropologie (119–134: *Wer wird ihn mehr lieben?*); Der in Christus offenbare Gott und die Theodizeefrage (135–151: *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*).

Einerseits betont E., dass das Evangelium, welches Christus „in persona" ist, durch das personale Zeugnis der Apostel tradiert wird (45f). Andererseits bezweifelt er, dass das Zeugnis der Apostel bereits ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit ist. Er verweist auf den Streit zwischen Petrus und Paulus über die Frage der Verbindlichkeit der Toraobservanz. Wörtlich bemerkt er: Es ist „für Paulus von grundlegender Bedeutung, dass er sich in der öffentlichen Auseinandersetzung mit Petrus und den Jakobusschülern auf die allen Aposteln vorgegebene ‚Wahrheit des Evangeliums' (Gal 2,5.14) und auf das von Christus selbst offenbarte ‚*eine* und *einzige* Evangelium' (Gal 1,6–12) als ‚Wort Gottes' jenseits der apostolischen Meinungen […] beziehen kann." (47) E. beschreibt das dem Zeugnis des einzelnen Apostels und dem Entstehen der ntl. Schriften vorausliegende Evangelium als eine objektive Größe, die im Streitfall konsultiert werden kann. Aber – so darf man fragen – ist denn das mit Christus identische Wort Gottes wirklich ablösbar von seinen Zeugen?

Hier brechen jene Fragen auf, die zwischen Protestantismus und Katholizismus kontrovers diskutiert werden. Aus katholischer Sicht setzt das NT immer schon zwei Prinzipien voraus, nämlich das Prinzip der apostolischen Überlieferung (*traditio apostolica*) und – davon untrennbar – das Prinzip der apostolischen Nachfolge (*successio apostolica*); d.h., gerade um des Evangeliums willen, das im NT nicht toter Buchstabe, sondern *viva vox* ist, ist eine *viva successio* (eine apostolische Sukzession nicht einfach als Buch, sondern in Gestalt der personalen Apostelnachfolge) erforderlich.

E. schreibt seine Vorträge unter Einbeziehung der aktuellen ökumenischen Debatten, unterscheidet aber methodisch strikt zwischen dem Wortlaut der untersuchten ntl. Texte und den systematischen Fragestellungen, die von außen an diese Texte herangetragen werden. Das gilt für seine Beiträge zur Rechtfertigungslehre ebenso wie für die Behandlung der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Universalkirche und Ortskirchen. Gerade weil er die Texte selber sprechen lässt, gelangt er zu Ergebnissen, die für die Fragen des Systematikers von kaum zu überschätzender Bedeutung sind.

Im Unterschied zu Luther erfährt sich Paulus nicht als ein an der Gesetzesobservanz Scheiternder. Vielmehr ist es die Begegnung mit Christus, die ihm die Augen öffnet für seine Selbstgerechtigkeit. Und die ist nicht auf das Halten der Tora zurückzuführen, sondern auf die Pervertierung der Tora zu einem Mittel der Selbstrechtfertigung (77ff). Aber die Anerkennung der in Christus erfolgten Rechtfertigung aus Gnade wäre ein desinkarnierter Glaube ohne seine Verleiblichung im Tun der Tora (95ff). In seiner Abhandlung (119ff) über Lk 7,36–50 deutet E. die Einforderung der Umkehr nicht als Bedingung, sondern als Verleiblichung des Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus (126). Analog bestimmt er auch das Verhältnis von Christusereignis und Kirche. Denn wo der Einzelne im Glauben Christus anzieht, da verleiblicht er seinen Glauben durch Einbindung in eben die Kirche, die Paulus als durch den Heiligen Geist erweiterten Leib Christi beschreibt. E. resümiert: „Die Kirche *Gottes* (1 Kor 1,2) ist die Kirche *Jesu Christi* (Röm 16,16). Wie in der Rechtfertigungslehre und Eschatologie argumentiert Paulus auch in der Ekklesiologie und Ethik eindeutig *christologisch*. Was die Einheit der Kirche in all ihrer Verschiedenheit begründet und vorgibt, ist der *eine* Herr Jesus Christus (1 Kor 8,6; 12,5)." (113)

Die so als gut paulinisch bezeichnete Untrennbarkeit der Heilsuniversalität Christi von der Heilsuniversalität der Kirche wird in der katholischen Ekklesiologie mit anderen Konsequenzen versehen als in der protestantischen Tradition. Aus E.s Sicht lässt sich in den Paulusbriefen selbst nicht entscheiden, ob man wie Joseph Ratzinger von einem chronologischen und ontologischen Vorrang der Universalkirche vor den Ortskirchen sprechen kann; und erst recht nicht, ob das „Voraus Christi" vor seiner Kirche einer amtlichen Repräsentation (eines „besonderen Priestertums") bedarf (116f). Denn – so erklärt er (105) – Paulus bezeichnet mit dem Begriff „ekklesia" (1) die gesamte Kirche Jesu Christi, (2) die Teilkirchen einer Provinz oder Landschaft, (3) die Gemeinde eines Ortes und (4) die sich in einem Privathaus zum Gottesdienst versammelnde Hausgemeinde.

Wohl nicht zufällig beschließt E. sein Buch mit einem Vortrag, der gleichermaßen von theologischer und geistlicher Tiefe zeugt. Gottes Offenbarkeit in Christus ist untrennbar von dem Verlassenheitsruf des Gekreuzigten. Gott offenbart sich als der Mensch, der sich dem kreuzigenden Hass des Sünders ausliefert, ohne um seine Auferweckung zu wissen. Gott verbirgt sich nicht unter der Maske des Gekreuzigten, sondern der Gekreuzigte offenbart Gottes Allmacht als die Liebe, die sich mit keinen anderen Mitteln durchsetzt als mit denen des biblisch bezeugten Jesus (150).

E. hat sich mit seinem Buch „Kyrios Jesus" als ein Exeget präsentiert, der die Fragestellungen und Diskussionen der Systematiker genauso kennt wie die Literatur seiner Fachkollegen; der historische Kritik mit dem Mut zur theologischen Aussage verbindet, aber genauso entschieden zwischen der Aussage eines Textes und dessen theologischer Deutung unterscheidet. Er hat nicht nur seine Fachkollegen im Blick, sondern auch die Gläubigen seiner Kirche und nicht zuletzt seine ökumenischen Gesprächspartner. Ich habe seit langem keine exegetische Neuerscheinung mehr gelesen, die mich theologisch und geistlich so bereichert hat wie der hier besprochene Sammelbd.

Bonn Karl-Heinz Menke

**Ludwig**, Holger: **Von der Institution zur Organisation.** Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 424 S. (Öffentliche Theologie, 26), kt € 48,00 ISBN: 978–3–374–02766–8

Die in Münster angenommene ev.-theol. Diss. untersucht die Begriffe Institution und Organisation im Kontext des evangelischen Kirchenverständnisses. Beide Begriffe werden vielseitig gebraucht, um die tatsächliche Existenz der Kirche in der Gesellschaft bzw. die „Sozialgestalt" der Kirche verständlich zu machen. Der Trend im 20. Jh. ist klar: Während die ältere evangelische Theologie vorwiegend vom Begriff der Institution ausging, betont die neuere, soziologisch ausgerichtete Ekklesiologie die organisatorischen Dimensionen der Kirche. Allerdings zeigt schon die Begriffsgeschichte, dass mehr als zwei Alternativen immer berücksichtigt werden müssen.

Der klassisch theologische Begriff der *institutio* hebt die Rolle des Stifters und seine grundsätzliche Autorität in der Einsetzung der jeweiligen konkreten Institution hervor. Im 19. Jh. hat die neue Wissenschaft der Soziologie diesen

theologischen Begriff übernommen und neu definiert. Auch in der Theologie wurde Institution fast mit dem Begriff der Anstalt synonymisiert. Die neue Popularität des Institutionsbegriffs seit etwa 1950 hat seinen Grund darin, dass anhand dieses Begriffs die zwei Dimensionen der Kirche – göttliche Stiftung und konkrete, geschichtliche Existenz – zusammen gedacht werden können. Auf diese Art konnte z.B. Hans Dombois die spiritualistische Kirchentheorie von Rudolph Sohm überzeugend kritisieren. Die Betonung der göttlichen Stiftung hat darüber hinaus den Vorteil, dass die Anstalt als von der Institution unterschiedene, autonome Wirklichkeit aufgefasst werden kann. Im ersten Teil seiner Studie geht L. diese Begriffsgeschichte sorgfältig durch.

Der zweite Teil des Buches ist dem Organisationsbegriff gewidmet. Obwohl dieser Begriff gewisse klassische und theologische Parallelen (die Kirche als *soma* bzw. *corpus*) aufweist, ist Organisation v. a. ein moderner Begriff, der seine Wurzel in den autoritätskritischen Theorien der französischen Revolution hat. Die Aufklärung und das moderne Zeitalter verstehen Organisationen als Produkte der zwischenmenschlichen Aktivität des Organisierens, wobei die Legitimität und das „Wesen" der Organisationen in den sozialen Funktionen und Zielen dieser Aktivität zu finden sind. In der modernen evangelischen Ekklesiologie sind zwei spannungsreiche Tendenzen sichtbar: Einerseits ist es den Theologen klar, dass die Kirche kein Unternehmen ist, dessen Sozialgestalt einfach anhand der säkularen Organisationstheorien definiert werden könnte. Andererseits ist aber auch eindeutig, dass die moderne Gesellschaft die existierenden Kirchen sowohl soziologisch als auch rechtlich als Organisationen wahrnimmt und ihre Stellung in der Gesellschaft entsprechend interpretiert. Die theologische Disziplin der Kirchen- bzw. Religionssoziologie muss diesen neuen Wahrnehmungen Rechnung tragen.

Im dritten Teil des Werkes untersucht L. die klassische dogmatische Ekklesiologie von Zwingli, Luther und Melanchthon sowie einiger moderner Denker (A. Ritschl, J. Heckel, H.-R. Reuter), um die Kirchensoziologie mit der Ekklesiologie zu verbinden. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf verschiedene ekklesiologische Dualitäten, wie z.B. sichtbare – verborgene (unsichtbare) Kirche, die die Distanz zwischen dem theologischen Kirchenbegriff und der Sozialgestalt der Kirche angemessen zu definieren versuchen. Einerseits will L. wie auch Dombois die theologische und die soziologische Dimension der Kirche nicht voneinander trennen, sondern für ihre Zusammengehörigkeit plädieren. Andererseits denkt er, dass der altmodische Begriff der Institution nicht mehr ausreichend ist, sondern die Kirche auch theologisch die gegenwärtige Hegemonie der Organisationstheorien ernst nehmen muss.

L.s eigener Vorschlag ist ein dreistufiger Kirchenbegriff, der angemessen zwischen drei Ebenen unterscheidet: (1) der dogmatische Ursprung der geglaubten Kirche, (2) der ethische Aspekt, der nach den Handlungen der Kirche fragt, und (3) die soziologische Realität der Kirche als Organisation (382–383). L. zufolge sind die klassischen protestantischen Ekklesiologien in ihren herkömmlichen Dualitäten allzu einfach konzipiert. Stattdessen bräuchten wir einen relativ komplexen Kirchenbegriff, in dem nicht nur dogmatische Ekklesiologie und organisatorische Realitäten erläutert werden, sondern darüber hinaus auch die ethischen Handlungen der Kirche in der intermediären Wirklichkeit, durch die sie ihre spezifische „Einflusslogik" ausübt. Neben der dogmatischen „Ursprungs- und Traditionslogik" und der rein soziologisch-organisatorischen „Mitgliedschaftslogik" brauche die Kirche also eine dritte, intermediäre Logik, anhand derer sie die ekklesiologischen Dualitäten überwände (384–385).

Dieser Vorschlag ist sorgfältig begründet und weckt viele Erwartungen. Weil er allerdings nur als kurzer Ausblick am Ende der vorwiegend geschichtlichen Studie dargelegt wird, kann seine Fruchtbarkeit noch nicht evaluiert werden. Die Probleme der Glaubwürdigkeit der Kirche in der heutigen Welt scheinen tatsächlich weder theoretischer noch soziologischer Art zu sein, sondern die Kirche scheitert v. a. in ihren ethischen Handlungen. Schon deswegen imponiert der dreistufige Kirchenbegriff von L. Es ist zu hoffen, dass der Autor seinen ekklesiologischen Vorschlag im Rahmen einer eigenen Spezialstudie noch breiter entfalten kann.

Unabhängig davon, wie man diesen Vorschlag auswertet, ist L.s Studie sehr lehrreich und theologisch ergiebig. Die geschichtliche und begriffliche Entfaltung des Verständnisses der Kirche als Institution und Organisation ist eine grundlegende Dimension der Ekklesiologie, die in vielen bisherigen Darstellungen der Kirche nur ansatzweise zu Wort kommt. L.s Buch füllt eine beträchtliche Lücke in der Forschung.

Helsinki Risto Saarinen

**Zeit denken**. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, hg. v. Edmund Arens. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 239 S. (Quaestiones disputatae, 234), kt € 26,00 ISBN: 978-3-451-02234-0

Zeit ist ein widerspenstiges Phänomen. So sehr sie unsere Wahrnehmungen prägt, so unwiderruflich wir ihrem Fortlauf unterworfen sind, so sehr entzieht sie sich der Fassbarkeit. In Wahrnehmung wie Theorie kollidieren teils widersprüchliche Zeitkonzepte – im Aufeinandertreffen von innerer und äußerer Zeit, von chronologischem Zeitstrahl und der Annahme seiner Umkehrbarkeit, in der religiösen Hoffnung auf ein Jenseits der Zeit, das dennoch in zeitlichen Kategorien gedacht werden muss. In dieser Widersprüchlichkeit hat das Thema der Zeit spätestens seit den 80er Jahren eine verstärkte Aufmerksamkeit in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen gefunden. Damit stellen sich auch für die theologische Eschatologie viele ihrer klassischen Fragen neu, verhindern das Einschließen in den Binnendiskurs und verpflichten die Theologie auf Interdisziplinarität, der die von Edmund Arens hg. Aufsatzsammlung Rechnung trägt. Diese gibt die z.T. überarbeiteten und erweiterten Referate und Koreferate wieder, die auf der Zweijahrestagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums unter dem Titel „Zeit – Lebenszeit – Ewigkeit" vom 22. bis 25. September 2008 in Freising gehalten wurden.

Im zentralen Artikel des ersten von vier Hauptteilen entfaltet der Linzer Dogmatiker *Franz Gruber* eine Hermeneutik eschatologischer Aussagen, die er unter Rückgriff auf die Sprechhandlungstheorie als performative Rede fasst. Es handelt sich, wie Gruber im Anschluss an Hans-Joachim Höhn festhält, um Sprechhandlungen des Versprechens. Sie sagen „eine Erfüllung, eine Einlösung zu, die noch nicht eingelöst, aber schon zugesagt ist" (29). Darin überbrücken eschatologische Aussagen die Zeit zwischen der Einlösung des Versprechens und der Gegenwart und verändern so die Situation des Menschen. Entsprechend hat die in der Bibel manifeste Verheißung einer absoluten Zukunft, die wiederum an die kontextuelle Erfahrung der rettenden Gegenwart Gottes gebunden ist, Auswirkungen auf das Handeln des Menschen: „Das Volk Gottes und die *ekklesia* Jesu werden zum Medium, zum Symbolträger des Versprechens, nicht nur Gottes Zusage seines Kommens glaubwürdig anzusagen, sondern seine abwesende Präsenz zeichenhaft, realsymbolisch zu vergegenwärtigen." (32) Diese Offenheit auf Zukunft hin kennzeichnet nach Gruber auch die in Tod und Auferstehung vollzogene Erlösung in Jesus Christus. Nur so ist sie bleibender Einspruch gegen die Ewigkeit des Leidens und hält die Wahrnehmung wach, dass es anders sein müsste. Die Bamberger Dogmatikerin *Johanna Rahner* greift in ihrer Replik den Aspekt der kontrafaktischen, die Gegenwart unterbrechenden Dynamik der Eschatologie auf und geht der von Johann Baptist Metz vertretenen These nach, die Apokalyptik biete den entscheidenden Schlüssel zur biblischen Offenbarungsgeschichte. Rahner liest die eschatologischen Aussagen der Bibel weniger als Sprechhandlungen denn als Ergebnis eines umfassenden Deutungsgeschehens, in dessen Mittelpunkt die Rettungserfahrung des Exodus steht. Ausgehend von dieser Erfahrung erschließt sich Gott als Herr des Anfangs und des Endes der Geschichte, wobei diese Geschichte gerade kein Ende findet. Rahner unternimmt eine strikte Abgrenzung von Eschatologie und Apokalypse, insofern sie in letzterer den absoluten Abbruch der Geschichte gegeben sieht, was gleichzeitig die Auflösung jeglicher Übernahme der Verantwortung von Menschen für die Geschichte zur Folge hätte. Dem widerspricht *Matthias Remenyi* (Berlin) in seiner Replik, indem er die performativen Elemente auch apokalyptischer Rede herausarbeitet und so Apokalypse nicht als Gegenkonzept zur Eschatologie deutet, sondern als deren Verschärfung angesichts historischer Umstände. Gegenüber der Christozentrierung eschatologischer Rede bei Gruber beharrt Remenyi auf einer stärkeren Theozentrierung und fordert zudem auch eine Beachtung der theologischen Qualität der Ästhetik eschatologischer Rede.

Im Mittelpunkt des zweiten, philosophisch angelegten Hauptteils steht das Ewigkeitskonzept des Heidelberger Philosophen *Anton Friedrich Koch*. Koch denkt Ewigkeit ausgehend von der Zeitwahrnehmung, die unserem manifesten, vortheoretischen Weltbild entspricht und die er im Anschluss an J.M.E. McTaggart als A-Zeit bezeichnet. In der nicht-sukzessiven A-Zeit sind die Zeitstellen mittels des tempus verbi und sprachlicher Indikatoren als vergangene, gegenwärtige und zukünftige geordnet. Sie entspricht dem, was Martin Heidegger die „ursprüngliche Zeitlichkeit" nennt. Während Heidegger diese A-Zeit allerdings vom Standpunkt der Endlichkeit aus denkt und in der Folge Ewigkeit als leeren Grenzbegriff sieht, sucht Koch die A-Zeit vom Standpunkt der Unendlichkeit zu konzipieren. Im Anschluss an Marcel Prousts *Die Suche nach der verlorenen Zeit* postuliert Koch die Existenz von Momenten, in denen in einer „Blicktäuschung" der gegenwärtige Moment als identisch mit einem längst vergangenen Moment in der Zeitreihe wahrgenommen wird. In diesen kairologischen Augenblicken sind glückliche Zukunft und lustvolle Vergangenheit mit der Gegenwart zu einem Ganzen vereinigt, dem nichts mehr fehlt und das so transparent ist auf die Ewigkeit. Der Wiener Fundamentaltheologe *Kurt Appel* teilt in seiner Replik diese Konzeption und damit auch Kochs Kritik sowohl an einer mathematischen als auch einer metaphysischen Ewigkeitskonzeption, insofern beide die Zeitmodi auf eine Gegenwärtigkeit reduzieren, die von deren existentiellen Entsprechungen im Dasein absieht. Gegenüber diesen Ewigkeitskonzeptionen, aber auch gegenüber Koch sucht Appel in Aufnahme von Reflexionen Hans-Dieter Bahrs Unendlichkeit vom Anderen bzw. dem weniger abgegriffenen und biblisch relevanten Begriff des Gastes her zu denken. Das Ereignis des Gastes eröffnet Räume, in denen wir auf eine Abgrenzung des Eigenen ihm gegenüber verzichten, den selbstbezüglichen Standpunkt verlassen und uns der Fremdheit seines Begehrens aussetzen. Darin gewinnt die Präsenz des Gastes den Vorrang vor jedem Selbstanfang, durchbricht einen scheinbar lückenlosen Selbstbesitz und eröffnet Leben und Zeit. In gewisser Weise das Gegenkonzept zu Appel schlägt *Raimund Litz* (Münster) in der zweiten Replik vor. Ausgehend von Kochs Konzept der Ewigkeit als nicht sukzessiver A-Zeit qualifiziert Litz die Selbst-Gegenwart des Subjekts als die Erfahrung schlechthin, die zum Bild und Erscheinungsort der Unendlichkeit und mit ihr der Ewigkeit Gottes in der Verbindung mit Zeitlichkeit und Endlichkeit selbst wird. Als

eine lebendige Erfahrung der Ewigkeit bestimmt Litz die ästhetische Erfahrung in der Musik, deren Komposition und Aufführungspraxis die in der Zeit stattfindenden musikalischen Formverläufe auf eine Einheit konzentriert, in der einzelne Momente das Werk in seinem Anfang und seinem Ende zusammenschließen.

Der mit „Physikalische Zeit, Lebenszeit, Endzeit" überschriebene dritte Teil versammelt drei thematisch unterschiedliche Beiträge. Anschaulich konfrontiert der Münchner Wissenschaftstheoretiker *Klaus Mainzer* das die meisten physikalischen Gesetze bestimmende symmetrische Zeitkonzept, wonach jede Zeitentwicklung reversibel ist, mit asymmetrischen Zeitkonzepten, die von der Existenz eines Zeitpfeils, also letztlich von Alterung ausgehen. Da sich mittels Computersimulation dynamische Systeme sowohl mit reversibler als auch mit irreversibler Zeitentwicklung darstellen lassen, liegt gemäß Mainzers These zwischen beiden Zeitauffassungen kein Widerspruch vor. In molekularen, kosmischen, sozialen u.a. Prozessen überlagern und beeinflussen sich unterschiedliche Zeitrhythmen und bestimmen als komplexes Netzwerk von Zeit-Welten die Existenz des Menschen. Die Münsteraner Dogmatikerin *Dorothea Sattler* greift zur Vertiefung der eschatologischen Rede von der Vollendung menschlicher Lebensgeschichten auf Ergebnisse der Biografieforschung zurück. Das Konstruieren der eigenen Lebensgeschichte zeigt in Erinnern, Vergegenwärtigen und Planen die Zeitstruktur menschlicher Lebenswahrnehmung, ebenso auch ihre Subjektivität und Sozialität. Als Frage wirft Sattler auf, ob es im Eschaton eine Art der Weiterführung der Lebenserzählung gibt – als Selbsterkenntnis, als Begegnung mit Anderen, als Versöhnung zwischen Tätern und Opfern. *Michael Ebertz* (Konstanz, Freiburg i. Br.) erkennt in der neuzeitlichen Entwicklung der Eschatologie, etwa in der Entfaltung von Ohrenbeichte und Ablasswesen, eine zunehmende Akzentuierung der Individualeschatologie bei gleichzeitiger Marginalisierung der Universaleschatologie. Zudem sieht Ebertz in der konfessionsspezifischen katholischen Lehre vom Fegefeuer den Motor einer Tendenz hin zur Inklusionstheologie, also der Rettung aller zuungunsten der Konzeption der Rede von der Hölle, sowie insgesamt ein Ausscheiden jeglicher Gewaltmetaphorik aus der Rede vom Eschaton. In soziologischer Perspektive verlaufe dies parallel zu Entwicklungen wie etwa dem Zug zur Milde im staatlichen Strafrecht und zum Gewaltverzicht im schulischen und häuslichen Erziehungskontext. Damit hinterlässt nach Ebertz das Religionssystem einen Ort der Leere, insofern es auf das Bedürfnis des Menschen nach Gerechtigkeit nicht mehr reagieren kann und damit auch das eigene Gottesbild verrät.

Der vierte, wiederum ganz der Eschatologie gewidmete Hauptteil stellt den Beitrag *Josef Wohlmuths* in den Mittelpunkt, der in Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas die christliche Eschatologie als „Bruch der Totalität" fasst und damit allen entwicklungsorientierten Geschichtstheologien eine Absage erteilt. Wohlmuth unterscheidet drei Dimensionen der Eschatologie: eine Eschato-Ästhetik, die insbes. die künstlerischen Ausdrucksformen des Glaubens umfasst, die Eschato-Logik, die den Wahrheitswert eschatologischer Ausdrucksformen behandelt, und schließlich die alles entscheidende Eschato-Praxie, in der in der konkreten Begegnung mit dem absoluten Anspruch des notleidenden Anderen das Ich von der in seiner Verfügung stehenden synthetisierbaren Zeit befreit wird und getroffen wird von einer „Zeit ohne mich", der Spur des Unendlichen. Erst die Eschato-Praxie entzieht die Eschatologie aller Relativierung und Vertröstung. Sie bindet, wie Wohlmuth in kritischer Auseinandersetzung mit der Aufnahme von Thesen Walter Benjamins bei Giorgio Agamben festhält, die Eschatologie an ein „Mysterium der Verwandlung", die ihrerseits nicht mehr als Weiterentwicklung, sondern als Einbruch einer Neuheit des Lebens verstanden werden muss. In seiner Replik bewertet *Edmund Arens* Wohlmuths Unterscheidung der drei Dimensionen als die fruchtbarste und eine den Traktat der Eschatologie dynamisierende These, sieht allerdings alle drei Dimensionen als Bereiche systematisch-theologischer Reflexion und damit als Teil einer Eschato-Logik. Für den von Wohlmuth genannten zweiten Aspekt schlägt Arens den Begriff Eschato-Grammatik vor. Wohlmuths Vorbehalt gegenüber der apokalyptischen Zuspitzung der Eschatologie beim späteren Metz aufgreifend schlägt Arens den Bogen zurück zum Eingangsreferat Franz Grubers und fordert von der Politischen Theologie die Analyse eschatologischer Sprechhandlungen (Erinnern, Versprechen, Bitten) ein.

Es liegt in der Natur eines Sammelbd.es, ein Spektrum unterschiedlicher Perspektiven zu bieten, ohne selbst die Synthese leisten zu können. So sind virulente Fragen der weiteren Forschung aufgegeben, wie etwa die Vermittlung theologischer Zeitdiskussion mit modernen Kosmologien und naturwissenschaftlichen Zeitkonzepten oder die Frage nach der Diskursfähigkeit einer als performativ gefassten eschatologischen Rede in säkularen Begründungssystemen. Die im Titel geführte Interdisziplinarität bleibt wesentlich auf die Perspektive der Theologie konzentriert. Doch macht die Aufnahme der Ergebnisse anderer Disziplinen die Schnittstellen deutlich, die eine echte Interdisziplinarität eröffnen können. Die kluge Auswahl und Anordnung der Themen sowie das hohe Niveau der Beiträge sorgen für eine aufschlussreiche Fokussierung theologischer Zeitreflexion. Die Repliken reagieren in erhellender Weise auf die Hauptreferate und markieren so Eckpunkte der Diskussion. So bietet der Bd. einen Überblick über die aktuellen Forschungsgebiete systematisch-theologischen Nachdenkens über Zeit, der nicht an der Oberfläche bleibt, sondern den gegenwärtigen Fragestand in seinen Tiefen auslotet.

Köln Mirja Kutzer

**Hartmann**, Stefan: **Die Magd des Herrn**. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters. – Regensburg: Friedrich Pustet 2009. 510 S. (Eichstätter Studien – Neue Folge, 61), kt € 49,90 ISBN: 978–3–7917–2183–5

Wenn man nicht nur Recht hat, sondern es auch bekommt, freut man sich gemeinhin. Das tut auch der Rez., an dessen Wort der Vf. freundlich erinnert, Maria betreffende Literatur sei „gewöhnlich dickleibig und nicht selten zäh" (12, Anm. 1). Die vorliegende Untersuchung exemplifiziert es: Ein halbtausend-Seiten-Buch schafft sich selbst Probleme. Es erschwert die Rezeption. Und das ist, wenigstens in diesem Falle, zu bedauern. Denn die Eichstätter Diss. aus dem WS 2007/08 (Betreuer Manfred Gerwing) hält mehr als sie verspricht. Der heute als Pfarrer in der Erzdiözese Bamberg wirkende Autor bietet nicht nur eine minutiöse Monografie über einen der bedeutendsten deutschen Mariologen aus der unmittelbaren Vorkonzilszeit, sondern zugleich eine von stupender Kenntnis der Materie und der Literatur getragene Summe der Mariologie der letzten sechs Jahrzehnte, die für die künftige Forschung eine nicht leicht zu erschöpfende Quelle sein wird.

In den „Prolegomena" entwirft H. den zeit- und theologiegeschichtlichen Rahmen, in dem sich das Wirken des Pallottinertheologen H. M. Köster (1911–1993) abgespielt hat. Dessen Person und Werk werden anschließend vorgestellt. Letzteres beschränkt sich nicht auf Maria; in der zweiten Schaffensperiode konzentriert er sich auf die Urstands- und Erbsündenproblematik – die aber hier entsprechend dem Interesse des Vf.s ausgeblendet wird. In einem dritten Schritt wird der Diskussionsraum abgesteckt, aus dem seine Mariologie ihr Profil bekommt. Hauptsächlich nimmt er an der Debatte durch die beiden Aufl. der „Magd des Herrn" (1948, 1954) und die Schrift „Unus Mediator" (1950) teil, welche die Antwort auf eine fundamentale Kritik Karl Rahners am Titel von 1948 ist. Der Innsbrucker Dogmatiker greift damit zum ersten Mal überhaupt in seinem Schaffen ein mariologisches Thema auf. Welche Bedeutung es in seinem späteren Denken hat, erhellt ein eigener Exkurs. Punkt 4 der Schrift stellt die „Systematischen Schwerpunkte und Themen" der K.schen Marienlehre vor. Wie in allen Kap.n stellt H. sie vor den Hintergrund der gesamttheologischen Arbeit – so bspw. anlässlich des Stellvertretungsgedankens, der aristotelisch-thomistischen Akt-Potenz-Lehre oder der heilsgeschichtlichen Valenz der Menschheit Jesu, allesamt Themen, die in der Wirkungszeit K.s lebhaft erörtert werden. Selbstredend befasst er sich per longum et latum mit dem eigentlichen Beitrag seines Helden zur Mariologie, der Auslegung des zeitgenössischen Corredemptrix-Theologumenons auf die „gliedhafte Stellvertretung" Mariens im heilsgeschichtlichen Vollzug. Ein zweiter Exkurs gibt eigens den Diskussionsverlauf bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil wieder. Damit ist die Hauptarbeit geleistet. Die noch folgenden Abschnitte geben einen Ausblick auf die theologischen wie mariologiegeschichtlichen Folgerungen aus dem Denken K.s: Kap. 6 hat im Fokus die Interferenzen von Christologie und Ekklesiologie (deren Geschichte im 20. Jh. ist Exkurs 3 dediziert), Traktate, die seinerzeit die Dollpunkte für die Anbindung der Marienkunde an die Gesamtdogmatik bildeten. Kurz werden die „Spirituellen Aspekte" (Kap. 7) und die „Anregungen Kösters für eine künftige Mariologie" beleuchtet, ehe der „Epilog" ein Resümee der Forschungen versucht. – Besondere Anerkennung verdient die wissenschaftliche Beigabe, eine umfassende, stark gegliederte Bibliografie von nicht weniger als 53 eng gesetzten Seiten. Bedauerlich freilich bleibt um so mehr als Defizit das Fehlen jeglicher Register. Gerade wegen der Gewichtigkeit des Werkes wäre der Nutzer sehr dankbar für entsprechende Arbeitshilfen.

Die Untersuchung H.s führt in eine Zeit, die gerade einmal ein paar Jahrzehnte zurückliegt, die den meisten Zeitgenossen von heute aber sternenweit von der Gegenwart entfernt scheinen dürfte. Sie haben, auch und gerade wenn sie Theologen in der römisch-katholischen Tradition sind, weit andere und jedenfalls ad hoc existentiellere Probleme als das Suchen nach einem mariologischen Fundamentalprinzip, das die überquellende Konklusionentheologie der Neuscholastik irgendwie zusammen- und an die Gesamttheologie zurückzubinden bemüht war. Aber nach wie vor bleibt in Geltung, was gerade als Ergebnis mariologischer Nüchternheit der nachpianischen Theologie vom Konzil festgehalten wurde: Die Meditation über die Mutter Christi geht aufgrund ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung auf den Konzentrationspunkt der Glaubensmysterien (vgl. LG 65) zurück und ist gerade nicht – das war die Versuchung im „marianischen Jahrhundert" zwischen 1850 und 1960 – eine immer erheblicheres Gewicht beanspruchende Unterabteilung entweder der Christologie („christotypistische") oder der Ekklesiologie („ekklesiotypistische Mariologie" – die Terminologie hat K. eingebracht). Das wesentliche Anliegen des Vallendarer Dogmatikers liegt darin, die anthropologischen Impulse herauszuarbeiten, die die Hl. Schrift angelegentlich der Zeichnung der Person Marias akzentuiert. Das Stichwort war *corredemptrix/mediatrix:* Welchen Teil hat die Mutter des Herrn am Erlösungswirken ihres Sohnes? Die marianischen Maximalisten antworteten so, dass dessen dogmatisch unbedingt zu wahrende Alleinmittlerschaft ins Wanken zu geraten drohte. K. macht darauf aufmerksam, dass zunächst die Vielschichtigkeit der Erlösung zu beachten ist – sie ist einmal Geschehen zwischen Vater und Sohn, dann aber auch Geschehen zwischen Jesus und der Menschheit. Dieses aber spielt sich konkret in und über eine qualifizierte menschliche Person, eben Maria, ab. Sie tritt nicht aktiv, sondern rezeptiv (was nicht gleich passiv ist) in die Abläufe ein. Daraus ergibt sich die These K.: Maria ist „gliedhafte Stellvertreterin und personale Spitze der zu erlösenden und erlösten Menschheit (Kirche) in ihrem heilsgeschichtlichen (Braut-)Bund mit

Gott vor dem einen Mittler, dem menschgewordenen Sohn Gottes" („Magd des Herrn", 296 = Hartmann 395). Diese ansatzweise anthropologische Ortung der Mutter Gottes hat die nachkonziliare Mariologie aufgenommen und ausgebaut, wie die Diss. im letzten Kap. zeigen kann, wenngleich nicht unbedingt auf den direkten Spuren seines Denkens. Diese waren dafür doch noch zu sehr der Sichtweise des marianischen Zeitalters verhaftet.

Die knappe Nachzeichnung des wesentlichen Ergebnisses der Monografie mag hinreichend belegen, welche Bedeutung ihr in der mariologischen Forschung zukommt. Es gelingt ihr, unter großem Aufwand und mit Respekt erheischender Gelehrsamkeit einen tiefen und nahezu vollständigen Einblick in wesentliche Themen der Theologiegeschichte der Mitte des letzten Jh.s zu geben. Es mindert, nochmals sei es vorgebracht, nicht ihr Verdienst, wohl aber möglicherweise die Aufmerksamkeit, die sie beanspruchen kann, wenn man die nicht seltene Weitschweifigkeit, die gelegentlichen Wiederholungen und die ängstlich wirkende Bindung an die Schriften K.s, verbunden mit kritischer Abstinenz, moniert. Denn gerade den tiefen theologiegeschichtlichen Einblicken und Perspektiven, welche die dankenswerte Studie auszeichnen, ist die gespannte Aufmerksamkeit der Fachwelt dringend zu wünschen.

Regensburg Wolfgang Beinert

# Ethik

**Theologische Ethik der Gegenwart**. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, hg. v. Friederike Nüssel. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (IX) 313 S., brosch. € 39,00 ISBN: 978–3–16–149727–8

Die Ethik spielt in den Studien- und Prüfungsordnungen der deutschsprachigen Fakultäten für Ev. Theologie eine eher geringe Rolle. Das spiegelt sich auf der institutionellen und personellen Ebene: Anders als an den römisch-kath. Fakultäten, wo üblicherweise zwei Lehrstühle dem Bereich der Ethik zugeordnet sind (Moraltheologie und Sozialethik), gibt es an den ev. Fakultäten maximal einen Lehrstuhl für Ethik. Es ist daher der (Ev.-)Theol. Fak. der Ruprecht Karls-Univ. Heidelberg zu danken, dass sie im Rahmen einer – durch Studiengebühren finanzierten! – Ringvorlesung im Wintersemester 2007/08 für einmal die Ethik ins Rampenlicht gerückt hat. Zwölf amtierende oder emeritierte Lehrstuhlinhaber aus dem gesamten deutschen Sprachraum waren dazu eingeladen, aus ihrer Perspektive zu einer der vielfältigen gegenwärtigen ethischen und gesellschaftlichen Herausforderungen Stellung zu nehmen und so einen Eindruck davon zu vermitteln, „dass und wie evangelische Theologie gerade in der Pluralität ihrer Ansätze zur kritischen Reflexion und Fortbildung des christlichen Ethos beizutragen vermag" (10).

Die Auswahl der einzelnen Themen erfolgte – so darf man vermuten – nicht zufällig. Denn wie anders wäre es erklärbar, dass die Beiträge Fragestellungen aufgreifen, die den jeweiligen Ethiker in seiner Arbeit ganz besonders beschäftigt haben und noch beschäftigen? So äußern sich Herms zur weltanschaulichen Bedingtheit jeder ethischen Urteilsbildung, Fischer zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis, Bedford-Strohm zur Option für die Armen, Reuter zur sozialen Gerechtigkeit, Rendtorff zur Religionsfreiheit und Körtner zur ökumenischen Ethik, um nur einige zu nennen (reizvoll ist im Übrigen die Tatsache, dass gerade dieser letzte Beitrag zur Ökumene von einer katholischen Stellungnahme flankiert und konterkariert wird, in der es Eberhard Schockenhoff mittels einer Schleiermacher-Exegese unternimmt, den Gedanken einer Fundamentaldifferenz zwischen evangelischer und römisch-katholischer Ethik kritisch zu hinterfragen). Man kann aufgrund dieser personengebundenen Zuspitzung den Sammelbd. nicht nur als Positionsbestimmung gegenwärtiger protestantischer Ethik, sondern auch als eine Sammlung von Selbstdarstellungen lesen, in denen die Ethiker Auskunft über ihren spezifischen Standort in den Debatten der Gegenwart geben. Dass dabei nur Ethiker und keine Ethikerinnen zu Wort kommen, muss man den Heidelberger Veranstaltern nicht zum Vorwurf machen: Eine Standortbestimmung deutschsprachiger evangelischer Ethik in der Gegenwart muss vielmehr nüchtern zur Kenntnis nehmen, dass Frauen in diesem Bereich der Theologie als Lehrstuhlinhaberinnen (noch?) deutlich unterrepräsentiert sind.

Im Einzelnen enthält der Bd. folgende Beiträge:

*Wolfgang Lienemann*, Philosophische und theologische Ethik im Streit der Fakultäten, 13–47; *Eilert Herms*, Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung, 49–71; *Johannes Fischer*, Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis. Metaethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik, 75–100; *Georg Pfleiderer*, Von der Un-Verzichtbarkeit des Gewissensbegriffs. Überlegungen in protestantisch-theologischer Perspektive, 101–116; *Dietz Lange*, Die Radikalität der Bergpredigt in einer pluralistischen Gesellschaft, 119–135; *Max Josef Suda*, Der Begriff der Freiheit nach Martin Luther und Jean-Paul Sartre. Ein Vergleich, 137–163; *Heinrich Bedford-Strohm*, Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft, 167–182; *Hans-Richard Reuter*, Eigenverantwortung und Solidarität – Befähigung und Teilhabe. Zur neuen Gerechtigkeitssemantik in der evangelischen Sozialethik, 183–203; *Trutz Rendtorff*, Religionsfreiheit – Krise des Christentums? Zum grundrechtlichen Status der Menschenrechte in christentumstheoretischer Perspektive, 207–225; *Hartmut Kreß*, Dialogische Toleranz – Bringschuld des Protestantismus, 227–245; *Eberhard Schockenhoff*, Neue Standortbestimmungen in der Ökumene? Die Suche nach konfessionellen Differenzmerkmalen in der Ethik, 249–269; *Ulrich H. J. Körtner*, In der Lehre getrennt, im Handeln geeint? Chancen und Grenzen ökumenischer Sozialethik, 271–294.

Es ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, die Beiträge gesondert vorzustellen und kritisch zu würdigen. Vielmehr möchte ich das Buch als Ganzes im Sinne von Titel und Untertitel als „Überblick" über die (evangelisch-)theologische Ethik der Gegenwart lesen und der Frage nachgehen, ob sich anhand der Beiträge wichtige Aufschlüsse über den gegenwärtigen Stand der Disziplin gewinnen lassen. Was *verbindet* die protestantische Ethik der Gegenwart, „gerade in der Pluralität ihrer Ansätze" (10)?

Denn dass eine solche inner-protestantische Pluralität gegeben ist, ist kein Geheimnis und wird durch einzelne Aussagen der Beiträge signifikant verdeutlicht. *Fundamentalethisch* strittig ist v. a. die Frage nach dem Verhältnis von protestantischer Ethik und Rationalität.

Während Lienemann und Bedford-Strohm die Notwendigkeit herausstellen, zwecks Plausibilisierung die auf der Basis des christlichen Glaubens gewonnenen ethischen Aussagen „durch vernünftige Reflexion in ihrem allgemeinkognitiven Gehalt mitteilbar" zu machen (46) bzw. in die „Sprache der Vernunft" (175) zu überführen, steht die theologische Ethik bei Fischer gerade für „einzelfallbezogene narrative Begründungen" (95), die zwar auch rational, aber im Sinne einer Rationalität *sui generis* von der aufs Allgemeine gehenden philosophischen Ethik radikal geschieden seien. Im Hintergrund der Differenzen steht hier letztlich die alte Frage nach dem Verhältnis zwischen Athen und Jerusalem: Sind recht verstandene philosophische und theologische Ethik weitgehend kongruent oder macht sich die theologische Ethik, dem „inspirierendkritischen Potential" (Reuter, 202) ihrer spezifischen Quellen folgend, umgekehrt primär als „Konfliktethik" in der gesellschaftlichen Debatte geltend? Aus solcherart fundamentaltheologischen Dissensen gespeiste *materialethische* Differenzen werden deutlich im Blick auf die EKD-Denkschrift „Gerechte Teilhabe": Während Bedford-Strohm sie als positives Indiz dafür aufführt, dass die „Formel von der ‚Option für die Armen' […] das früher zuweilen aufgedrückte Etikett einer theologisch unterfütterten Revolutionsrhetorik und der damit unterstellten Nischenexistenz längst hinter sich gelassen" habe (169), sieht Reuter in ihr „begriffliche Unschärfe" (201) und eine „adaptierte Aktivierungsrhetorik" (201) am Werk, der er kritisch eine „charisma-theologische" „Vision" (202) der Gesellschaft entgegenstellt. Auffällig sind auch die unterschiedlichen Optionen im Blick auf den Islam: Wo Herms sich kritisch zur „Pluralismusfähigkeit" des Islam äußert (70f), spricht sich Kreß dafür aus, „die starken Seiten des Islam" (240) herauszuarbeiten und auch dem Islam gegenüber eine „dialogische Toleranz" auf Augenhöhe zu praktizieren.

Solche durchaus widersprüchlichen Stellungnahmen im Einzelnen können nun aber den frappierenden Eindruck einer grundsätzlichen *Gemeinsamkeit* aller Beiträge nicht unterminieren, die darin liegt, dass sie alle explizit oder zumindest implizit an der Frage nach der Bedeutsamkeit des protestantischen bzw. christlichen Ethos in der heutigen pluralistischen Gesellschaft orientiert sind. Kaum ein Aufsatz, in dem nicht vom „Pluralismus" als Herausforderung gegenwärtiger theologischer Ethik die Rede ist. Diese Orientierung mag durch Vorgaben der Veranstalter an die Referenten gefördert worden sein, wie sich in der Rede von den „säkularen und pluralistischen Bedingungen" (1) in der Hg.-Einleitung des Bd.es andeutet. Dennoch fällt auf, wie einhellig die Beiträge in ihren unterschiedlichen Thematiken auf die *eine* genannte Frage und Herausforderung bezogen sind. Alle Beiträge betonen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, die charakteristische Perspektive der theologischen Ethik und ihre kulturelle Prägekraft. Schon diese Betonung ist als „Reaktion auf den wachsenden Pluralismus der Lebensformen" (263) zu interpretieren, den man – mit Rawls gesagt – als „vernünftigen", d.h. legitimen Pluralismus begreift. Gerade das letztere unterscheidet die protestantische Ethik zu Beginn des 21. Jh.s nun aber von den Entwürfen, die das 20. Jh. prägten und die wesentlich stärker am Gedanken der einen, nämlich christlichen, Wahrheit orientiert waren. Nicht die Betonung der spezifisch christlichen Perspektive ist das gegenüber z.B. Barth und Pannenberg, aber auch gegenüber einschlägigen päpstlichen Verlautbarungen Neue, sondern die Anerkenntnis der argumentativ unauflös-

baren „Rivalität von Absolutheitsansprüchen" (127), der gegenüber die christliche Theologie und Ethik nicht mehr ihre Überlegenheit, sondern bloß noch ihre Plausibilität zur Geltung bringen kann.

Nicht alle Beiträger gehen bei dieser Relativierung der christlichen Perspektive so weit wie Kreß, der mit seinem Gedanken der wechselseitigen, „dialogischen" Toleranz jegliche Überbietungsansprüche in Frage stellt. Bei Pfleiderer etwa ist durch die gleichzeitige Rede von der „Un-Verzichtbarkeit des Gewissensbegriffs" (101) und der „impliziten Theologizität des Gewissens" (112) die apologetische Schlussfolgerung von der Un-Verzichtbarkeit der Theologie in der pluralistischen Gesellschaft – nämlich als anderen Weltanschauungen überlegene Hüterin des recht verstandenen Gewissensbegriffs – implizit ausgesprochen. Doch wird auch bei Pfleiderer dieser Überbietungsanspruch im Blick auf seine allgemeine Einholbarkeit entscheidend relativiert, indem gesagt wird, „dass die Berufung auf das Gewissen die Erfahrung [!] der zuvorkommenden, vergebenden Gnade Gottes voraussetzt" (114). Charakteristisch ist auch die Rede vom (bloß) *„perspektivischen Universalismus"* (58), wie sie explizit bei Herms, der Sache nach aber auch bei Fischer (97) und Lange (134) begegnet. „Universalismus" steht hier für das anti-relativistische Festhalten am Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugungen, „perspektivisch" für die Einsicht, dass dieser Anspruch die eigene Erfahrungs- bzw. Glaubensperspektive voraussetzt und mit den Wahrheitsansprüchen anderer Überzeugungen im Wettstreit liegt.

Man mag im Blick auf diese Relativierung durchaus von einer „‚Krise' ethischer Urteilsbildung" (281) sprechen, die jede Form eines un-perspektivischen Universalismus als obsolet erscheinen lässt. Ethische Urteile können nur noch mit dem Vorbehalt in die Debatte gebracht werden: „Das ergibt sich jedenfalls aus meiner (protestantischen) Perspektive." Dennoch wäre es verkehrt, die verschieden gearteten Versuche protestantischer Ethik, gegenüber den vielfältigen im gegenwärtigen ethischen Diskurs hörbaren Stimmen ihren spezifischen Zugang zu Fragen der individuellen und gesellschaftlichen Lebensführung plausibel zu machen, als bloß reaktives Krisenphänomen abzutun. Mit Kreß sollte man die Krise vielmehr als Chance begreifen (238), da sie zu einer gewissenhaften Reflexion und Kommunikation der Grundlagen der eigenen Wertorientierung zwingt, deren Wahrheit nicht einfach behauptet, sondern argumentativ und überholbar im Diskurs mit anderen Wertorientierungen verteidigt und verbessert werden kann (und muss). Dabei ist zu berücksichtigen, dass der vernünftige Umgang mit Pluralität eine Herausforderung ist, die das Christentum von seinen Anfängen her begleitet und nicht etwa erst in einer postmodernen „Kultur des Relativismus" ihren Ursprung hat.

Schon als in dieser Form einzigartige Sammlung von Positionsbestimmungen protestantischer Ethiker stellt der Bd. eine unbedingte Bereicherung des theologischen Buchmarkts dar. Seine eigentliche Pointe führt aber noch über die Ethik hinaus, auf die ewig junge Frage, wie der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in einer säkularen Umgebung zur Geltung gebracht werden kann.

Berlin Friedrich Lohmann

**Römelt**, Josef: **Christliche Ethik in moderner Gesellschaft**. Bd. 2: Lebensbereiche. – Freiburg i. Br.: Herder 2009. 445 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–451–29995–7

Nachdem der Autor im ersten Bd. dieses Werkes die Grundlagen der christlichen Ethik dargestellt hat, wendet er sich im zweiten Bd. einzelnen Lebensbereichen zu.

Nach der Einleitung folgt im ersten Kap. mit der Überschrift: „Christliche moralische Überzeugungen – Humane Ressource der Gesellschaft heute?" ein diagnostischer Blick auf unsere Gesellschaft. Die Veränderungen in allen Lebensbereichen generieren im Menschen den Wunsch, „jede Lebensplanung unter den vorsichtigen Vorbehalt zu stellen, dass ihre Realisierbarkeit auch morgen noch möglich ist" (20). So lebt der Mensch gleichsam im Vorbehalt. Die Bereitschaft, die „Wechselhaftigkeit des Lebens" anzunehmen, „zwingt oft zu einem grundlegenden Imperativ der Vorläufigkeit" (20).

Eine Ausweitung der Wahlmöglichkeiten soll die Konflikte, die das Leben zwangsläufig mit sich bringt, entschärfen. „Die moderne Gesellschaftsgestaltung scheint von dem Gedanken fasziniert zu sein, dass gerade die Flexibilisierung des privaten Lebensraumes, also die wertfreie Eröffnung möglichst breiter individueller Handlungsalternativen insbesondere in den konflikthaften Dimensionen des menschlichen Lebens, die humanisierende Kraft der differenzierten Kultur erhalten kann." (27) Allerdings macht das „Offenhalten aller Möglichkeiten, um mit dieser Biegsamkeit den möglichen Verletzungen durch das Leben immer wieder ausweichen zu können, [...] atemlos und einsam" (29). Das ist die Spannung, die der Autor aufzeigt: auf der einen Seite die Erweiterung der Handlungsalternativen mit dem Ziel, schmerzlichen Entscheidungen bzw. Erfahrungen aus dem Weg zu gehen, auf der anderen Seite der Preis, der dafür zu zahlen ist, nämlich „Vereinzelung" und „Isolation" (30).

Auf diesem Hintergrund formuliert der Autor die Frage: „Vermag die christliche Ethik mit ihrer Sensibilität für tragende, das Leben umspannende Entwicklungen [...] aber auch für die gegenwärtigen Werte ein ganzheitliches Verständnis von Menschlichkeit und humanem Antlitz der heutigen Gesellschaft aufzuschließen?" (30)

Im sechsten Kap. mit der Überschrift „Die moralische Ressource der modernen Gesellschaft. Der realistische Umgang mit den Chancen und Grenzen der menschlichen Freiheit und die Würde der Person" (403) gibt er eine zusammenfassende Antwort. Den Beitrag der Kirche und der Theologie für eine ethische Kultur in der Gesellschaft sieht er darin, dass sie „das kritische Wissen um die Unverfügbarkeit der menschlichen Person als Ebenbild Gottes, das Gespür für die geistige Tiefe des Lebens, das sich nicht in den materiellen Belangen der Wirtschaft erschöpft, die Option für die Schwächsten und Benachteiligten" (406) einbringen. Besonders erwähnt er den „Widerstand gegen die Einseitigkeit des differenzierten Lebens" (407), von der eingangs die Rede war. Die Vermehrung der Alternativen, um Spannungen und Konflikte zu vermeiden, ist nicht ohne Weiteres zielführend. „Der Versuch der Entlastung durch Alternativen darf nicht zur alleinigen, alles beherrschenden Ausrichtung, zum einzigen Kriterium menschlichen Handelns und in diesem Sinne zum Angelpunkt der Gesellschaft werden." (407) Oder anders ausgedrückt: „Die moralische Kultur muss die eindimensionale Strategie der Vermeidung durch die ganzheitliche Mehrdimensionalität von Kreativität und Leiden ersetzen, um die Humanität an der Wurzel des komplexen Lebens heute zu sichern." (407)

An dieser Stelle sei schon angemerkt, dass der Autor in den gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen zuerst das Positive wahrnimmt. Auf die konkrete Frage z.B.: „Können die Herausforderungen der Alltagswelt von Arbeit und Familie – statt tragende Seiten des Lebens zu sein – zu bloßen Rahmenbedingungen einer letztlich am Konsum orientierten Lebenskultur werden?" antwortet er folgendermaßen: „Diese Frage ist nicht verurteilend gemeint. Denn es ist klar, dass ein solcher Versuch heute zugleich Ausdruck der ehrlichen Suche nach tragfähigem Lebensglück und gelungener Persönlichkeitsentfaltung sein will." (25)

Oder an einer anderen Stelle ausdrücklich: „Hinter der angedeuteten kulturellen Bewegung steckt eine tiefe Sehnsucht, die Sehnsucht nach Schutz vor Überforderung und nach Sicherheit. Und diese Sehnsucht zu missachten, hieße – das ist gegenüber einer allzu raschen theologischen Kritik festzuhalten! –, tiefste Anliegen der heutigen kulturellen Impulse zu zerstören. Es ist notwendig, den unabweisbaren Sinn dahinter zu begreifen." (28)

Dazu noch ein weiteres Beispiel: Nachdem er einige Veränderungen im Verständnis von Ehe und Familie in der heutigen Gesellschaft skizziert hat, die auch kritische Anfragen provozieren, formuliert er: „Jedenfalls ringt die gegenwärtige Gesellschaft um den Sinn der Bindung in der Liebe, um die Erfahrung der Beheimatung, die damit zusammenhängt. Und sie kämpft um einen Raum für die Familie, die sie mit ihren eigenen Zwängen weit an den Rand ihres lebendigen Lebens gedrängt hat – ihres Lebens, das doch vom Gleichgewicht der Generationen so unbedingt und unübersehbar abhängig ist." (53)

All das zeigt, dass es dem Autor wichtig ist, in den gesellschaftlichen Veränderungen positive Anliegen und Impulse wahrzunehmen, so z.B. die Sehnsucht nach Freiheit und nach Erfüllung der Lebenshoffnungen, wobei er auch deutlich die negativen und zerstörerischen Tendenzen beim Namen nennt.

Kennzeichnend ist weiterhin, dass er die christliche Botschaft bzw. den Glauben an Gott als Ressource für eine menschenwürdige Gestaltung der modernen Gesellschaft sieht. „Die moralischen Überzeugungen, die aus dem christlichen Glauben getragen sind, werden so zu konkreten Ressourcen für die menschliche Gesellschaft von heute – Ressourcen der Humanität, welche ihre personale Integration ermöglichen helfen." (18) Der Begriff Ressource ist ein Schlüsselwort, das häufig auftaucht – so in allen Kapitelüberschriften.

Den Hauptteil des Buches bilden die Kap. 2 bis 5, in denen R. die Themen: Liebe, Ehe und Familie, Gesundheit und Krankheit, christliche Umweltethik und gerechter Friede behandelt. Den Abschluss bildet ein kurzes Kap. mit Gedanken über das Gebet.

Im Anhang finden sich Konkretisierungen der im ersten Bd. vorgestellten „grundsätzlichen Ausführungen zum Verständnis des Aufbaus und der Gestaltung der modularisierten Studiengänge in der Theologie" (414) auf das Fach Moraltheologie hin.

Den breitesten Raum nimmt das Kap. 3 ein (200 Seiten). Folgende Themen werden dort behandelt: Patientenautonomie, Menschenwürde, Embryonenschutz und Lebensschutz, Pränataldiagnostik, Präimplantationsdiagnostik, Stammzellenforschung, Gentechnik, Organtransplantation, Sterbehilfe.

Im Kap. über Ehe und Familie finden sich längere Abschnitte zu den Themen: Sexualität, Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe und auch Gewalt in der Familie. Das Thema verantwortlicher Elternschaft nimmt nur sehr wenig Raum ein.

Die Kap. 4 (Umweltethik) und 5 (Friedensethik) umfassen jeweils nur 30 bzw. 50 Seiten.

In diesen Kap.n wechseln Passagen, in denen R. in der Darstellung und der Argumentation sehr ins Detail geht, mit anderen Abschnitten, in denen er bei allgemeinen Überlegungen bleibt. Er vermeidet oft konkrete Zuspitzungen und fordert den Leser heraus, weiter zu den-

ken und sich aufgrund seiner Darlegungen ein eigenes Urteil zu bilden.

Der Autor lässt sich in zweifacher Weise von positiven Perspektiven leiten: Die erste liegt darin, dass er in den vielfältigen Veränderungen in der Gesellschaft, in den unterschiedlichen Bestrebungen und Suchbewegungen sehr bewusst die positiven Impulse und Anliegen hervorhebt, ohne zu verschweigen, dass sich darin häufig auch ein Verlust an Humanität findet. Die andere positive Perspektive zeigt sich darin, dass er die christliche Botschaft als Ressource für die Humanisierung der Gesellschaft und als Antwort auf die Grundsehnsucht der Menschen darstellt. Faszinierend ist seine Begabung, seine Gedanken in einer großen Bandbreite von sehr anschaulichen Formulierungen darzulegen, sodass ich das Buch mit großem Interesse und großem Gewinn gelesen habe.

Fulda Gerhard Stanke

**Meyer-Ahlen**, Stefan: **Ethisches Lernen**. Eine theologisch-ethische Herausforderung im Kontext der pluralistischen Gesellschaft. – Paderborn: Schöningh 2010. 185 S., kt € 26,90 ISBN: 978–3–506–76902–2

Mit seiner im Sommersemester 2009 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt als Diss. angenommenen Studie *Ethisches Lernen* klinkt sich Stefan Meyer-Ahlen aus theologisch-ethischer Perspektive in die aktuelle Bildungsdebatte ein. Die Frage, welche Rolle der christliche Glaube im Prozess des ethischen Lernens spielt, ist Gegenstand der rund 200 Seiten umfassenden lesenswerten Studie. Im Kern geht es dem Vf. darum, das Attraktivitätspotential von Religion im Kontext der Bildungsdebatte zu verdeutlichen. Für den ethischen Lernprozess – um ein zentrales Ergebnis der Untersuchung vorwegzunehmen – ist Religion nach Ansicht M.-A.s keine notwendige Voraussetzung, jedoch offeriere sie einen „Mehrwert", der Wertvolles für das Gelingen ganzheitlicher Bildung bereithalte. Der Vf. zeigt sich davon überzeugt, dass das von ihm diagnostizierte Desiderat der Ganzheitlichkeit des ethischen Lernprozesses durch die christliche Botschaft beseitigt werden könnte. Dieses Potential christlicher Botschaft klarer herauszustellen, sei eine wichtige aktuelle Herausforderung für Theologie, Verkündigung und Seelsorge, so das Fazit des Vf.s.

Was genau den erwähnten „Mehrwert" von Religion für den ethischen Lernprozess ausmacht, verdeutlicht M.-A. schrittweise: „Die Untersuchung will so am konkreten Paradigma des ethischen Lernens entlang die gegenwärtige Spannung im Bildungsdiskurs in Bezug auf die Dimensionen des Moralischen und des Religiösen tiefer zu erfassen versuchen." (29)

Primärer Bezugspunkt der Überlegungen ist dabei nicht der Lernort Schule, sondern der lebensgeschichtliche Kontext im Allgemeinen.

Nach begrifflichen Erläuterungen zum Terminus des ethischen Lernens, also der Frage, wie Menschen lernen, richtig zu urteilen, zu handeln und gut zu sein, skizziert der Autor im ersten (25–104) von insgesamt drei Kap.n unterschiedliche humanwissenschaftliche Auffassungen des ethischen Lernprozesses und nimmt eine hilfreiche und nachvollziehbare Systematisierung in vier Gruppen vor. Neben den beiden stark kognitiv akzentuierten Konzepten, dem kantischen Moralpädagogikkonzept des formalen Lernens und dem entwicklungspsychologischen Konzept, wie bspw. dem stark rezipierten, von Lawrence Kohlberg entwickelten Stufenmodell der Moralentwicklung, erläutert M.-A. psychologisch-psychoanalytische Entwürfe. Während bei den genannten Ansätzen die Art und Weise der Entfaltung ethischer Kompetenzen im Vordergrund steht, rückt bei weiteren zu einer Gruppe zusammengefassten moralpädagogischen Konzeptionen der Aspekt des inhaltsorientierten Lernens in den Vordergrund. Die darunter subsumierten Ansätze weisen trotz der erwähnten gemeinsamen Fragestellung recht unterschiedliche Ausprägungen auf. Wie ethisches Lernen als Vermittlung inhaltlicher Wertvorstellungen verstanden wurde, demonstriert der Vf. zunächst exemplarisch an den Überlegungen des Pädagogen Friedrich Wilhelm Foerster, der mit Hilfe der „induktiven Pädagogik" die Herausbildung eines dezidiert christlichen Charakterideals favorisiere. Wolfgang Brezinka rekurriere v. a. auf christliche Tugenden und Grundwerte und plädiere wie Foerster für die Verortung ethischer Lernprozesse im konkreten Alltag der Menschen. Der dritte von M.-A. erläuterte Ansatz bringt die narrative Dimension als Möglichkeit eines inhaltlich orientierten Zugangs zum ethischen Lernen ins Spiel. M.-A. betont, dass erst hier die „Herausforderungen des modernen, pluralistischen und auf Freiheit bezogenen Kontextes" (107) ganz aufgenommen würden. Denn den Vertretern narrativer Ethik zufolge besteht das Potential von Literatur für ethische Lernprozesse nicht in direkter sittlicher Unterweisung, sondern vielmehr in der Öffnung neuer Erfahrungsdimensionen, die zu rationalen Erkenntnissen noch einmal alternative Zugänge ermöglichen. M.-A. schließt seine Ausführungen zur narrativen Ethik mit einem Abschnitt über die von Johann Baptist Metz unter dem Begriff Compassion versammelten Überlegungen. Unter Verweis auf ein vom Gedanken der Compassion motiviertes Schulprojekt reflektiert der Vf., welche Perspektiven sich unter dem Vorzeichen der Compassion – der „Mit-Leidenschaft" – für das ethische Lernen ergeben. Schließlich benennt er ein viertes Konzept ethischen Lernens, das sich im Prozess der Enkulturation vollzieht und somit die Perspektive der Einbindung des Einzelnen in den gesellschaftlichen Kontext in den Vordergrund rückt. Eine kurze Skizze des sozialwissenschaftlichen Ansatzes ethischen Lernens bei Emile Durkheim dient dabei als Folie für verschiedene Aktualisierungen, die ethisches Lernen als Kulturerziehung begreifen wollen.

Jede dieser vier Modell-Beschreibungen ethischen Lernens schließt der Vf. mit einer knappen Reflexion über die jeweilige „Offenheit für Religion" und die „Dimension des Glaubens" ab. Religion orientiere, motiviere, entlaste, ermutige, stabilisiere und fördere die Erfahrung von Gemeinschaft, zudem biete sie Tugenden und Vorbilder sowie klare ethische Wertvorstellungen an. Und nicht zuletzt könne die Nächstenliebe als der Grundimpuls verstanden werden, „von dem her ethisches Lernen inhaltlich zentrale Bestimmung erfährt" (98).

Diese Aspekte grundieren den eigentlichen hermeneutischen Horizont der Darstellung unterschiedlicher Modelle ethischen Lernens, den der Vf. im zweiten, sehr kurzen Kap. (105–114) – das vielleicht besser als Zusammenfassung ins erste Kap. integriert hätte werden können – unter der Überschrift *Ethisches Lernen in freiheitlicher, pluralistischer Gesellschaft: Zwischen der Suche nach moralischer Sicherung differenzierter Kultur und postsäkularer Offenheit* noch einmal explizit macht. Nun geht es M.-A. um die Frage, „wie die Beziehung zwischen dem Ringen um das moralische Fundament einer offenen, komplexen Lebenswirklichkeit und ihre Neugier für religiöse Tiefe, ihr Tasten danach, ihr neu erwachtes Gespür ein wenig verstanden und gedeutet werden kann" (108). Resümierend spricht der Vf. der Religion bestimmte Potentiale zu, so z.B. eine „versöhnende[n] Dynamik mitten in den gegensätzlichen Erfahrungen der Möglichkeit und Gefährdung des moralischen Wachstums" (109). Der Glaube halte darüber hinaus „antagonistischer Vielfalt" (ebd.) stand und – dieser Aspekt wird mehrfach betont – rekurriert v. a. auf die Freiheit des Menschen. Beschlossen wird das zweite Kap. mit der Formulierung sechs „sehnsüchtige[r] Formeln" (112), die zum Ausdruck bringen sollen, was sich die moderne Kultur von der Welt des Glaubens erhofft. Es sind dies, M.-A. zufolge, die Dimensionen von Freiheit, Verantwortung, Akzeptanz, Beziehungsfähigkeit, Orientierung und Versöhnung.

Mit dem dritten Kap. wechselt der Vf. die Blickrichtung. Er benutzt nun die „Sehnsuchtsformeln gegenwärtiger neuer Sensibilität für die religiöse Wirklichkeit" (115) als Folie, um Wandlungsprozesse theologischer Ethik im Nachgang zum Zweiten Vatikanum deutlich zu machen. Zunächst wendet er sich dem Konzept Hans Rotters zu, das in der Beziehungsdimension, im relational-dialogischen Moment die zentrale und entscheidende Kategorie der Moraltheologie erkennt. Diese Dimension der Verwiesenheit auf den Anderen werde noch einmal religiös erweitert und fundiert durch die Gnade Gottes. Insofern erhält nach Rotter die sittliche Handlung selbst den „Charakter eines Vollzugs von Glauben und Unglauben" (124). In einem zweiten Schritt flankiert M.-A. Rotters Ansatz einer dialogisch-relationalen Moraltheologie durch den Ansatz theonomer Autonomie bei Franz Böckle und die Perspektive autonomer Moral bei Alfons Auer, um so die Spannung menschlicher Existenz zwischen Autonomie und Verwiesenheit auf Gemeinschaft im Horizont der Heilszusage Gottes deutlich zu machen. Dabei erläutert M.-A. auch Auers Überlegungen für ein christliches Konzept ethischen Lernens. Die Dimensionen der Beziehung und der Freiheit werden in einem weiteren Abschnitt durch die Dimension der Versöhnung ergänzt. Damit rückt die Erfahrung des Scheiterns im ethischen Lernprozess ins Blickfeld. M.-A. verweist dabei auf die Überlegungen zur Tragik des menschlichen Scheiterns von Eugen Drewermann, der das Gottesgeschenk der Gnade als Weg aus der Angst versteht und davor warnt, Gott darauf zu reduzieren, letzter Maßstab für Sittlichkeit zu sein. Die Gnade ermöglicht laut M.-A. letztlich die Autonomie und Freiheit des Menschen und gewährt Vergebung für den Fall ihres Scheiterns.

In seinem Resümee macht der Vf. noch einmal gut die Desiderate der von ihm im ersten Kap. beschriebenen Verstehensweisen des ethischen Lernens deutlich und fordert, eine „Kraftquelle zur Entwicklung zu erschließen, verschiedene Wege in den Blick zu nehmen und je nach situativem Kontext auszuwählen und integrierend zu beschreiten" (165). Der Religion schreibt der Vf. schließlich das Potential zu, Ganzheitlichkeit, die in allen humanwissenschaftlichen Konzepten als Desiderat aufscheint, zu stiften. Schließlich unterstreicht M.-A., dass der christliche Glaube sich als „hilfreicher Raum" für gegenwärtige Prozesse ethischen Lernens erweist. M.-A. zeigt sich davon überzeugt, dass der christliche Glaube „ausgezeichneter Gesprächspartner" „für die gegenwärtige Suche nach den Fundamenten der freiheitlichen Kultur und der Weitergabe ihrer moralischen Ressourcen" (167) ist.

Leserinnen und Lesern aus ganz unterschiedlichen Kontexten, die sich mit dem Prozess des ethischen Lernens und den dafür möglicherweise fruchtbar zu machenden religiösen Ressourcen beschäftigen wollen, sei M.-A.s Studie empfohlen. Das erste Kap. verschafft in kompakter Form einen fundierten Überblick über verschiedene Modelle ethischen Lernens und berücksichtigt dabei Entwürfe aus Philosophie, Pädagogik, Psychologie und Soziologie. Störend wirken in diesem Kap. – das sei nur ganz am Rande erwähnt – lediglich die z.T. sehr langen Zitate. Der zweite große Teil zeigt auf, was der christliche Glaube zum ethischen Lernprozess beitragen kann. Wünschenswert wäre eine methodisch bessere Verzahnung der beiden großen Teile der Studie gewesen. Es gelingt dem Vf. zwar, deutlich zu machen,

dass es ihm darum geht, die „Konvergenz" (115) zwischen Nachfrage (Suchbewegungen gegenwärtiger Kultur) und Angebot (Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil) aufzudecken. Allerdings fragt man sich, warum er dafür gerade diese vier Ansätze nachkonziliarer Moraltheologie (Rotter, Böckle, Auer, Drewermann) auswählt und nicht auch jüngere Entwürfe, von denen er einige bereits im ersten Kap. erwähnt hat, ins Gespräch bringt. Nichtsdestotrotz hat der Vf. mit seiner Studie überzeugend dargelegt, dass ethisches Lernen ein zentrales Anliegen theologischer Ethik darstellt. Zugleich hat er theologische Ethik als eine umsichtige und interdisziplinär reflektierende Gesprächspartnerin im aktuellen Bildungsdiskurs profiliert und wertvolle Impulse formuliert, wie sie sich an den Debatten um ethisches Lernen beteiligen kann und soll.

Münster Katharina Klöcker

**Unerfüllter Kinderwunsch**. Assistierte Fortpflanzung im Blickfeld von Medizin und Ethik, hg. v. Stephan E. Müller / Ingolf Schmid-Tannwald / Otto P. Hornstein. – Münster: LIT 2008. 153 S. (Glaube und Ethos. Theologie im interdisziplinären Dialog, 5), brosch. € 16,90 ISBN: 978–3–8258–0097–0

Der vorliegende Bd. ist das Ergebnis einer Tagung zum Thema Fortpflanzungsmedizin, die der Moraltheologe Stephan E. Müller an der Kath. Univ. Eichstätt in Zusammenarbeit mit den „Ärzten für das Leben" und dem „Netzwerk Leben" 2007 durchführte. Ziel der Veranstaltung war es, angesichts der Fragen nach Wert und Würde des Menschenlebens in den Anfängen seiner Entwicklung sowie nach der angemessenen Art der Weitergabe bzw. Fortpflanzung des menschlichen Lebens Perspektiven aus medizinischer, philosophischer und theologischer Sicht aufzuzeigen, die in den Beiträgen des vorliegenden Bd.es dokumentiert sind.

*Ulrich Noss* vom Zentrum für Reproduktionsmedizin BBN München zeigt eingangs Möglichkeiten und Grenzen der assistierten Reproduktionstechniken auf und bietet damit den Sachstand, auf dem die weiteren Reflexionen möglich sind. Seinen Einblick in die Praxis stellt er in den Kontext einer Analyse des Problems der Kinderlosigkeit. Dabei bezieht er sich sowohl auf Kinderlosigkeit als individuelles Schicksal als auch auf „das demographische Problem der allgemeinen Kinderlosigkeit, die sich in den letzten dreißig Jahren sozusagen verdoppelt und verdreifacht" habe (10). Zu unterscheiden seien vier verschiedene Formen der Kinderlosigkeit: partnerlose Kinderlosigkeit, gewollte Kinderlosigkeit, ambivalente Kinderlosigkeit („Aufschieber"), ungewollte Kinderlosigkeit (12/13). N. schließt aus den gezeigten Daten, die Zunahme der gesellschaftlichen Kinderlosigkeit sei signifikant durch den Anstieg von Partnerlosigkeit bedingt; ein Anstieg der ungewollten Kinderlosigkeit sei nicht belegbar (12). Außerdem weist er auf einen Zusammenhang zwischen dem Inkrafttreten des „Gesundheitsmodernisierungsgesetzes" 2004 und dem Absinken der Geburtenzahl in Deutschland um ca. 15.000 Kinder pro Jahr hin (39).

Es folgen Ausführungen über Fruchtbarkeitsstörungen bei Mann und Frau sowie eine Beschreibung des Vorgehens in der Behandlungspraxis über Optimierung der natürlichen Empfängnis bis hin zur assistierten Reproduktion. Detailliert werden In-vitro-Fertilisation (IVF), Embryotransfer, Intra-cytoplasmatische Spermien-Injektion (ICSI) und Kryokonservierung dargestellt und die Behandlungsresultate im Hinblick auf den Zusammenhang von Geburtenrate und „Embryoqualität" (30), auf die Geburtenrate insgesamt sowie „belastende ‚Begleiterscheinungen' der Fehl- und Mehrlingsgeburten" betrachtet (24). Als wesentlicher Faktor für die Geburtenrate wird das Alter der Frau genannt, aber auch die Entwicklung des extrakorporalen Embryos. Bzgl. des letzteren geht N. auf Präimplantationsdiagnostik (PID) und Polkörperdiagnostik sowie die Identifizierung eines entwicklungsfähigen Embryos aufgrund morphologischer Kriterien ein, die in unterschiedlichem Maße hilfreich seien, Fehlgeburten zu verhindern. Als gesundheitliche Risiken der Mutter werden abdominale Infektionen (0,5%), abdominale Blutungen (0,2%), Überstimulationssyndrom (1%) und Mehrlingsschwangerschaften (28%) genannt. Psychosoziale Probleme werden genannt, aber nicht im Einzelnen ausgeführt. Risiken für die Kinder bestehen nach Noss hauptsächlich durch die Frühgeburtlichkeiten bei Mehrlingen sowie aufgrund der gegebenen Missbildungsrate.

Während in den folgenden Beiträgen eher kritisch auf die IVF geschaut wird, betont N., man solle die ungewollt kinderlosen Paare „etwas mehr ermuntern, sich notwendigen Untersuchungen und Behandlungen zu unterziehen" (14). In seinem Ausblick beschreibt er die modernen Techniken als „sehr effektive Behandlungsform der ungewollten Kinderlosigkeit" (39). Verbesserte Analysemöglichkeiten würden in Zukunft dazu führen, den gesamten Chromosomenbestand einer Eizelle zu untersuchen und so Eizellen mit dem Entwicklungspotential zu einem entwicklungsfähigen Embryo zu identifizieren, was wiederum Mehrlingshäufigkeit sowie Fehlgeburtenrate zu verringern helfe. Besonders zwei Botschaften sind N. wichtig: Zum einen könne nicht oft genug auf die biologischen Grenzen der Fruchtbarkeit hingewiesen werden, sodass Paare mit Kinderwunsch diesen möglichst nicht zu weit nach hinten verschieben sollten. Zum anderen müsse eine Gesellschaft Paaren mit dringendem unerfülltem Kinderwunsch unabhängig von ihrer finanziellen Ausstattung Familiengründung durch assistierte Reproduktionstechniken ermöglichen.

Ein ganz anderer Zugriff auf das Thema zeigt sich in dem interessanten Beitrag von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, Religionsphilosophin an der TU Dresden, in welchem sie über das „Machen" eines Kindes zwischen Liebe und Labor nachdenkt. Eingeordnet in den Kontext der Postmoderne und die Möglichkeiten von Reproduktionstechniken sowie vorgeburtlicher Diagnostik beschreibt Gerl-Falkovitz Kinder als „mit großer Selbstverständlichkeit ‚gemacht'" (43): „Kinder ‚gibt es' nicht einfach mehr. ‚Es gibt' drückt ja eine Gabe und einen Geber, auch die Überraschung des Beschenkten aus." (42)

Unter der Überschrift der Scheu vor dem „Leidwesen Mensch" betrachtet sie die Konflikte, die sich im Umfeld der vorgeburtlichen Diagnostik und damit verbundenen Entscheidungssituationen finden, denen sie sich über das „nicht gesunde Kind und seinen verletzlichen Anfang, den nicht gesunden Embryo" (43) nähert. Den zuoberst liegenden Konflikt zwischen Lebensrecht des Kindes und Wunsch der Mutter nach einem gesunden Kind sieht sie verortet in einem zweiten, gesellschaftlichen Zwiespalt: „Was ‚alle' denken, überrollt sozusagen mentalitätsmäßig das Individuum, sofern es sich nicht ausdrücklich dagegen wappnet. Was aber heute ‚alle' zeitgeistig empfinden, ist der Konflikt [...] von gegensätzlichen menschlichen Haltungen: der Zwiespalt zwischen Annehmen und Verweigern des Ungeplanten, zwischen Austragen und Verändern des Unerträglichen, zwischen Erleiden und Abschaffen." (45) Im Weiteren beschreibt G.-F. die Struktur der in diesem Zusammenhang auftauchenden Mitleids-Argumentation, die „bedrängend" werde, wenn „unter Berufung auf das Mitleid nicht das Leiden, sondern der Leidende abgeschafft" werde (45).

Solche Fragen stellten sich aber jenseits des Mitleids auch für die Annahme von Kindern überhaupt. G.-F. stellt fest: „[...] ja vielleicht ist nichts so gefährdet wie ein ‚Wunschkind'" (47), wenn Eltern ihr Kind nach einem Modell formen wollen, das mehr ihren Wünschen als dem Wesen des Kindes entspricht, und hier ihre Macht ausnutzen, auch wenn dies unter dem Anschein von Sorge geschieht. Kinder aber erhalten, so G.-F., zwar leibliche und seelische Vorgaben von ihren Eltern. Aber „auch Eltern müssen das Kind in seiner ihm eigenen Lebendigkeit erst (unabschließbar) kennen lernen; es ist gerade nicht ihr gezieltes ‚Produkt'." (50) Auch das Kind selbst müsse später sich, seine Endlichkeit, seine Mitte und sein Können annehmen. Im Rekurs auf Heidegger formuliert sie, die Geburt sei ein „Vorlaufen in das Leben" (48). Und genau die Geburt, den Anfang beschreibt G.-F. als „nächtig", indem sie dem Menschen entzogen und nicht für ihn einholbar ist. Hier stellt sie Leben als gegebenes und dennoch selbstständiges dar. Es handle sich, woher das Leben auch immer komme, um eine Gabe des Selbstseins, eine Gabe der Autonomie (50). Ihre phänomenologischen Überlegungen überführt sie dann in theologisches Nachdenken über das Geheimnis des Anfangs, das sie als „Seligkeit, Verlorenheit, Neubeginn, Voll-Endung aus währender, unversieglicher göttlicher Anfangskraft" (55) ausfaltet. Diese Gedanken wiederum bilden den Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit dem Kind als Gabe und Aufgabe, an die G.-F. sich über Levinas, Montessori und Blochs Hoffnung annähert. Sie schließt: „Das Kind lebt jenseits der Arbeit und stammt nicht aus Arbeit; es ist aus seinem Dasein heraus gerechtfertigt, unbeschadet seiner möglichen Versehrtheit, die wir scheuen, obwohl sie durchgängiges Kennzeichen der jetzigen Existenz ist. So wird gerade der Umgang mit dem Kind zum Maßstab einer Kultur: Kennt sie, übernimmt sie dessen ‚allgerechtfertigtes' Dasein?" (58)

Vom Ursprung des Kindes spricht auch *Stephan E. Müller*, Moraltheologe an der Kath. Univ. Eichstätt, und nimmt für eine ethisch-theologische Betrachtung der IVF die Frage zum Ausgangspunkt, ob Kinder Frucht einer Schenkung oder Ergebnis eines technischen Eingriffs sein sollten. Der Beitrag ist im Wesentlichen eine Auseinandersetzung mit der Instruktion *Donum vitae* der Glaubenskongregation von 1987 und löst den Anspruch ein, angesichts der Würde menschlichen Lebens über die angemessene Form der Fortpflanzung nachzudenken, der im Vorwort des Bd.es formuliert ist. M. betont in einer kurzen Einführung in das dem Beitrag zugrunde liegende Verständnis von Ethik neben deren Aufgabe, Orientierung zu geben, ausdrücklich auch den Anspruch der Ethik, verbindliche normative Vorgaben zu formulieren. Zudem macht er deutlich, dass *Donum vitae* „sich nicht als Ausdruck einer Sondermoral versteht, sondern als Vorlage eines Ethos, das nicht allein mit Begründungen aus der Sicht des Glaubens, sondern ebenso mit Gründen aus der Vernunft argumentiert und insofern auch die Menschen weltweit erreichen möchte, die die Voraussetzungen des katholischen oder christlichen Glaubens nicht teilen" (64). Für den christlichen Kontext bezieht er die gemeinsamen Stellungnahmen der EKD und der DBK zu bioethischen Fragen mit in seine Überlegungen ein. Außerdem ist die Stellungnahme der Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz von 2005 Gegenstand der Untersuchung. Sie bildet den Gegenpol zur Instruktion.

Der Beitrag bietet einen guten Einblick in die Struktur, Argumentation und Hauptaussagen von *Donum vitae*. M. beginnt mit drei der Instruktion zugrunde liegenden anthropologischen Grunddaten: a) Der Mensch als substantielle Leib-Seele-Geist-Einheit: Da der Leib konstitutiver Teil der Person sei, nämlich deren sichtbare Gestalt, könne „der Leib nicht allein aus naturwissenschaftlicher Sicht als Gefüge von Geweben, Organen und Funktionen angesehen, bewertet und behandelt werden" (67); b) der Mensch als Person ist „jemand" und nicht „etwas": mit Bezug auf J. Ratzinger führt M. aus, den Fortpflanzungstechniken wohne eine Logik der „Produktion von Gegenständen" inne, die den, der produziere, über den stelle, der produziert werde. Dieses Verhältnis aber widerspreche der Würde der Person, die niemals nur als Objekt behandelt werden dürfe; c) Geschlechtlichkeit ist auf Ehe hin ausgerichtet: Die Ehe werde als Gemeinschaft von Mann und Frau verstanden, die auf gegenseitige Liebe und Erzeugung von Nachkommenschaft ausgerichtet sei. Als „der Ort der lebenslang treuen Liebe" stelle sie den „schützenden Umraum dar, in dem das ganzheit-

liche und vorbehaltlose gegenseitige Sich-Schenken in der leiblichen Vereinigung zum Ausdruck" (68) komme.

Diese Thesen führt M. näher aus und lässt sie in die Hauptaussagen der Instruktion münden: Schutz der menschlichen Person von Anfang an, d.h. vom Augenblick der Befruchtung der Eizelle an. Argumentiert wird mit Identitäts-, Kontinuitäts- und Potentialitätsargumenten. Daraus ergibt sich, dass weder verbrauchende Embryonenforschung noch die IVF erlaubt sind. Für die IVF wird argumentiert, dass die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung unlösbar miteinander verknüpft seien, was den Sinnausrichtungen der ehelichen Sexualität entspreche und verantwortliche Elternschaft begründe. In diesem Sinne soll das neue menschliche Leben Frucht der Liebe seiner Eltern und „Ergebnis einer Schenkung" (73) sein, nicht Produkt eines technischen Eingriffs. Letzteres erniedrige den Menschen zum Objekt einer wissenschaftlichen Technologie. M. würdigt die Instruktion in zwei Schritten. Zunächst die Instruktion selbst, dann, nach einem Exkurs zu den Ausführungen der Ethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz von 2005, die Aussagen der Instruktion im Kontext der weiteren Entwicklung. Der Exkurs bezieht sich auf die im Bericht der Ethik-Kommission ausgeführten Risiken der Reproduktionsmedizin sowie auf die darin enthaltene Forderung nach einer Revision des Embryonenschutzgesetzes und des Stammzellgesetzes. In beiden Schritten der Würdigung schließt sich der Autor der Instruktion an und mahnt für die berührten Fragen mit Ratzinger eine Zusammenarbeit von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie an, in der „die Frage nach dem Einzelnen nicht den Blick nach dem Ganzen verdrängt." (87)

Eher allgemeine Ausführungen zu den gesellschaftlichen Entwicklungen im Kontext der Bioethik finden sich bei *John M. Haas*, dem Präsidenten des *National Catholic Bioethics Center* in Philadelphia, wobei durchaus offen bleibt, was eigentlich unter Bioethik verstanden wird. Er geht aus von einer „Welt, in der der Mensch zur Ware wird", die „eine Welt ohne Embryonenschutzgesetz" und in den USA zu finden sei (91). Die Familie wird als der ursprüngliche Ort der Pflege der Menschlichkeit und des Geheimnisses beschrieben, an dem die Menschlichkeit heutzutage aber aufs Schlimmste angegriffen werde. Durch die künstliche Befruchtung werde das menschliche Leben, das einst als Geschenk betrachtet wurde und im den Blicken anderer entzogenen Schoß der Familie entstand, „zahllosen menschlichen Entscheidungen überlassen, die darüber urteilen, ob dieses oder jenes Leben erhaltenswert" sei. „Zudringliche Augen und Hände mischen sich in den ehrfürchtigsten Moment eines einzelnen Lebens ein, nämlich in den Moment, in dem ein neuer Mensch aus Nichts ins Leben gerufen wird. Die Kirche erlebt mit Schrecken, wie der den Menschen umgebende Schleier des Geheimnisses dem Schoß der Familie entrissen wird." (92/93)[1]

H. bezieht sich wie Müller auf *Donum Vitae* und schließt daraus: „Wenn im Labor ein neues Leben von Fachleuten mit Labortechniken gezeugt wird, entsteht das Kind aus einem manipulativen, unpersönlichen Akt und wird von Anfang an von anderen dominiert. Liebe wird durch Macht ersetzt." (93) Weiterhin rezipiert er das II. Vaticanum, Kant und Hippokrates, Ratzinger und Johannes Paul II., um seine Ausführungen in einen breiteren Kontext zu stellen. Er stellt den Zusammenhang zwischen medizinischen Möglichkeiten, gesellschaftlichen Wünschen und ökonomischen Folgeerscheinungen her, berichtet von Samenbanken, Eizellspender-Agenturen, Leihmüttern und einer Unternehmerin, die die Erzeugung von Embryonen mit besonders wünschenswerten Erbanlagen arrangiert, und zeichnet damit ein Szenario, das eigentlich niemand wollen kann. Viele der aufgezeigten Tendenzen und Probleme sind durchaus richtig beobachtet und wert, dargestellt zu werden. Insbes. ist der Blick in ein Land, in dem andere Regulierungen gültig sind, lohnend. Auch der Zusammenhang zwischen den neuen Möglichkeiten, dem Umgang damit und der Ökonomie ist für das Gesamtthema außerordentlich interessant. Allerdings ist schade, dass H. wenig argumentiert und differenziert klärt oder auch abwägt. Der Text bringt seine Empörung über das, was geschieht, zum Ausdruck und hat im Ganzen einen mahnenden Charakter. In einem sonst sachlich argumentierenden Bd. wirkt dieser Text eher fremd.

*Otto P. Hornstein*, emeritierter Prof. für Dermatologie und Venerologie, und *Stephan Rose*, Anästhesist, befassen sich in ihrem Beitrag mit einem Thema, das häufig als Gegenentwurf zur künstlichen Befruchtung bei unerfülltem oder risikobelastetem Kinderwunsch in die Diskussion eingebracht wird: mit der Adoption. Die beiden Autoren gehen davon aus, dass angesichts der Möglichkeiten der IVF kaum mehr auf die Alternative einer Adoption verwiesen werde, wenn Paare sich in eine Kinderwunschberatung begeben. Nach der Darstellung aktueller sozialer und rechtlicher Aspekte von Adoptionen unternehmen H. und R. einen historischen Blick auf Adoptionen und kommen zu dem Schluss, dass diese heute eher eine Ausnahme geworden seien. Gründe dafür sehen sie in der hohen Zahl von Schwangerschaftsabbrüchen, gesellschaftlichem Unverständnis für die Freigabe eines Kindes zur Adoption und der gesellschaftlichen Akzeptanz von Alleinerziehenden, wobei der letzte Punkt anders als die ersten beiden durchaus positiv gesehen wird. Auch die langen Wartezeiten für adoptionswillige Eltern sowie das bereits erwähnte angenommene Desinteresse von Ärzten, betroffene Eltern auf die Adoptionsmöglichkeiten hinzuweisen, werden als mögliche Gründe angeführt. Wichtig ist ihnen, dass die Grundfrage der Adoptionen der Grundfrage der IVF entgegengesetzt sei, da es darum gehe: „Wie kann ein hilfloses Kind möglichst verantwortungsbewusste Eltern bekommen?" (114) Es finden sich interessante Hinweise im Beitrag von H. und R. Allerdings gehen m. E. auch einige Punkte durcheinander, hinsichtlich derer es hilfreich gewesen wäre, jemanden aus der Adoptionsvermittlungspraxis hinzuzuziehen. Gerade weil es bei der Adoptionsvermittlung vornehmlich um das Kindeswohl geht, kommen Paare mit unerfülltem Kinderwunsch in der Praxis gar nicht unbedingt als annehmende Eltern infrage. Ebenso selten wird man tatsächlich den Fall finden, den die Autoren für ältere Paare vorschlagen: „etwa wenn beruflich erfolgreiche Ehepaare bzw. -frauen im 4. Lebensjahrzehnt ihre Ein-Kind-Familie durch ein Adoptivkind vergrößern möchten" (117). Auch wenn dies keine gesetzliche Regelung ist, so liegt die Altersgrenze für Adoptiveltern in der Praxis in der Regel bei etwa Mitte dreißig. Es gibt eine lange Warteliste adoptionswilliger Eltern, für die es in Deutschland gar nicht genug Kinder gibt. Insofern ist fraglich, ob die Adoption wirklich eine reale Alternative für viele Paare mit Kinderwunsch sein kann, selbst wenn alle Reproduktionsmediziner dahingehend beraten würden. Die Autoren verweisen im Hinblick darauf auf den Zusammenhang von steigenden Zahlen von Schwangerschaftsabbrüchen und sinkenden von Adoptionsfreigaben. Inwiefern dieser besteht, ist allerdings eine komplexe Frage, die erst noch genau zu untersuchen wäre.

*Theresia Maria De Jong*, Journalistin und Autorin, sucht in ihrem Beitrag einen ganz anderen Zugang zur Frage nach der Angemessenheit künstlicher Befruchtung. Ihre Betrachtung konzentriert sich auf die energetischen und emotionalen Umstände der Zeugung und deren Folgen für den Embryo, die entstehende Person. Der Blick auf das Ganze sei wichtig, der Blick darauf, dass der Embryo von Anfang an ein sich entwickelnder Organismus sei, dessen Erscheinungsbild, nicht aber sein Wesen sich verändere, und dass es eine Erinnerung an die Zeugung gebe, ein Gedächtnis der ersten Zellteilung, das die Zellen einander weitergeben und das bis in die Persönlichkeit des geborenen Menschen hineinreicht. Die künstliche Befruchtung ist dann im Gegensatz zum heroisch überstandenen langen und gefahrvollen Weg des Spermiums zur Eizelle, die dann das eine erwähle und einlasse, in verschiedener Hinsicht ein traumatisches Ereignis, das Psychotherapeuten heute bereits im Gespräch mit durch IVF und ICSI entstandenen Kindern erkennen könnten. Diesen Aspekt betont sie im Verbund mit naturwissenschaftlichen Befunden über Imprinting-Probleme und die Veränderung von Genen in künstlicher Umgebung als hochproblematisch. Sie berichtet außerdem den Traum eines durch ICSI gezeugten Mädchens von seinen eingefrorenen Geschwistern, denen geholfen werden müsse. D. J. bezieht sich auf eine phänomenologische Embryologie und auf Aussagen im Kontext vorgeburtlicher Psychologie und appelliert dazu, dem Verhältnis von Geist und Körper systematisch wieder mehr Aufmerksamkeit in der Medizin zu schenken.

*Ingolf Schmidt-Tannwald*, Prof. an der Frauenklinik der Univ.klinik München, stellt, ebenfalls auf der Grundlage phänomenologischer Betrachtungen, ein wissenschaftliches Modell vor, in dem die zwischenmenschliche und biologische Wirklichkeit des Menschen integriert werden sollen. Beide Wirklichkeiten seien im Menschen untrennbar verschränkt. Er bezieht die Systemtheorie ebenso wie die Semiotik und die Naturwissenschaft in seine Überlegungen zu einem integrativen Modell ein. Die Biologie könne die Seite des Menschen beschreiben, die er mit dem Tier gemeinsam hat. Darüber hinaus seien die Erkenntnisse der phänomenologischen Soziologie und der Mikrosoziologie von Bedeutung für eine wissenschaftliche Beschreibung der menschlichen Lebens- und Sozialwelt. Beide Modelle ließen sich „mit Hilfe der Systemtheorie und der Semiotik in die übergeordnete Wirklichkeit eines erweiterten wissenschaftlichen Systemmodells des Menschen integrieren und in ihren strukturellen und funktionellen Beziehungen durchgängig beschreiben" (151). Für das Entstehen eines Kindes sei bedeutsam, dass es in die zwischenmenschliche Welt des Paares hineinkomme, die bereits vor ihm da war, es aber in seinem einmaligen sozialen Subjektcharakter präge. Daher ist es keineswegs irrelevant, wenn es durch künstliche Befruchtung zur Welt kommt. Allerdings führt S.-T. die Konsequenzen seines Modells für eine Beurteilung der künstlichen Befruchtung nicht näher aus.

So unterschiedlich die einzelnen Autoren an das Thema herangehen, finden sich doch wesentliche Übereinstimmungen: In fast allen Beiträgen wird das Geheimnis des beginnenden Lebens betont sowie die einschneidenden Veränderungen, die sich durch die technischen Möglichkeiten in den verschiedenen Hinsichten ergeben. Insgesamt bietet die Tagungsdokumentation einen guten Einblick in verschiedene Herangehensweisen an Fragen des Lebensanfangs und die Möglichkeiten der modernen Fortpflanzungsmedizin, wobei die einzelnen Beiträge m. E. unterschiedlich hilfreich sind und eine Ergänzung durch eine philosophisch-ethische Betrachtungsweise sowie ein Blick auf die betroffenen Paare dem Bd. gut getan hätten. Obwohl es zahlreiche Aufsätze zum Thema gibt, ist es doch lohnend, die hier gesammelten Beiträge zur Kenntnis zu nehmen, da sie teilweise einen Weg neben dem Mainstream einschlagen. Angesichts der neueren Entwicklungen innerhalb der Reproduktionstechniken und des erst kürzlich gefällten Urteils des BGH zur PID und der damit verbundenen Wiederaufnahme der Diskussion um Embryonenschutz und Reproduktionsmedizin sowie der Vergabe des Nobelpreises an Robert Edwards hat der Bd. durchaus an Aktualität gewonnen.

Berlin Katrin Bentele

[1] Gerade über die Veränderungen der Fortpflanzung im Zeitalter der Reproduktionsmedizin, zu verschiedenen Liebesmodellen und einem Konzept verantwortlicher Elternschaft finden sich sehr gewinnbringend zu lesende Ausführungen bei Haker, Hille: Ethik der genetischen Frühdiagnostik, Paderborn 2002, insbes. 61–99 sowie 246–268, die mit weniger Entrüstung und mehr Sachlichkeit die Thematik aufgreifen, um die es H. an dieser Stelle geht.

**Krause**, Boris: **Solidarität in Zeiten privatisierter Kontingenz**. Anstöße Zygmunt Baumans für eine Christliche Sozialethik der Postmoderne. – Münster: LIT 2005. 131 S. (Forum Religion & Sozialkultur, Abteilung B: Profile und Projekte, 19), brosch. € 17,90 ISBN: 978–3–8258–8880–0

Die vorliegende Arbeit ist eine vom sprachlichen Niveau, Problembewusstsein und Hintergrundwissen her höchst ungewöhnliche Diplomarbeit, die im Wintersemester 2004/05 an der Kath.-Theol. Fak. der Westf. Wilhelms-Univ. Münster eingereicht wurde. Sie befasst sich mit den Chancen gelingender Solidarität in der Postmoderne. Deren Implikationen sollen „in den Dienst der Betrachtungsweise gestellt werden, die das postmoderne Denken als eine Art Korrektiv bzw. als Strategie zur Überwindung moderner Aporien explizieren kann" (1f). Insofern die Christliche Sozialethik wesentlich als eine Auseinandersetzung mit dem Projekt der Moderne aufgefasst werden kann, wird damit eine für das Fach höchst relevante Fragestellung aufgegriffen. Über Revisionen des Solidaritätsbegriffes hinaus zielt K. auch auf die Klärung methodischer Anforderungen an eine postmoderne Sozialethik. Seine Leitfrage ist die nach den Kriterien für ein Konzept von Solidarität, „das den Anforderungen postmodernen Denkens genügen und den Bedingungen postmoderner Lebenswelt gerecht werden kann" (23).

Auf der Suche nach alternativen Zugangsweisen zur sozialen Wirklichkeit, der sich auch die Theologie nicht verschließen könne (2), rekurriert K. auf den polnischen Soziologen Zygmunt Bauman, der seine kritischen, lebensnahen und damit überhaupt erst relevanten Problemstellungen selbst stets mit dem Prädikat „postmodern" versehen hat. Im Mittelpunkt steht dabei B.s Frage nach den Chancen von Solidarität unter den Bedingungen privatisierter Kontingenz, also den Vorzeichen der Individualisierung von Sinndeutungen und Lebensrisiken. Der Auflösung von Verbindlichkeiten und kollektiven Projekten in der flüchtigen Moderne sei durch das Herstellen einer neuen Landkarte der sozialen Situation zu begegnen. Diese reiche weit über die kompensatorische Suche nach einzelnen ethisch-moralischen Krisenlösungen hinaus und setze nichts Geringeres voraus, als dass die Moderne in ein reflexives Verhältnis zu sich selbst gebracht werde.

Der Aufbau der Diplomarbeit ist klar strukturiert und bietet durch prägnante Begriffsklärungen und methodische Reflexionen sowie durch zusammenfassende Zwischenbetrachtungen und kritische Würdigungen der jeweils dargestellten Argumentationsgänge auch fachfremden Lesern eine gut verständliche Lektüre.

In *Kap. I* wird das Konzept der Postmoderne in dem dafür notwendigen Zusammenhang mit den großen Hoffnungen und Erzählungen der Moderne skizziert. Mit Rekurs auf Descartes sowie Hegel versteht K. die Moderne weniger als Epoche denn als „Denktradition oder Mentalität" (5). Er charakterisiert sie als Ära der universellen Vernunft und des Subjektes als deren Träger (6). Postmoderne sei demgegenüber der Verlust dieser Gewissheiten, also die Erfahrung einer irreduziblen Pluralität von Perspektiven, Sprachspielen, Modellen und Verfahrensweisen sowie der grundlegenden Dialektik von Fortschritt und Ordnungsbildung (19). Mit diesen Hintergrundperspektiven, von denen aus auch Zygmunt Bauman seine Modernekritik entfaltet, ist ein hermeneutischer Rahmen für den weiteren Gang der Arbeit abgesteckt.

„Der Traum eines modernen Projektes und postmodernes Erwachen", so der Titel des *Kap.s II*, befasst sich primär mit B.s Modernekritik, auf der seine Gegenwartsbeschreibung sowie sein Ethikkonzept wesentlich aufbauen. Moderne sei Ordnungsherstellung durch Ambivalenzbeseitigung, was B. zugleich als einen „Gewaltakt, der an der Welt verübt wird" charakterisiert.[1] K. stellt die Prägung des B.schen Verständnisses der Moderne durch dessen eigene, vom Holocaust geprägte Geschichte heraus: „Der Holocaust wurde inmitten der modernen, rationalen Gesellschaft konzipiert und durchgeführt, in einer hochentwickelten Zivilisation und im Umfeld außergewöhnlicher kultureller Leistungen; er muss daher als Problem dieser Gesellschaft, Zivilisation und Kultur betrachtet werden."[2] Die Kausalbeziehung zwischen den Funktionsprinzipien eines modernen Staates und dem „Holocaust als eine der Moderne inhärente Möglichkeit" (25) wird von K. relativiert, indem er hinterfragt, ob „Baumans kritische Haltung die positiven Aspekte des modernen Staates im Besonderen und die Errungenschaften der Moderne im Ganzen nicht doch zu sehr überschattet" (10).

K. setzt sich insbes. mit B.s Kritik des modernen Nationalstaates sowie der Vorrangstellung der Ökonomie als Zentrum seiner Modernekritik auseinander. Heute sei die allmähliche Erosion des „panoptischen" Staates durch die ungezügelte Dynamik wirtschaftlicher Prozesse und damit einhergehend die Herausbildung einer Gesellschaft, die ihre Freiheit in der Konsumption verwirklicht sieht, zu beobachten (43ff). Solidarität müsse sich in ganz neuer Weise vor dem Hintergrund der Herausbildung „amoralisierend wirkender gesellschaftlicher Mechanismen" (61) sowie tiefer Ambivalenzen und Abgründe moderner Realität (41) bewähren. Diese seien nicht hinreichend mit ethischen Regelsystemen zu bewältigen, da solche Regeln als aufgezwungene die Bildung des moralischen Selbst negativ treffen können. K. liefert dazu einen detaillierten Aufriss von B.s Begriff des „moralischen Selbst" und dessen Ethikkonzept, das in der Grundstruktur dem von Emmanuel Levinas gleicht (65ff). „Mit dem Erblicken des Antlitzes des anderen und der Annahme des Gebots der Verantwortung ereignet sich die Geburt des Selbst. Dieses Selbst ist ein moralisches, denn Moral ist Begegnung mit dem Andern als Antlitz." (67)

Nur vorsichtig kritisiert K. das B.sche Konzept der dialektischen Opposition eines rein subjektiv verstandenen Begriffs von Moral einerseits und eines Ethikverständnisses, das er aufgrund des Anspruchs von Rationalität und Regelbarkeit menschlichen Verhaltens generell unter Repressionsverdacht stellt, andererseits (61–64). Gesellschaft erscheint in diesem Konzept als ein moralisch indifferenter „Raum des Dritten". Man könnte und sollte deutlicher sagen, dass mit einem solchen Konzept kein konsistenter Anschluss an christliche Sozialethik als ordnungsethisch ausgerichtete Strukturenethik möglich ist. K. bemerkt allerdings durchaus, dass das Ethikkonzept bei B. selbst zu Inkonsistenzen führt, insofern damit dessen späte „Wende" zu sozial- und ordnungspolitischen Postulaten im Leeren hängt (76–79). Ein rein individualethisches Konzept, wie es der frühe B. vertritt, lagert die Leistungen der Kontingenzbewältigung entgegen seiner eigenen Intention verstärkt auf den Einzelnen ab.

In *Kap. III* wird die B.sche Argumentation mit dem Konzept der christlichen Sozialethik sowie dem Begriff der Solidarität verknüpft. K. skizziert knapp, aber konsistent wesentliche Argumentationsmuster und Methoden gegenwärtiger Sozialethik. Im Kern orientiert er sich dabei an dem Entwurf von Arno Anzenbacher. Ausgehend vom Sozialprinzip der Solidarität sowie der christlichen Anerkennung der Andersheit des Anderen (die er anhand von Levinas vertieft) versucht er eine Synthese mit B.s Konzept einer gelungenen Solidarität in Zeiten radikaler Ambivalenz (65ff). Als verbindendes Glied beider Zugänge fungiert der Begriff des Mitleids, den K. u.a. anhand des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter (Lk 10) erläutert. So ist laut K. „nicht mehr danach zu fragen, wer unser *Nächster* ist, sondern wir müssen die Grundbedingungen für *mitmenschliche Nähe* kennen lernen. Diese scheinen weder in der Verwandtschaft noch in der Nationalität noch in physischer Nähe zu liegen, sondern in einem freien und unbegründeten Akt des Mitleids." (98, zit. nach: G. Franzoni: Die Einsamkeit des Samariters, Münster 2002, 46) Ob man mit einem solchen, emotional ausgerichteten Verständnis von Solidarität tatsächlich den heutigen strukturellen Herausforderungen gerecht werden kann, bleibt offen. „Bauman hinterlässt ein hohes Maß an Klärungsbedarf." (77)

Zu Recht bemängelt K., dass B.s Solidaritätskonzept recht unbestimmt bleibt. Es verweigert ein Konzept des Guten und verortet Moral fern von jeder gesellschaftlichen Ordnung (78). Die Makroethik im Sinne der sozialen Gestaltung von Gerechtigkeit tritt bei B. so sehr hinter der „Primärszene der (individuellen) Moral", die nicht strukturell gestaltbar oder gar verfügbar sei, zurück, dass es kaum möglich ist, in seinem ethischen Ansatz eine kohärente Basis der Sozialethik zu finden.

Zygmunt Bauman thematisiert den „Kampf um Ordnung"[3] als zentrales Thema der Moderne v. a. unter dem Aspekt der damit verbundenen Repressionen und Ausgrenzungen. Folglich scheint ein erheblicher Teil der bisherigen Ansätze christlicher Sozialethik eher auf der Seite dieses ambivalenten Projektes als auf der seiner postmodernen Alternativen zu verorten. Was K. etwas harmonisierend als Anschlussmöglichkeiten zwischen der B.schen Soziologie und den Konzepten christlicher Sozialethik apostrophiert, erweist sich bei näherem Hinsehen als eine bis an die Wurzeln reichende Infragestellung traditioneller Denkweisen und Konzepte. Sprengkraft hat dabei vor allem B.s kreative Weiterentwicklung des Ansatzes von Adorno und Horkheimer zur Dialektik der Aufklärung, den K. gut für seinen Argumentationsgang nutzt: Die Kritik der instrumentellen Vernunft und des damit verbundenen kulturellen Vorrangs der Ökonomie, die heute primär über die sanfte Gewalt der Konsumverführung einen Konformitätsdruck ausübe und einen gesellschaftlichen Atomismus erzeuge (14 und 60), erscheint als plausible Hintergrundanalyse für das Postulat neuer Formen von Solidarität. K. zeigt allerdings wenig Distanz zu den eher klassischen Topoi der Kapitalismuskritik.

Als Resümee aus seiner Arbeit nennt K. vier Kriterien, die eine christliche Sozialethik der Postmoderne zu berücksichtigen habe: Kontextualität, Selbstreflexivität, Perspektivoffenheit, Interdisziplinarität (114–117). Sein Konzept einer kontextualisierten Solidarität mit erhöhter Aufmerksamkeit für das Subjekt und seine unterschiedlichen Lebensräume bietet hilfreiche Differenzierungen für eine unter den Bedingungen der Postmoderne attraktive und dialogfähige Sozialethik. K. vertieft dies (u. a. auf Marianne Heimbach-Steins zurückgreifend) durch die Forderung, dass Fragen der Gerechtigkeit wieder stärker mit denen des guten Lebens zu verknüpfen, Begründungs- und Anwendungsfragen in ihrer wechselseitigen Rückkoppelung zu verstehen und das Bewusstsein der Ambivalenzverfassung von Moral durch ein vorsichtigeres Argumentieren zu berücksichtigen sind.

Sein Postulat des gezielten Eintretens für das Recht auf Differenz und Anderssein als Bedingung und Vollzugsform postmoderner Solidarität ist anschlussfähig an biblische Konzepte, die in besonderer Weise das Recht des Fremden und Ausgegrenzten betonen. Die Forderung, dass eine postmoderne Ethik stärker das nicht rational

[1] Z. Bauman: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 2002, 15.

[2] Z. Bauman: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg 2002, 10.

[3] Moderne und Ambivalenz, 18.

Fassbare als wesentliche Determinante menschlichen Handelns reflektieren solle, lässt sich konsistent mit einer Wiederentdeckung christlicher Traditionen moralischer Kommunikation durch Erzählungen, Symbole oder Riten verbinden. Solches Aufbrechen rationalistisch verkürzter Ethikkonzepte eröffnet ein weites Feld sozialethischer Forschung. Das Plädoyer für die Fähigkeit zur Selbstbegrenzung und Distanzierung (111f) kann unmittelbar an mystische, prophetische oder auch asketische Traditionen christlicher Ethik anknüpfen und gewinnt bspw. im Kontext der B.schen Konsumkritik hohe Aktualität.

Bei all dem hält K. in angenehmer Nüchternheit fest: Postmoderne Solidarität in multikulturellen Identitäten ist nicht planbar oder generierbar, sie entspringt der freien Wahl und wird in einer postmodernen Gesellschaft nach eigenen Bedürfnissen dosiert und gesteuert. Sie ist eine „Chance dritten Grades" (72), abhängig davon, dass Moderne in Postmoderne und Toleranz in positive Anerkennung von Differenz transformiert wird.

München Markus Vogt

**Ahrens**, Theodor: **Vom Charme der Gabe**. Theologie interkulturell. – Frankfurt a. M.: Otto Lembeck 2008. 292 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–87476–548–0

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Aufsatzsammlung, die als kleinsten gemeinsamen Nenner die Frage hat, wie die christliche Botschaft und Kirchen als Institutionen im globalen und interkulturellen Kontext ihre Alltagstauglichkeit und Relevanz erweisen können. In diesem Sinne könnte der Titel des Buches den interessierten Leser zunächst auf eine falsche Fährte führen. Wollen wir das Buch kennenlernen, kommen wir um einen kurzen Durchgang durch die sehr verschiedenen Beiträge nicht herum.

Theodor Ahrens beginnt mit einer ausführlichen (theologischen) Reflexion zur „Gabe" (7–41), die von der Beobachtung ausgeht, dass es in unserer hiesigen Gesellschaft im zivilgesellschaftlichen Diskurs eine Wiederkehr der „Gabe" gibt: „Der Tausch stößt an Grenzen seiner Leistungskraft. Die Gabe soll die Risse in den Netzen der Solidarität flicken. Mit der Bereitschaft der Geber, Gutes zu tun, verknüpft sich die Hoffnung auf eine andere Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen und gesellschaftlicher Bedingungen – jenseits des Kalküls, das den Tausch bestimmt." (7) Von hier aus durchforstet A. seine Erfahrungen als evangelischer Theologe, der viele Jahre in Ozeanien gelebt hat, als Missionswissenschaftler an der Universität in vielfältiger Weise interkulturelle Zusammenhänge erforscht und kirchliche Hilfswerke in ihrer Arbeit beraten hat. „Verdrängt also der Markt den Tausch? Wohl vollzieht sich in Ozeanien eine Entwicklung weg vom Tausch hin zum Warenverkauf. Doch ist es keineswegs so, dass Geld in seinem funktionalen Gebrauch den symbolischen Tausch völlig annullieren würde." (19f) Dies führt ihn zu einer theologischen Kritik des Tauschs: Wo Gaben eine Erwiderung fordern oder auslösen, bemächtigt sich die Ökonomie der Gabe (23). Er greift hier kenntnisreich und praxisrelevant aktuelle Arbeiten zu Tausch und Gabe (M. Godelier, M. Mauss, J. Milbank etc.) auf und unterzieht gleichzeitig die bestehenden Modelle (kirchlicher) Nord-Süd-Partnerschaften einer grundsätzlichen Kritik, v. a. diejenigen Konzepte, die im Rahmen der Entwicklungseuphorie der 70er und 80er Jahre in der Ökumene (Weltkirchenrat) entwickelt wurden (Systeme kirchlichen miteinander Teilens und gegenseitiger Rechenschaft). Hier bleibt aber kritisch anzumerken, dass es zwar richtig ist, dass es die Entwicklungseuphorie nicht mehr gibt, andererseits aber die kritisierten Modelle kirchlicher Partnerschaft nie wirklich in der Breite angenommen und ausprobiert worden sind. A. bleibt bei dem gängigen (Vor-)Urteil stehen, wonach sich „auf der Mikroebene mit wenig Geld oft vergleichsweise viel mehr bewirken lässt als auf der Makroebene" (38), ohne dass er hier Mikro- und Makroebene noch einmal genauer unterscheiden oder das „viel mehr", das zu erreichen wäre, benennen würde. Auch die Kritik an der „Kleinstaaterei" von Entwicklungsprojekten auf Gemeinde- und Gruppenebene greift er nicht auf.

Ein zweiter Beitrag befasst sich mit dem Problem „Wenn Gaben fehlgehen ... Korruption als Problem ökumenischer Beziehungen" (41–142). Der Autor stellt zunächst die fehlende Rezeption des (Anti-)Korruptionsdiskurses im Bereich kirchlicher Entwicklungspolitik fest. Durch die zunehmende Einbindung kirchlicher Hilfswerke in die staatliche Entwicklungspolitik entstehe nun ein Zugzwang, kirchliche Einrichtungen in das Bemühen um die Begrenzung von Korruption einzubinden. Mit einer umfassenden sozialwissenschaftlichen Erhebung (Befragung von Mitarbeiter/inne/n kirchlicher Hilfswerke mittels Fragebogen und Interviews) entwickelt A. eine detaillierte und spannende „Binnensicht" der verschiedenen Interessen auf verschiedenen Ebenen und Verantwortlichkeiten. Und er deckt Widersprüche auf: Auf der einen Seite steht das (theologische) Wissen darum, dass Korruption Sünde und Folge der Erbsünde sei (54f), andererseits gibt es eine scharfe Ablehnung der Einführung eines Begriffs wie „Gabe" in den Korruptionsdiskurs: „Das Wort Gabe lade die Vorgänge theologisch auf und sei zu idealistisch." (92) A. diagnostiziert zwei verschiedene Konzepte von Korruption bei den befragten Mitarbeiter/inne/n der Hilfswerke: „Korruption wird spontan vorwiegend als persönliche Vorteilsnahme oder Begünstigung Dritter aus öffentlichen Mitteln verstanden. Auf Nachfrage wird ein weiteres Verständnis von Korruption – Mittelverwendung außerhalb eines verabredeten Rahmens – nach vorn geschoben." (94) Er ermittelt zwei bei den Werken parallel laufende, wenn nicht gar konkurrierende Trends: „[...] zunächst ein starkes ordnungspolitisches Interesse, das durchaus auch unilateral von den Werken her vorangetrieben wird, sodann ein dialogisches Interesse. Über den Weg der Gelder und Gaben sollte geredet werden." (95)

A. plädiert als Ergebnis seiner fundierten Untersuchungen für die Einführung und Stärkung des Begriffs „Gabe" im Diskurs der kirchlichen Hilfswerke, um damit eine Kultur des Gebens zu pflegen und durch die Logik der Gabe „Unruhe" in die ordnungspolitischen und Verrechtlichungsinteressen zu bringen. Es bleibt die Frage, warum er an diesem Punkt seine eigene kritische Bemerkung aus dem Vorwort nicht weiterverfolgt, wonach die Gabe als Flickwerk für die Risse in den Netzen der Solidarität neu entdeckt wird. Damit wäre sofort die Frage nach den Existenzgründen kirchlicher Hilfswerke aufgeworfen. Und auch die Einsicht, dass der Glaube reine Gabe bleibt und damit das „Christentum den Kreislauf des Gebens, Nehmens und Erwiderns unterbricht und eine Perspektive für echte Freigiebigkeit schafft" (123), böte Anknüpfungspunkte für eine grundsätzlichere Kritik am Antikorruptionsdiskurs, als A. sie letztlich formuliert: Könnte es nicht sein, dass dieser Diskurs wie auch die Herausbildung zivilgesellschaftlicher Kräfte Teil eines (westlichen) Irrweges sind und nur dem Kontext „unseres" kapitalistischen Wirtschaftssystems geschuldet sind, das wir „den anderen" aufdrücken?

Der dritte Beitrag nimmt das Thema der „Gabe" opfertheologisch in den Blick: „Braucht Gott Opfer?" (143–160). Eine erste deutliche Antwort: „Gott benötigt keine Opfer [...]. Das Christliche ist eine Unterbrechung der Opferpraxis und der Sündenbockmechanismen, auf die Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten immer wieder zurückfallen." (145) Aber obwohl wir in einer Tradition der Opferkritik stehen, zeige sich, dass der Opfergedanke und die Opferpraxis in unserer Gesellschaft virulent geblieben seien. „Das Kreuz [...] war ein Justizmord." (156f) Soweit ist A. eindeutig. Ohne dass er die Bezüge selbst herstellt, kann man seine Ausführungen im Kontext aktueller christologischer und religionskritischer Diskussionen lateinamerikanischer und feministischer Theologinnen und Theologen lesen (J. Sobrino, F. J. Hinkelammert, M. Althaus-Reid u.a.). Von dort her ergibt sich aber auch eine Kritik an seinen Überlegungen. A. fragt nicht weiter, warum Jesus durch einen Justizmord umgebracht wurde. In seinen Überlegungen spielt die Frage, warum Jesus umgebracht wurde, keine Rolle. Wenn man aber weiß, warum dies geschah, kann man die Sünde, die ihn getötet hat, genauer bestimmen. A. fokussiert auf eine universale Sündenverstrickung: „Christus starb für unsere Sünden, dann wird die Unschuldsvermutung durchgestrichen, die alle Menschen für sich beanspruchen. [...] Die damaligen jüdischen Zeitgenossen Jesu waren nicht schuldiger als alle anderen am Tode Jesu." (157) Das ist so richtig wie unkonkret: So wie es zur Zeit Jesu Menschen gab, die mehr oder weniger in den „Justizmord" verwickelt waren, so gibt es heute Menschen, die mehr oder weniger verantwortlich sind für die Gekreuzigten unserer Zeit.

In „Wahrnehmungen des Bösen in der protestantischen Mission" (161–214) geht es um das Aufeinanderprallen von „religiösen Selbstverständlichkeiten" in der interkulturellen Begegnung der Mission: „Missionare und Indigene dachten und handelten aus eingeschliffenen Selbstverständlichkeiten und religiösen Gewissheiten unterschiedlicher Vorstellungswelten heraus. Diese sind, wie gesagt, in Bewegung geraten. Was war, was ist in der Beurteilung der Missionare, was in der Bewertung der Indigenen von Übel, böse, gar Sünde?" (207)

Die Missionare mit ihrem westlichen Weltbild haben dazu beigetragen, die soziale von der kosmischen Ordnung abzukoppeln. Krankheiten und soziale Missstände wurden in ihrer Perspektive auf natürliche Ursachen zurückgeführt, während das Böse mit einer tiefer liegenden, mit der *conditio humana* gegebenen Ursache verbunden wurde. Was A. hier auf dem Hintergrund seiner interkulturellen Erfahrung formuliert, findet aktuell in der Diskussion um Medizin und Theologie, Heil und Heilung (Stichwort: Salutogenese) seinen Niederschlag: Medizin und Theologie sind in Europa – anders als in Afrika oder in pentekostalen Christentümern – komplett voneinander getrennt. Letztlich bleibt mit A. die übergreifende Frage, „[...] mit welchen Mitteln ein Mensch unter dem Druck imaginierter oder tatsächlicher Anfeindungen sich in der sozialen Welt und im Kosmos behauptet. Inwiefern weist das Christentum angesichts der je aktuellen Erfahrungen von Todesbedrohtheit einen Weg zum Leben?" (211)

Das Kap. „Verfahren des In-Ordnung-Bringens" (215–238) bearbeitet, wie in Mission und Seelsorge mit „Volksreligion" in Bezug auf mythisch-ritualistisch geprägte Verfahren umgegangen wird. A. wendet sich gegen die „Frontstellung" von westlichem gesprächstherapeutischem Ansatz einerseits und rituell/symbolischem Handeln in pfingstlichen oder indigenen Zusammenhängen andererseits: „Die Alltagsreligion der Leute ist nicht schlechter, nicht primitiver, nicht naiver als die mit der Aufklärung mehr oder weniger versöhnte Religion der Bourgeoisie. Beide Dialekte des Christlichen sind erneuerungsbedürftig, und zwar vom Evangelium her. Es geht also nicht darum, die objektive Existenz von Geistern zu behaupten oder zu bestreiten. Es geht darum, mit den Betroffenen christliche Lösungen für ihre Probleme zu suchen oder zu finden." (229) Letztlich habe das Christentum mit seinem Einfluss die Riten „modifiziert", indem zwar an der sozialen Dimension von Erkrankungen bzw. Störungen festgehalten werde, gleichzeitig aber die Bedeutung des Einzelnen hervorgehoben und damit die Gruppe vom „Richteramt" erlöst werde, was zu einem Freiheitsgewinn für das Individuum geführt habe. Ritualisierte Verfahren des In-Ordnung-Bringens seien Orte, in denen eine Kultur der Anteilnahme und Aufmerksamkeit füreinander gepflegt werde.

Diesen Zusammenhang führt A. in „Mission und Seelsorge" (239–262) auf der Ebene missionarischer Praxis weiter. Wenn Menschen andere als Fremde wahrnehmen, sehen sie sie durch die Brille ihrer eigenen kulturellen Traditionen. Dies geschieht in unserer globalisierten Welt zunehmend häufiger und „überall". Diese Einsichten haben zu Veränderungen im Missionsbegriff geführt. „Mission" wurde lange Zeit als Bewegung (von ... nach, ... bis an die Grenzen der Erde) verstanden, ist heute aber eher vom Wissen um durchlässige kulturelle Grenzen geprägt, von räumlich und kulturell weniger deutlich abgegrenzten Milieus. In der Situation der Begegnung steht das eigene Selbstverständnis ebenso zur Disposition wie das fremde. „Beide Seiten werden genötigt, sich zu fragen, was sie von sich selbst wissen, und überprüfen die Notwendigkeit der eigenen Sichtweisen und Werte [...]. Beide Seiten treten in ein Gespräch über ihre Wirklichkeitsdeutungen ein. In der Reflexivität, die dabei freigesetzt wird, lebt die Frage nach der Notwendigkeit unserer Sichtweisen, der Sendungsverständnisse, der Wertvorstellungen aller Beteiligten auf." (259)

Im letzten Beitrag, „Versöhnung als Horizont christlicher Mission" (263–282), konstatiert der Autor, dass sich in den 90er Jahren die „Versöhnung" im theologischen Diskurs in den Vordergrund geschoben hat. Nach einem exemplarischen Durchgang durch den Versöhnungsbegriff in den Theologien von Karl Barth und Gerhard Ebeling stellt A. fest, dass in beiden so unterschiedlichen Positionen konkrete Handlungsanweisungen fehlten, und zwar deshalb, weil „beide Theologen die Einseitigkeit der von Gott her erfolgten Versöhnung betonen, während Versöhnung zwischen Menschen die Beteiligung mehrerer Parteien fordert" (273). Wie ist also Versöhnung theologisch zu fassen, ohne dass sie über die Köpfe der Opfer hinweggeht? A. entwickelt einen Vorschlag aus der paulinischen Verbindung von Versöhnung und Rechtfertigung: „Der im Glauben an Jesus mit Gott versöhnte Mensch wird freigestellt für eine eigenverantwortliche Gestaltung seiner sozialen Bezüge." (273) Nach exemplarischer Durchsicht gesellschaftlicher Konflikte (Südafrika, Ruanda, Nigeria) heißt es: „In den wirtschaftlichen Zusammenhängen und in der großen Politik hat das Verzeihen keinen eigenen Ort. In der Kirche, wie verkommen oder wie glaubwürdig sie uns erscheinen mag, hat es seinen eigenen Ort. Die Kirchen stellen Orte bereit, an denen das unersetzliche Wort von der Versöhnung in seiner Sperrigkeit und Gefährlichkeit, nicht zuletzt für die Kirchen selbst, aufbewahrt, ausgelotet, gefeiert und weitergegeben wird. Das macht die Besonderheit der Kirche als Institution aus." (282)

Wenn man dieses Schlusswort des Buches nicht als Realitätsbeschreibung, sondern als normative Aussage liest, impliziert dies, dass eine Relevanz von Kirchen und Glauben nicht automatisch und selbstverständlich – quasi metaphysisch – gegeben ist, sondern immer wieder neu gesucht und erarbeitet werden muss, in unserem Fall in einer globalisierten, multikulturell geprägten Welt, in der „Mission" nicht in der Ferne, sondern überall stattfindet.

Münster Ludger Weckel

## Religion und Gesellschaft

**Religionsfreiheit**. Jahrbuch Menschenrechte 2009, hg. v. Heiner Bielefeldt u. a. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag 2008. 293 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–205–78190–5

Religionsfreiheit gilt einerseits als eines der wichtigsten und selbstverständlichsten Menschenrechte, ist andererseits aber selbst dort, wo Menschenrechte grundsätzlich anerkannt werden, in ihrer Reichweite und Interpretation besonders umstritten. Einige der großen gesellschaftlichen und politischen Konflikte der Gegenwart – um Kreuze in Klassenzimmern, um den Bau von Minaretten, um den Umgang mit Sonn- und Feiertagen, um die Kleidung (v. a. muslimischer Frauen) – betreffen die Religionsfreiheit in ihrer positiven und/oder negativen Ausprägung. Das „Jahrbuch Menschenrechte 2009" ist dem Thema Religionsfreiheit gewidmet und setzt Schwerpunkte auf „Historische und systematische Grundlagen der Religionsfreiheit", auf die „Religionsfreiheit im Kontext anderer Menschenrechte" und „Aktuelle Kontroversen" und bietet „Exemplarische Regionalperspektiven auf die Religionsfreiheit" sowie Beiträge „Zur institutionellen Entwicklung des Menschenrechtsschutzes" – so die Überschriften der die 20 Beiträge des Bd.es gliedernden Abschnitte.

*Norbert Brieskorn* beschreibt in seinem historischen Überblick den „Kampf um die Religionsfreiheit" in sieben Thesen, die sich auf die Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Politik beziehen, sich aber auch aktuellen Fragen annähern. Die vierte These (20f) besagt bspw., dass Religionsfreiheit nur „gegenüber dem Staat", keineswegs aber *innerhalb* einer Religion gelte, und die fünfte These (21f), dass „das Abwehrrecht Züge eines Leistungsrechts" erhalte, insofern es den Menschen ermögliche, „ihre Religion geschützt leben [zu] können" – doch „auch den Religionsgemeinschaften obliegen Pflichten" (21). In der sechsten These (22f) münden die historischen schließlich in auf die Gegenwart bezogene Überlegungen. Vor dem Hintergrund, dass „[u]m das Gemeinwesen besorgte Stimmen [...] in den letzten Jahrzehnten darauf verwiesen [haben], dass ein jedes Gemeinwesen Kräfte nötig habe, welche es in seinem Betrieb und Funktionieren dringend benötige, aber nicht zu erzeugen vermöge" (22, es folgt natürlich ein Böckenförde-Zitat), wird der Begriff des Gemeinwohls ins Spiel gebracht: „6. These: Eine in den pluralen Gesellschaften dringlich gewordene Aufgabe ist es, für jene Homogenität zu sorgen, welche zum Erreichen des Gemeinwohls benötigt wird." (22) Die siebte These bringt als „Schlussthese" einen Überblick über „Gewährleistungsinhalte des Menschenrechts auf Religionsfreiheit" und eine Reihe von Beispielen (23–27). Interessant sind v. a. die Bezüge zu „Einschränkungen und Konflikte[n]" (25–27). Es geht dabei nicht nur um unmittelbare Rechtekollisionen, sondern auch um Fälle, in denen das „Grundrecht mit wichtigen Interessen der politischen Gemeinschaft in Konflikt geraten" kann (26): „Eine religiöse Prozession hat Verkehrsvorschriften zu beachten" (hat der Rez. bei Prozessionen allerdings noch nie erlebt), „die Einehe ist als Institution aufrechtzuerhalten" (warum eigentlich sollte das ein ‚wichtiges Interesse' einer politischen Gemeinschaft sein, die sich ganz selbstverständlich mit der seriellen Vielehe arrangiert hat und damit ja anscheinend ganz zufrieden ist?). Der Aufsatz zeigt an weiteren Beispielen, wie ein moderater Abwägungsprozess stattzufinden hat, der die unterschiedlichen vorhandenen Interessen berücksichtigt. Dabei wird freilich deutlich, dass es nicht selten um ein pragmatisches Abwägen geht und dass der schlichte Hinweis darauf, dass Religionsfreiheit als Menschenrecht gelte, in den meisten *fraglichen* Fällen so gut wie gar nichts austrägt: Denn die Frage, was jeweils von diesem Menschenrecht gedeckt ist und was nicht, erfordert eben einen sorgfältigen Abwägungsprozess, mithin einen Prozess der *Interpretation* des Rechts auf Religionsfreiheit. Damit dieser Prozess gelingen kann, „hat der Staat Bedingungen für ein tolerantes [der Toleranzbegriff wird allerdings in einem ziemlich ähnlichen Zusammenhang (22) noch zurückgewiesen, weil er Missverständnisse evoziere, C.S.] Miteinanderumgehen zu gewährleisten. [...] Darf er erst eingreifen, wenn der öffentliche Friede massiv gestört ist? Dies scheint eine zu starke Zurückhaltung zu sein." (27) Entscheidend sind vielmehr die Kriterien des staatlichen Eingriffs: „Strikte Neutralität, Gleichbehandlungsgrundsatz, Verhältnismäßigkeit des Eingriffs und Suche nach der für alle Beteiligten schonendsten Regelung." (ebd.)

*Tine Stein* befasst sich in ihrem Beitrag mit den religiösen Wurzeln bzw. religiösen Begründungen der Menschenrechte; diesbezüglich scheint ein „Spannungsverhältnis von Universalitätsanspruch und partikularen Traditionen" vorzuliegen (29). Ein besonders markantes Beispiel stellt die Autorin eingangs mit der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vor, in der „im Kern eine religiöse Begründung der Menschenrechte zu finden" sei (ebd.). Diese Begründung führe zum Schöpfergott zurück, an den aber keineswegs alle Menschen glaubten. „Das Ziel der Aussage mag daher universal sein, [...] aber der Weg dorthin ist partikular." (30) Hinzu komme umgekehrt, dass die Unabhängigkeitserklärung keineswegs typisch für das Verhältnis von Religion und Menschenrechten im westlichen Kulturkreis sei – vielmehr mussten Menschenrechte bekanntlich gegen den Widerstand von Religionsgemeinschaften erkämpft werden, die ihrerseits teilweise lange und verbissen gegen die Menschenrechte und die Vorstellung vom autonomen Individuum stritten. Aber die „biblische Botschaft kann hinsichtlich der Genealogie der Menschenrechte als ein wesentlicher ideeller Impuls rekonstruiert werden" (34), was Stein in ihrem Beitrag anschaulich vorführt. Das eigentliche Problem der partikularen Begründung einer normativen Konzeption mit universellem Anspruch gilt für die Autorin freilich nicht nur für den religiösen Begründungsweg, sondern auch für bereits mit universellem Anspruch in den Begründungsdiskurs eintretende philosophische Traditionen: „Auch philosophische Begründungen sind in dieser Hinsicht nicht neutral und gleichsam automatisch inklusiv." (38) Die Lösung des Problems scheint Stein in einem „Menschenrechtsdialog" (37; vgl. 37–39) zu sehen, den sie vom Projekt Weltethos auf der einen Seite bis zu Habermas' Anforderungen an die „gläubigen Dialogbeteiligten" (Übersetzungsleistungen etc.) auf der anderen Seite weit ausgreifend skizziert.

*Marianne Heimbach-Steins'* Überlegungen zur „Tiefendimension" der Diskussion über religionspolitische Fragen münden in „‚Ordnungsrufe' in unübersichtlichem Gelände" (42). Näherhin zur Ordnung gerufen werden die ehemalige Bundesjustizministerin Brigitte Zypries sowie die beiden Rechtswissenschaftler Karl-Heinz Ladeur und Ino Augsberg: die Ministerin, weil sie „Religionsausübung als bloße Privatangelegenheit zu limitieren" versuche, die beiden Juristen, weil sie Religionsfreiheit durch Toleranz zu ersetzen versuchten, Religionsfreiheit aber gerade „mehr als Toleranz" sei (so der Titel des Beitrags). Den Einwand, dass es nicht um die „Suspendierung" des Rechts auf Religionsfreiheit „durch das Prinzip der Toleranz" (55) geht, sondern um das Toleranzprinzip als „*Interpretationsbasis* der Religionsfreiheit" (47), lässt Heimbach-Steins nicht bzw. nur als Verschleierungsstrategie (vgl. 46f) gelten. Dieser Vorschlag, dem Toleranzprinzip eine interpretierende Funktion gegenüber dem Grundrecht auf Religionsfreiheit zuzuweisen, sei ein „Kategorienfehler; Toleranz als Staatsprinzip und Religionsfreiheit als Abwehrrecht gegenüber dem Staat lassen sich nicht in dieser Weise aufeinander beziehen." (47) Dennoch gebe es Angelegenheiten (genannt wird das Beispiel des Anspruchs auf Religionsunterricht in staatlichen Schulen), „die in Abhängigkeit von dem jeweiligen Staat-Kirche/Religion-Verhältnis politisch zu klären" seien (ebd.). In einer „kontextorientierte[n] Betrachtungsweise [...] Aspekte der historischen Entwicklung und der Inkulturation bestimmter religiöser Traditionen in religionspolitischen Aushandlungsprozessen [zu] berücksichtigen", sei aber etwas anderes als das Plädoyer, „die freiheitsrechtliche Grundlage, das Grundrecht auf Religionsfreiheit, auszuhebeln und durch Toleranz als Staatsprinzip zu ersetzen" (48).

Ähnlich argumentiert *Heiner Bielefeldt* in seinem Beitrag „Religionsfreiheit als Menschenrecht". Allerdings bezieht er sich im Unterschied zu Heimbach-

Steins (wenn auch unter der gleich lautenden Überschrift „Religionsfreiheit – mehr als Toleranz"; 62) nicht auf den gegenwärtigen Toleranzdiskurs, sondern auf traditionelle religiöse Toleranz (62f) einerseits und auf den historischen Toleranzbegriff „der weiter reichenden aufgeklärten Toleranzpolitik, wie sie im berühmten Ausspruch Friedrichs des Großen zum Ausdruck kommt, wonach ‚jeder nach seiner Fasson selig' werden dürfe" (63f), andererseits. (*Welche* „Staatsrechtler" *wo* „neuerdings" „expressis verbis" für eine „vormoderne [...] Toleranzpolitik" „eintreten" [67], wäre aber unbedingt einen Hinweis wert gewesen.) Bielefeldt sieht die Menschenrechte in der „Würde des Menschen" verankert, die „dadurch politisch-rechtliche Anerkennung finden [soll], dass man dem Menschen *freie Selbstbestimmung* zuerkennt" (65; vgl. 72). Wichtig sei, dass Menschenrechte und mithin das Grundrecht auf Religionsfreiheit ‚diskriminierungsfrei' gewährleistet werden (69; vgl. 67). Glockenläuten dürfe gegenüber dem Ruf des Muezzins nicht privilegiert werden (68); Staatsreligionen seien – auch bei nur mehr symbolischer Bedeutung – nicht zu legitimieren, weil der Staat „zumindest symbolisch den Angehörigen dieser Staatsreligion einen Vorrang zuerkennen und damit gegen das Gebot der Nichtdiskriminierung verstoßen" werde (69). Die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit stelle sich „[n]ach den Erfahrungen der letzten Jahre mit religiös motiviertem Terrorismus [...] mit neuer Dringlichkeit" (67). Bielefeldt scheint zu einer denkbar weiten Auslegung v. a. der positiven Religionsfreiheit zu neigen, wenn er darauf verweist, dass nach „überwiegender juristischer Auffassung [...] Einschränkungen der Religionsfreiheit daher nur möglich [sind], wenn diese unmittelbar dem Schutz anderer Grundrechte bzw. ähnlich hoher Rechtsgüter dienen" (67; vgl. 69). Dies lässt er offenbar als einziges Kriterium für die Ausgestaltung der Religionsfreiheit in allen möglichen konkreten Kontexten gelten (69). Als dieser Auffassung entsprechende Abwägungsentscheidungen nennt er beispielhaft: Befreiungen vom koedukativen Sport- und Schwimmunterricht können legitimiert werden, das Verbot des Kopftuchs der muslimischen Lehrerin im Schuldienst erscheint ihm „unverhältnismäßig" (68). An die Religionsgemeinschaften richtet der Autor die extrem weit reichende Forderung, „die Religionsfreiheit – also eine zunächst politisch-rechtliche Kategorie – auch theologisch zu akzeptieren und zu würdigen" (was bspw. die katholische Kirche mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer strikten Unterscheidung von politisch-rechtlicher und theologischer Betrachtung der Religionsfreiheit entschieden zurückweist; vgl. etwa die Erklärung des II. Vatikanums zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*). Gerade an der *theologischen* Akzeptanz der Religionsfreiheit durch die Religionsgemeinschaften erweise sich aber deren „Gesprächsfähigkeit und Gestaltungskraft [...] in der modernen, pluralistischen Gesellschaft" (73).

*Kathrin Groh* reflektiert aus rechtswissenschaftlicher Perspektive die Bestimmung des Religionsbegriffs und die Frage, welche religiösen Praktiken Schutz genießen sollen und welche nicht: Der gesellschaftliche Konsens könne für „denjenigen Begriff und diejenigen Inhalte von Religion, die den Schutz des Rechts genießen sollen", nicht maßgeblich sein, weil die Religionsfreiheit als „Menschen- und vor allem: Minderheitenschutzrecht ihre Stoßkraft verlöre" (82). Auch die fachwissenschaftliche Sicht („der Theologie, der Philosophie und der Religionssoziologie"; 82) führe in die Irre, weil „die genannten Wissenschaften das Phänomen ‚Religion' partiell und aus verschiedenen Blickwinkeln zu verschiedenen wissenschaftlichen Zwecken untersuchen", weshalb sie „naturgemäß" keinen „Begriff von Religion" entwickeln könnten, „der in der Lage ist, deren unterschiedlichste Ausprägungen umgreifend zu erfassen" (83). Dem Staat dagegen obliege „zumindest eine definitorische Grenzziehungskompetenz" – und zwar nach Auffassung der Autorin, die nicht zwischen funktionalem und substantiellem, sondern zwischen formalem und materialem bzw. inhaltlichem Religionsbegriff unterscheidet, auf der Grundlage eines (dann allerdings doch ziemlich voraussetzungsreichen) Religionsbegriffs, den sie *als formalen Religionsbegriff* wie folgt bestimmt: „Als rechtlicher Mantelbegriff verlangt der Verfassungsbegriff ‚Religion' in der ein oder anderen sprachlichen Wendung letztlich deshalb nur ein einheitliches und normatives Konzept, das eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz beinhaltet, die Beziehung des Menschen zu höheren Mächten und tieferen Seinsschichten beleuchtet, wesentliche Lebensprinzipien und -maximen bereithält sowie letzte Fragen thematisiert. Mit anderen Worten umschreibt Religion als Rechtsbegriff eine den Menschen umgreifende transzendente Wirklichkeit, die dieser als ein seiner Disponibilität entzogenes, sein irdisches Dasein lenkendes Gegenüber für wahr nimmt." (85) Dies betrachtet die Autorin als „staatliche [...] Definition", innerhalb derer „dann die Religionsgemeinschaften den Ton [angeben]" und den Religionsbegriff inhaltlich näher bestimmen (ebd.). Allerdings ist die Frage, was eine Religion ist und welche religiösen Praktiken Schutz verdienen, damit noch nicht gelöst, denn: „Den Gerichten mit ihrer objektiven Rechtsschutzaufgabe obliegt zuletzt [...] die Entscheidung darüber, ob ein Lehrgebäude oder Gedankensystem eine Religion oder ein als religiös behauptetes Verhalten tatsächlich eine Religionsausübung darstellt." (87)

*Christoph Grabenwarter* gibt einen aufschlussreichen Überblick über die „Religionsfreiheit in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte" (89–101). Auf das teilweise spannungsreiche Verhältnis von „Religionsfreiheit und Gleichberechtigung" (der Geschlechter) geht *Susanne Baer* in ihrem Aufsatz ein (105–115). *Asma Jahangirs* Beitrag zu „Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit" ist das Referat der Sonderbeauftragten für die Freiheit der Religion und der Weltanschauung vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom Oktober 2006 anlässlich der Vorlage ihres Tätigkeitsberichts (117–122). *Reinhard Marx* untersucht den besonderen Aspekt der Frage nach dem Umgang mit Religionsfreiheit im deutschen Asylrecht und europäischen Flüchtlingsrecht (123–136), wobei er im zweiten Teil seines Aufsatzes v. a. auf die Frage eingeht, welche Einschränkungen der Religionsfreiheit zulässig sind (130–135). Neben der „Binsenweisheit, dass nicht jede Einschränkung der Religionsfreiheit Verfolgung darstellen kann" (131; genannt wird ebd. als allerdings ziemlich spektakuläres Beispiel die strafrechtliche Verfolgung von „rituelle[n] Tötungen, Witwenverbrennungen", aber auch Maßnahmen zur Verhinderung „gesundheitsschädlicher traditioneller Bräuche und/oder Einschränkungen religiöser Praktiken, die nach völkerrechtlichen Maßstäben dem Kindeswohl abträglich sind"), bietet der Aufsatz eine relativ umfassende Übersicht über Aspekte des rechtlichen Umgangs mit verschiedenen Aspekten der Religionsausübung.

In der Rubrik „Exemplarische Regionalperspektiven auf die Religionsfreiheit" bietet *Jeanette Schade* einen Einblick in die Gemengelage von „Religionsfreiheit, evangelikale[r] Lobby und US-Außenpolitik" (der G. W. Bush-Administration; 139–151). *Joachim Willems* erläutert das sehr schwierige Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Menschenrechten, wobei v. a. die Einblicke in die Sozialdoktrin (die im Jahr 2000 in ein Dokument zusammengefasst wurde) und deren (‚kirchenamtliche') Interpretation sehr interessant sind (152–165). *Regina Spöttl* erläutert die Lage der Religionsfreiheit in den Staaten des Nahen Ostens und des Maghreb (166–180), was v. a. deshalb interessant ist, weil – abgesehen von Israel – islamisch geprägte Länder im Blickpunkt stehen und der Umgang mit islamischen Ansprüchen auch stark die deutschsprachige und ‚westliche' Debatte um die Realisierung der Religionsfreiheit prägt. (Eine gute und hilfreiche Idee ist ein Glossar der wichtigsten religiösen Minderheiten im Nahen Osten; 178–180). *Georg Evers* schildert die Religionsfreiheit in der Volksrepublik China (181–191). Alle diese „Regionalperspektiven" sind außerordentlich interessant zu lesen und zeigen, wie unterschiedlich Religionsfreiheit interpretiert und in die Tat bzw. in das Recht umgesetzt wird (oder eben auch nicht umgesetzt wird). Dabei irritiert die Vielfalt der z. T. doch deutlich von einer ‚westlichen' Perspektive (wie sie etwa in den systematischen Aufsätzen des Bd.es vertreten wird) unterschiedenen Interpretationen der Religionsfreiheit durchaus im positiven Sinne.

Zur Sektion „Aktuelle Kontroversen" werden die folgenden Aufsätze gebündelt: „Religionsfreiheit im Kampf der Kulturen" (195–208) von *Margit Ammer, Barbara Liegl* und *Katrin Wladasch*, im Wesentlichen mit der weithin üblichen Kritik an Huntingtons *Clash of Civilizations* und der dazugehörigen Mahnung, die Differenzen *innerhalb* von Religionen oder Kulturen, insbes. innerhalb des Islam, genügend zu würdigen; gerade diese Differenzen (und erst recht individuelle Interpretationen darüber, was aus religiösen Gründen ‚gefordert' ist) lässt dann *Rosemarie Will* in ihrem Aufsatz (der auch gut in den systematischen Teil gepasst hätte) über die „Gefährdung der Menschenrechte durch Religionen" (209–220) nur sehr eingeschränkt gelten, wenn sie feststellt, dass „glaubensgeleitetes Verhalten [...] nur da geschützt werden [wird], wo es vom Glauben [sic!] tatsächlich gefordert wird. [...] Wenn die Religion z. B. das Tragen des Schleiers oder eines Kopftuches freistellt und es kein religiöses Gebot ist, sondern man es ebenso tun wie lassen kann, dann ist auch das Verbot kein Problem der Religionsfreiheit." (218; vgl. 216–219) Gegen „Islamophobie" wendet sich *Eberhard Seidel* mit Vehemenz (221–230); den Konflikt um den EU-Beitritt „islamisch geprägter Staaten" erläutert *Richard Potz* (231–244) und schließt mit der Feststellung, dass die „spezifische Herausforderung für Staaten mit islamischer Prägung [...] darin [besteht], dass Europa ein religiös neutrales säkulares Projekt ist, und nicht darin, dass die Europäische Union ein Christenklub wäre" (243). Zumindest bei einigen der genannten Kontroversen hätte es sich angeboten, sie auch als Kontroversen auszutragen, also jeweils Aufsätze mit kontroversen Positionen zu den einzelnen thematisierten Kontroversen einander gegenüberzustellen.

In den drei Aufsätzen des letzten Abschnitts des Bd.es geht es um die institutionelle Entwicklung des Menschenrechtsschutzes, nämlich insbes. um den Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen (von *Theodor Rathgeber*, 247–261), um aktuelle Entwicklungen internationaler Strafgerichte (von *Frank Höpfel* und *Madalena Pampalk*, 262–273) und um „Die ersten Schritte der UN-Grundrechteagentur in Wien" (von *Gabriel N. Toggenburg*, 274–285).

Der Bd. bietet damit eine Fülle von Ansichten und Informationen zum Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Teile der Aufsätze und auch ganze Aufsätze kann man von den gleichen Autorinnen und Autoren an anderer Stelle in ähnlicher oder auch nahezu identischer Form lesen. Insgesamt ähneln sich die Positionen der Autorinnen und Autoren fast durchgängig auffallend stark bzw. unterscheiden sich eher in Nuancen als in grundsätzlichen Überlegungen. Bei einem – in juristischer, politisch-philosophischer, ethischer, religionssoziologischer etc. Hinsicht – derartig kontroversen Thema wie der Auslegung und Realisierung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit ist dieser weitgehende Verzicht auf die Gegenüberstellung von in systematischer und in praktisch-religionspolitischer Hinsicht kontroversen Positionen überraschend. So wirkt der Bd. eher wie eine Sammlung, die im Dienst einer ganz bestimmten Position steht, die für eine möglichst weite Auslegung der positiven Religionsfreiheit und für möglichst viel Verständnis v. a. für den Islam werben möchte. Dagegen ist natürlich nicht viel einzuwenden, aber als Plattform für Kontroversen ist der Bd. eindeutig nicht konzipiert. Die Aufsätze wird man mit Gewinn lesen; vielen Beiträgen wird man dankbar reichhaltige Informationen entnehmen.

Berlin/Münster Christian Spieß

**Europäische Religionsgeschichte: Ein mehrfacher Pluralismus** (Bd. 1), hg. v. Hans G. Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 854 S., kt € 59,00 ISBN: 978–3–8252–3206–1

‚Europäische Religionsgeschichte' (ER) ist nicht nur die Bezeichnung für ein geografisch oder kulturell abgegrenztes Feld der historischen Religionsforschung, sondern vielmehr der Name für ein neues religionshistorisches Programm, welches von der (deutschsprachigen) Religionswissenschaft seit zwei Jahrzehnten zunehmend verfolgt wird: die Erforschung der Religionsgeschichte Europas – jenseits der Perspektive der klassischen Kirchengeschichte – im Lichte des Paradigmas des Religionspluralismus. Mit dieser Perspektive soll es ermöglicht werden, ‚blinde Flecken' in der akademischen Betrachtung der religiösen und kulturellen Entwicklung Europas auszumachen und zu bearbeiten: die durchgehende Pluralität in der religiösen Landschaft (entgegen der Imagination einer christlichen Einheitskultur) und die Verlagerung religiöser Themen in andere kulturelle Systeme, v.a. der Transfer in die Wissenschaft. Angefangen mit dem als Initialzündung zu bezeichnenden Vortrag Burkhard Gladigows auf der Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft 1993 in Bremen, können der vorliegende Sammelbd. und das (ebenfalls von Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad herausgegebene) *Journal of Religion in Europe*, welches seit 2008 erscheint, als vorläufige Höhepunkte der Entwicklung angesehen werden. Der Titel des zweibändigen Sammelbd.es mag die falsche Erwartung erwecken, dass die Leser hier nun einen historischen Überblick vorfinden, der in Abgrenzung zur Kirchengeschichte die von Gladigow geforderte Programmatik in eine umfassende Religionsgeschichtsschreibung Europas umsetzt. Der Sammelbd. bleibt jedoch auf systematische Überlegungen konzentriert und die religionsgeschichtlichen Beiträge werden nicht nach chronologischen oder regionalen Gesichtspunkten geordnet, sondern dienen eher zur exemplarischen Veranschaulichung der systematischen Forderungen. Ein umfassendes Geschichtsbuch zur europäischen Religionsgeschichte ist dieser Sammelbd. dementsprechend nicht und hätte deshalb besser mit einem weniger irreführenden Titel, wie z.B. „Perspektiven einer europäischen Religionsgeschichte" versehen werden sollen. Nichtsdestotrotz ist der Bd. als erster groß angelegter Versuch einer exemplarischen Umsetzung der Gladigow'schen Programmatik eine gehaltvolle und interessante Fundgrube unterschiedlicher historischer Themen- und Betrachtungsfelder zur Religionsgeschichte Europas.

Vorbereitet wurde der Bd. durch zwei Tagungen am Max-Weber-Kolleg in Erfurt und das Ergebnis ist mit 28 Artikeln von namhaften Autoren sowohl quantitativ als auch qualitativ beeindruckend. Die Hg. stellten sich bei diesem Pionierprojekt die Aufgabe, eine Auswahl an Beiträgen zu treffen, die sowohl die programmatischen Leitlinien des Forschungsansatzes systematisch herausarbeitet, reflektiert und kontextualisiert, sich aber v. a. exemplarisch an einigen historischen Themenfeldern im Sinne des Programms abarbeitet.

Der Bd. wurde in vier Abschnitte eingeteilt, welche die Beiträge jeweils unterschiedlichen thematischen Gesichtspunkten zuordnen. Am Ende jedes Einzelbeitrages ist nicht nur die Bibliografie, sondern auch ein kurzer Fließtext-Abschnitt zu weiterführender Literatur zu finden, wodurch die einzelnen Artikel durchaus als einführende Beispiele in bestimmte Themenbereiche einer ER verstanden werden können. Im Folgenden werden die Stoßrichtungen der einzelnen Teile anhand ausgewählter Artikel vorgestellt – auf eine umfassende Besprechung aller Beiträge des Sammelbd.es wird zugunsten der Übersichtlichkeit verzichtet.

Der erste Teil *Das Problem einer Europäischen Religionsgeschichte* ist am programmatischsten. Unter den Beiträgen findet sich an zweiter Stelle auch eine aktuelle Überarbeitung des ‚Initialvortrags' von *Burkhard Gladigow* („Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit"), der das Programm, aber auch den Gegenstand der ER als Phänomen der Neuzeit zuordnet. Die Charakteristika, welche die Religionsgeschichte Europas von anderen Räumen unterscheiden, seien erstens die hohe Komplexität religiösen Lebens und religiöser Erfahrungsräume, zweitens die Dynamik durch Kopräsenz von Christentum, Judentum und Islam sowie durch die Verdrängung der indigenen Religionen und drittens Anachronismen, die dadurch entstehen, dass verdrängte Religionen im Medium der neuzeitlichen Wissenschaften im Sinne eines horizontalen Pluralismus bewahrt und revitalisiert werden (16). In diesem Sinne muss sich die ER als Wissenschaftsprogramm gleichzeitig als Teil dieser kulturellen und religiösen Sonderentwicklung, zu der die Verwissenschaftlichung von Religion gehört, betrachten. Der erste Artikel von *Jörg Rüpke* („Europa und die europäische Religionsgeschichte") stellt allen Überlegungen die Frage voraus, wie denn ‚Europa' überhaupt zu verstehen sei, und kommt nach einer sehr guten historischen Reflexion zu der Ansicht, dass eine europäische Identität noch nie an einem geografischen Charakteristikum, auch nicht an einer (imaginierten) monolithisch christlichen Prägung festgemacht werden konnte. Europas kulturelles Einheitsbewusstsein speise sich aus Hellenismus und Hebraismus, sodass die wichtigen Grundlagen der europäischen Identität seit der Antike von außen kommen („exzentrische Identität" Europas nach Rémi Brague). Diese kulturelle Grundlegung des Europa-Begriffs wird übersetzt in die programmatische Forderung der ER nach einem regionalgeschichtlichen Ansatz und einem integrativen Beschreibungsmodell, also der Berücksichtigung der immer mitlaufenden Auseinandersetzung mit außerhalb existierenden, eingewanderten oder verdrängten religiösen und kulturellen Identitätsmustern sowie devianten Strömungen. Darin sollte die ER die konfessionell geprägte Kirchengeschichtsschreibung mit ihrem Fokus auf die Christianitas als ‚master narrative' überschreiten. Als weitere Europa betreffende ‚master narrative' wird in zwei Beiträgen das Phänomen der Säkularisierung reflektiert (*Hartmut Lehmann*: „Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion"; *Detlef Pollack*: „Säkularisierung – Konzept und empirische Befunde").

Der zweite Teil fasst neun Artikel unter dem Fokus *Entwicklungspfade des Pluralismus* zusammen. Ziel des Abschnitts ist es, den „europäischen Sonderweg" der religiösen Pluralisierung, der seit der Antike zu finden sei, auf zivilisatorischer Ebene zu untersuchen. Laut *Hans G. Kippenberg* („Religion als Gemeinschaftsgut: Religiöse Zusammenkünfte und Rituale als rechtliche Tatbestände") ist schon die bis heute durchgehaltene Prägung des Religionsbegriffs durch das römische Vereinsrecht von fundamentaler Bedeutung für die Herausbildung des spezifischen pluralen religiösen Feldes Europas. Mit fünf Beiträgen liegt der Schwerpunkt des Abschnitts auf der Dekonstruktion der Vorstellung einer Einheitskultur des Mittelalters. Hier wird das Gladigowsche Programm der ER der Neuzeit durch den Blick auf den schon zuvor existierenden Pluralismus religiöser Strömungen erweitert. Trotz weitgehend christlicher Prägung der mittelalterlichen Gesellschaft entwickelt sich doch aus der inhärenten Gruppenfreundlichkeit des Christentums (Stände, Zünfte, Gemeinden, Orden, Laiengemeinschaften …) und der Begegnung mit anderen Religionen im Inneren und an den Grenzen (v. a. Orthodoxie, Islam und Judentum, aber auch Katharer und andere sogenannte Ketzer) interne und externe Pluralisierung, wodurch die Moderne schon in dieser Zeit vorbereitet wurde – so die vier sehr interessanten religionshistorischen Artikel (*Otto Gerhard Oexle*: „Dauer und Wandel religiöser Denkformen, Praktiken und Sozialformen im mittelalterlichen Europa"; *Christoph Auffarth*: „Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit"; *Daniela Müller*: „Häresie und Orthodoxie im mittelalterlichen Languedoc und die Entstehung des Ketzerprozesses"; *Günter Jerouschek*: „Für und Wider die Hexenverfolgung: Zu Heinrich Kramers *Malleus Maleficarum* und Friedrich Spees *Cautio Criminalis*"). Mit dem Blick auf die Konfessionalisierung und die damit verbundene Herausbildung des modernen Staates und der modernen Bürger- und Wirtschaftsgesellschaft wird die Brücke zur Neuzeit geschlagen (*Heinz Schilling*: „Das konfessionelle Europa"). *Ulrike Brunotte* zeichnet anhand mehrerer kolonialer Kontaktzonen nach, welche Rolle der Kolonialismus für die religiöse Pluralisierung Europas und die sich in dieser Zeit etablierende Religionsforschung als Teilgebiet dieses typisch europäischen Religions-Pluralismus gespielt hat („Religion und Kolonialismus"). Die beiden Beiträge von *Astrid Reuter* („Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie: Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert") und von *Darius Zifonun* und *Miranda Jakisa* („Religiöse Vielfalt und religiöser Konflikt: Der Fall Bosnien und Herzegowina") zeigen zwei Beispiele für aktuellen religiösen Pluralismus und seinen Folgen in Europa.

Im dritten Teil *Religion und Gesellschaft: Transfers zwischen kulturellen Systemen* werden in sieben Artikeln die Interaktionen zwischen religiösen und anderen gesellschaftlichen Systemen untersucht. Dieser Systempluralismus sei kennzeichnender Bestandteil der europäischen Religionsgeschichte, wobei in der Moderne ein vertikaler Transfer zwischen dem religiösen und anderen gesellschaftlichen Systemen beobachtet werden kann. Neben einigen eher auf das politische und rechtliche System konzentrierten Artikeln (*Christian Walter*: „Verfassungsdiskurse: Religionen im säkularen Staat"; *Dieter Langewiesche*: „Nation und Religion"; *Vasilios N. Makrides*: „Die gesellschaftliche Etablierung des Säkularismus: Säkulare Kulte und politische Religionen") gibt es auch einen sehr guten Beitrag, der sich mit den Austauschprozessen zwischen Naturwissenschaft und Religion beschäftigt (*Kocku von Stuckrad*: „Naturwissenschaft und Religion: Interferenzen und diskursive Transfers") und Beiträge, welche eher die geistesgeschichtlichen und -wissenschaftlichen Kontaktzonen beleuchten (*Jan N. Bremmer*: „Die Karriere der Seele: Vom antiken Griechenland ins moderne Europa"; *Jürgen Manemann*: „Philosophendiskurse"; *Volkhard Krech*: „Die Historisierung heiliger Schriften").

Im letzten Teil *Religiöse Kommunikation: Repräsentations- und Vermittlungsformen* wird der Transfer religiöser Semantiken in andere gesellschaftliche Systeme als Form der öffentlichen Kommunikation analysiert. Die sieben Beiträge folgen dabei alle mehr oder weniger der Methode einer kulturwissenschaftlichen Zeichenanalyse, die nicht nur sprachliche Zeichen, sondern auch andere Formen der Repräsentation umfasst, z. B. Architektur und Festzeiten (*Jörg Rüpke*: „Inszenierung von Religionen in Raum und Zeit") oder ikonische Zeichen, welche im Rahmen der ‚Bilderfrage' schon immer eine große Rolle in der Religionsgeschichte Europas gespielt haben (*Peter J. Bräunlein*: „Ikonische Repräsentation von Religion"). Einen eher semantischen Ansatz verfolgen zwei Beiträge, welche die begriffs- und kulturgeschichtliche Entwicklung bestimmter religiöser Phänomene untersuchen (*Lucian Hölscher*: „Religiöse Begriffsgeschichte: Zum Wandel der religiösen Semantik in Deutschland seit der Aufklärung"; *Bernhard Lang*: „Persönliche Frömmigkeit: Ein Typus von Laienreligiosität in Geschichte und Gegenwart"). In seinem Artikel zur Literarisierung von Religion untersucht *Bernd Schipper* den Vorgang der Ästhetisierung religiöser Semantiken („Literarisierung von Religion – fiktionale Literatur und Apoka-

lyptik"). Die weiteren Beiträge dieses Abschnitts setzen sich u.a. mit den von Gladigow als „Anachronismen" bezeichneten pluralen Traditionen der paganen Antike auseinander, die spätestens seit der Renaissance in Kunst und Wissenschaft das religiöse Feld diversifizieren (*Hubert Cancik*: „Orte der Antike in einer europäischen Religionsgeschichte"; *Michael Stausberg*: „Renaissancen: Vermittlungsformen des Paganen").

Der Sammelbd. bietet ein sehr breites Spektrum an unterschiedlichen Themenfeldern, historischen Beispielen und systematischen Ansätzen und weniger eine historische Gesamtperspektive zur ER. Auffällig ist die Konzentration auf das römisch-christlich geprägte Europa mit einem Schwerpunkt auf das südliche und mittlere Kontinentaleuropa. Die vorchristliche Zeit wird nicht in den Blick genommen. Auch wird der Pluralismus, der z.B. durch die indigenen nord- und ost-europäischen Religionen, die sich noch aus vorchristlicher Zeit in verschiedenen Formen erhalten haben, nur in Randbemerkungen thematisiert. Ebenso werden moderne Spiritualitätsformen nicht in einem eigenen Beitrag in den Blick genommen – obwohl sie ja zum hier proklamierten „europäischen Sonderweg" gehören.

Die einzelnen Beiträge sind interessant und in Qualität und Relevanz überwiegend hervorragend. Allerdings scheint das ‚Neue' an den Artikeln in manchem Fall nur der Kontext des Buches zu sein, in dem sie erscheinen – einige Ansätze kennt man schon aus postkolonialen Diskursen, religionssoziologischen Diskussionen (Säkularisierungsdebatte), dem *iconic turn* und dem religionsästhetischen Ansatz in der Religionswissenschaft sowie dem von Kippenberg und von Stuckrad geprägten Programm der diskursiven Religionswissenschaft (u.a. Kippenberg / von Stuckrad 2003) bzw. der Entdeckung der Religionsgeschichte (Kippenberg 2001). In dem vorliegenden Sammelbd. werden diese wichtigen Ansätze über den Betrachtungsgegenstand ‚Europa' in einer übergreifenden Systematik des Programms der ER vereinigt. In kurzen systematischen Einleitungen (auf je einer Seite) vor jedem der vier Abschnitte des Buches wird auf erhellende Weise der jeweilige systematische Fokus erläutert und der Zusammenhang der einzelnen Beiträge zum Gesamtprogramm hergestellt. Diese einleitenden Texte können zusammengefasst sehr gut als erster Schritt zu einer methodischen Anleitung zur Umsetzung des Programms der ER verstanden werden. Der Leser verliert diese systematische Klammer jedoch leicht aus dem Blick angesichts des quantitativen Schwerpunkts auf den einzelnen Artikeln, welche die systematischen Überlegungen und inhaltlichen Impulse der Einleitungen nicht unbedingt explizit widerspiegeln. Im Gesamtblick wird es eher dem Leser selbst überantwortet, das Spezifische an der Forschungsperspektive der ER für sich herauszufiltern. Wem dies bewusst ist, für den ist der Sammelbd. eine interessante und gehaltvolle Fundgrube an Beiträgen, die sich im Modus der Kulturwissenschaft mit der Geschichte europäischer Religiosität auseinandersetzen.

Münster Lucia Traut / Annette Wilke

**Religionskonflikte im Verfassungsstaat**, hg. v. Astrid Reuter / Hans G. Kippenberg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010. 428 S., kt € 59,00 ISBN: 978–3–525–54008–4

Der von Astrid Reuter und Hans G. Kippenberg publizierte Sammelbd. beinhaltet 15 Artikel, die sich historisch, systematisch oder einzelfallanalytisch mit der Situation von Religionen im Verfassungsstaat auseinandersetzen. Hintergrund des Sammelbd.es ist die Tagung „Religionskontroversen im Verfassungsstaat", die 2008 am Max-Weber-Kolleg in Erfurt stattgefunden hat. Die Autoren waren in der Mehrzahl Teilnehmer der Tagung, an der Historiker, Philosophen, Rechtswissenschaftler, Religionswissenschaftler und Soziologen teilgenommen haben. So ist der vorliegende Bd. multidisziplinär angelegt. Er beschäftigt sich mit der grundlegenden „Frage nach der Rolle des Rechts in der Entstehung, Bearbeitung und Lösung oder auch der Eskalation von Konflikten um Religion" (Klappentext). Die Thematik wird von der Beobachtung geleitet, dass Religion zwar wieder stärker als gestaltende Kraft von Geschichte und Gesellschaft wahrgenommen werde, aber die verstärkte Wahrnehmung nicht konflikt- und kontroversenfrei vonstatten gehe. Ebenso habe die öffentliche Kommunikation über Religion zugenommen, was sich nicht zuletzt in der Berichterstattung über Religionen und der Selbstrepräsentation von Religionen in den Medien zeige (Einleitung, 11). Weiter gehen die Hg. davon aus, dass der Streit wie auch die gezielte Verdrängung von der Präsentation religiöser Motive und Affiliationen im öffentlichen Raum auf eine Ambivalenz verweist, „die sich historisch in das Verhältnis freiheitlich verfasster Gesellschaften ‚westlicher' Prägung zur Religion eingeschrieben" (Einleitung, 12) habe. Diese Ambivalenz resultiere einerseits aus der ‚Befreiung' der Religion von staatlichem Handeln und der ‚Befreiung' der Öffentlichkeit von Religion. Andererseits müsse die spezifisch ‚jüdisch-christliche' historische Prägung der Staaten berücksichtigt werden (Einleitung, 12f). Auch sei in konkreten Aushandlungsszenarien zu beobachten, dass das Recht zunehmend als Verhandlungsraum wahrgenommen werde und die Erwartungen an die regulierende Funktion des Rechts hoch seien (Einleitung, 14). Aus diesen Annahmen resultiert die Leitfrage des Sammelbd.es: „Kann das Recht als solches überhaupt integrative Verfahren der Konfliktvermeidung bzw. -bewältigung bereitstellen und als Garant der Freiheits- und Gleichheitsordnung auftreten? Oder ist es selbst ein Konflikte auslösender Faktor?" (ebd.)

Der Sammelbd. gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil befasst sich aus einer religions- und rechtshistorischen oder religions- und rechtssoziologischen Perspektive mit der Thematik. Der zweite Teil behandelt exemplarische Analysen aktueller Religionsrechtskonflikte und -kontroversen.

Im ersten Teil beschäftigt sich *Christopher Clark* aus religionshistorischer Sicht mit dem Verhältnis von Prozessen der Säkularisierung zu den katholischen Erneuerungsbewegungen und vertritt die These, dass die katholischen Erneuerungsbewegungen die Moderne entscheidend geprägt und gefördert haben. Rechtshistorisch-vergleichend ist die Studie von *Fabian Wittreck* angelegt, indem Parallelen zwischen den staatskirchenrechtlichen Debatten von 1919 und 1949 analysiert werden, um die These zu bekräftigen, dass die Frage um die Auslegung geltender Bestimmungen immer auch eine Frage nach der Genese des Staatskirchenrechts ist (67). Eine staatskirchenrechtliche Perspektive haben die Studien von *Hans Michael Heinig* und *Winfried Brugger*. Während Heinig anhand der Entwicklung des Staatskirchenrechts darlegt, dass der Körperschaftsstatus öffentlichen Rechts für Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften Ausdruck gleichberechtigter Freiheitlichkeit aller Religionen ist (95), analysiert Brugger drei Staat-Kirche-Modelle, um „eine informiertere Basis für die Reflexion auf das ‚richtige' Staats-Kirche-Verhältnis" (120) zu schaffen. Religionssoziologisch setzt sich *Volkhard Krech* mit den Formen des religiösen Konflikts auseinander (u.a. Simmel, Dahrendorf und Hierschman), um dessen integrative Funktion aufzugreifen und „die vergesellschaftende Kraft, die Konflikten als einer Form der Vergesellschaftung inhärent ist […] aufzuzeigen" (167). *Matthias Koenig* skizziert aus einer rechtssoziologischen Beobachterperspektive Überlegungen zu Gerichten als „Arenen religiöser Anerkennungskämpfe", um untersuchen zu können, „ob Pluralisierung institutionellen Wandel, eine Deregulierung und eine Entmonopolisierung des religiösen Feldes hervorruft" (145).

Im umfangreicheren zweiten Teil (6:9) werden historische Studien zur Geschichtstheologie Papst Benedikts XVI. (*David Nirenberg*), zum aktuellen Rechtsdiskurs über Blasphemie (*Hans G. Kippenberg*) und zur rituellen Tierschlachtung in Deutschland nach 1945 (*Shai Lavi*) vorgestellt. In einer systematisch-religionswissenschaftlichen Studie befasst sich *Steffen Rink* mit den Verfahren der Körperschaftsrechte der Zeugen Jehovas, um aufzuzeigen, dass sich die Privilegierung von Religionsgemeinschaften trotz verfassungsmäßigem Religionsfreiheits- und Gleichheitsgebot nicht nur durch zugewanderte Religionsgemeinschaften wie den Islam ergibt, sondern auch durch Veränderungen in etablierten, in diesem Kontext bislang aber eher staatsfernen Gemeinschaften erwachsen kann (358). Die soziologisch angelegten Studien befassen sich mit der Präambeldebatte der europäischen Verfassung vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Verständnisse in Religionspolitik, Staats- und Öffentlichkeitsverständnis in Frankreich und Deutschland (*Nikola Tietze*), der Frage Böckenfördes nach Voraussetzungen des freiheitlich säkularen Staates anhand des Werte- und Ethikunterrichts in Deutschland und Frankreich (*Astrid Reuter*), einer Metaphernanalyse religionspolitischer Diskurse anhand des Karikaturenstreits und der Idomeneo-Kontroverse (*Hannes Langbein*), der Stellung der römisch-katholischen Kirche in der polnischen Umbruchsgesellschaft anhand der Untersuchung von Radio Maryja (*Hella Dietz*) sowie dem rechtlichen Umgang mit dem muslimischen Kopftuch als religiösem Symbol im öffentlichen Dienst in unterschiedlichen europäischen Verfassungsstaaten (*Michael Wrase*).

Bezogen auf die Ausgangsfrage nach der integrativen Kraft des Rechts kommen die einzelnen Autoren zu unterschiedlichen Ergebnissen. In der Mehrheit wird das Verhältnis des „Staates" zu den Religionsgemeinschaften als konfliktträchtig beschrieben. Daher sticht der Beitrag von Krech hervor, in dem er diskutiert, inwiefern Konflikte auch integrierend wirken können. Ähnlich verweist Nirenberg darauf, dass eine dialogische Haltung in Absicht und Konsequenz nicht grundsätzlich integrativ sein muss. Für die Ausgangsfrage sind besonders die Konklusionen der Artikel von Heinig und Rink interessant. Während Heinig von seiner staatskirchenrechtlichen Position her erklärt, dass der Körperschaftsstatus de facto Gleichberechtigung bedeutet und „freiheitlich-paritätisch" offen ist, verweist Rink im Hinblick auf den Rechtsstreit der Zeugen Jehovas um die Anerkennung des Status auf die Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften im Verfassungsstaat.

Generell wird deutlich, dass es bei der Bewertung des Verhältnisses zwischen Staat und Religionsgemeinschaften insbes. auf die Perspektive und den Kontext ankommt. Dies wird v. a. bei den Beiträgen

des zweiten Teils offensichtlich, in dem unterschiedliche historische und regionale Kontexte sowie einzelne Religionsgemeinschaften behandelt werden. Dadurch wirkt er inhaltlich, aber auch systematisch stärker. Besonders der Beitrag von Reuter besticht durch die Behandlung der grundsätzlichen Unterscheidung von Grundwerten und Grundrechten im Streit um den Ethik- und Werteunterricht. Diese scheinbar banale Anmerkung ist essentiell bei der Betrachtung der titulierten Konfliktsituation und hätte eine ausführlichere Darstellung im ersten Teil verdient. Ebenfalls vermisst werden systematische Auseinandersetzungen zum Konflikt- und Rechtsverständnis wie auch zur Verfassungs- und Verwaltungsgerichtsbarkeit. Während die Beiträge von Wittreck, Heinig und Brugger einführenden Lehrbuchcharakter zu den klassischen Themen haben, werden diese grundlegenden Topoi unbeachtet gelassen. Dabei sind sie essentiell für den Titel des Sammelbd.es, der sich „Religionskonflikte im *Verfassungs*staat" (Hervorh. S. J.) nennt. Diese Kritik lässt sich jedoch generell für die gegenwärtige Beschäftigung mit dieser Thematik konstatieren. Während der Rechtswissenschaft oftmals die Perspektive über die Rechtssprechung und -verwaltung hinaus fehlt, ist in den Sozialwissenschaften häufig der Blick auf das Rechtssystem nicht ausreichend genug ausgeprägt, um bestimmte Entwicklungen und Sachverhalte sachlich richtig einordnen zu können. Erfrischend und positiv anzumerken ist hingegen die Beschäftigung mit aktuellen Fällen und der Analyse der Rolle der Medien und der Medienberichterstattung.

Allgemein kann resümiert werden, dass der Sammelbd. durch seine Themenvielfalt besticht, die in ihrer Auswahl sowohl den kundigen als auch den unkundigen Leser informiert. Besonders hervorzuheben sind das gut angelegte Abkürzungsverzeichnis am Ende und die Literaturverzeichnisse, die jedem einzelnen Beitrag nachgestellt sind. Bis auf wenige Ausnahmen bestehen die Bibliographien aus einer Fülle von aktueller Literatur aus vielen unterschiedlichen Fachdisziplinen und Sprachen (teilweise sechsseitig!) sowie aus einer gut sortierten Darstellung der Medienberichterstattung. Ebenfalls positiv zu erwähnen ist, dass sich einzelne Beiträge in Fußnoten aufeinander beziehen.

Gerade im Hinblick auf die sehr gute Gesamtkomposition des Bd.es ist zu bemängeln, dass es keinen übergreifenden Beitrag zu der in der Einleitung gestellten Kernfrage gibt. Wünschenswert wäre ein umfangreicherer Beitrag der Hg. oder die punktuelle Abbildung der geführten Debatten aus der vorhergehenden Tagung gewesen. An den Verlag geht der Kritikpunkt des Preises. Unabhängig vom anvisierten Leserkreis erscheinen 59,00 € für ein Paperback (428 S.) als unverhältnismäßig, v. a. wenn das ebenfalls von Kippenberg (et al.) im selben Verlag erschienene zweibändige Buch „Europäische Religionsgeschichte" (854 S.) ebenfalls 59,00 € kostet.

Münster Sarah Jahn

**Shore**, Megan: **Religion and Conflict Resolution**. Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission. – Farnham: Ashgate Publishing 2009. (XVIII) 211 S., geb. £ 50,00 ISBN: 978–0–7546–6759–9

The potential role religion can play in generating peace and justice stands to be examined. The case study under review analyses the "ambiguous" role that Christianity played in South Africa's Truth and Reconciliation Commission (TRC) and highlights some aspects that hopefully might be "instructive to those who engage in international conflict resolution theory".

Megan Shore, a Canadian scholar of Religious Studies, Social Justice and Peace Studies, observed that studies in *international conflict resolution* had generally excluded religion as a source of peace-building on the reason that religion is often involved in fuelling conflict, seldom, if at all, in conflict-resolving initiatives. Since her encounter with Scott Appleby's elements of a typology of religious conflict-transformation in 2000, research on the intersection between religion and conflict resolution has for her become a major concern.

The author is of the opinion that, if religion had played a significant role in the lives of the people and in fuelling the conflict at stake, any attempt to resolve that conflict must at least account for the role of religion. Without this consideration, the resolution would fail to deal with the reality of the conflict and, furthermore, often miss the peace-building resources within the religious traditions themselves.

The five chapters of this case study are grouped in two parts – one dealing with setting the context of the study and the other evaluating the role Christianity played in the South African TRC. They are entitled "Religious Conflict Resolution and the Case of the South African TRC", "Apartheid & Christianity", "The Role of Christianity in the Implementation of the TRC", "Truth and Truth-telling", "Reconciliation" and "Justice". Each chapter ends with a summary of contents.

Prior to giving an account of how the South African TRC was established and constituted, the author outlines in the first chapter the international conflict resolution theory as well as a historical introduction to *religious conflict resolution* and traces a short history of transitional justice mechanisms, including criminal trials, amnesty provisions and truth commissions.

In the overview stretching from the colonial period since 1652 to the institutionalisation of apartheid in 1948 the author focuses on the role Christianity played in supporting discrimination, injustice and state violence. She calls to mind that Christian support of apartheid was rooted in a neo-Calvinist doctrine of *predestination*, which held that the Boer minority among the colonists' and settlers' community were God's 'chosen race', while the 'non-white' native majority had been determined for a life in servitude and enslavement without salvation. Megan Shore points out that particularly after the Sharpeville Massacre in 1960 church organisations started more and more becoming part of the resistance against apartheid. She recalls that, as the oppression and state violence became more brutal in the 1970s and 1980s, church organisations and some congregations often provided cover and infrastructure for the resistance movement and anti-apartheid activists. The author draws the conclusion that Christianity therefore had inevitably had to play a role in the TRC, for it was one of the few institutions that had the organisational capacity and the leadership – i. e. leadership that could bridge various communities – to assist in conducting a truth commission.

The various roles Christianity played in the implementation of the TRC and the roles Christian actors played in the shaping of the mandate and functioning of the TRC come under scrutiny. Church congregations and institutions like the South African Council of Churches (SACC) provided the facilities needed for statement-taking, hearings and office-space as well as a ready-made communications network. Megan Shore reports of how *Christian ritual* entered into the process in the form of church-like services, the lighting of symbolic candles and the singing of religious songs. The inclusion of 'Christian' practices, the author claims, was primarily due to Desmond Tutu's spontaneous responses at the first hearings of the Human Rights Violations Committee (HRVC). Whether intentional or not, this dimension of ritual worked to bring many South Africans together as a nation. S. notes that the inclusion of 'Christianity' in the Commission challenged assumptions that some shapers and observers of the TRC had regarding the role 'Christianity' should play in the process.

Examining the *concepts of truth and truth-telling* in the TRC, the author notes that the TRC had no working definition of either truth or truth-telling – and it was only in the *Final Report* that the Commission identified four types of truth that were in operation in the process. She then presents this chapter's central argument; that is, the two public hearings, the Human Rights' Violation Commission (HRVC) and the Amnesty Commission (AC) hearings, fostered two distinct versions of truth.

The paradoxical nature of truth-telling in the TRC comes under scrutiny: On the one hand, the HRVC hearings empowered victims and survivors by legitimising their personal, and in many cases religious, narratives. "This Christian discourse enabled their voices to become part of South Africa's collective memory" the author points out (104). On the other hand, the AC hearings not only functioned as a means of granting legal amnesty and a new status to perpetrators, but it also helped restore a number of perpetrators to moral community and thus to the moral debate about the future of the country.

By drawing attention to the importance of accounting for religion in international conflict-resolution, Megan Shore makes an invaluable contribution towards an ecumenical venture for redress and "doing peace" in a global perspective and simultaneously poses a challenge to the field of interdisciplinary research on the *intersection between religion and conflict-resolution*. Consideration of religiously motivated approaches and efforts in promoting peace and enhancing justice becomes indispensable. "Some of the traditional values of religion – including honesty, justice, fair play, tolerance and respect for others –" in the words of Mark Juergensmeyer in the Foreword to this case-study, "are necessary for the maintenance of any society, perhaps even more so for a globalised society that has no single cultural tradition." (x)

Contending that peace-building has often been "superficial and unsustainable", Megan Shore is of the opinion that conventional theories of conflict-resolution too often fail to account for the variety of roles played by religion in a country's history. She undertakes to contribute towards some understanding of "the role that Christianity played in the history of apartheid and the religious resources that were at the disposal of the TRC" (33). The language and line of argument in the chapter on "Apartheid and Christianity", however, turn out to be at best too compromising, biased and inaccurate to help meet that goal at all. One population group, for example, is termed "Afrikaner", another "black" – each in a historical context in which the term either was not yet in use or was then used in a totally different sense.

Furthermore, what the author means by "religion", "Christianity" or "church" – that remains largely an open question throughout. Con-

sequently, the effort to analyse the "ambiguous role that Christianity played" unfolds under a membrane of notions that would mean or be understood in a number of different ways. Even the contentions by some "insider-outsiders" about the one or the other type of piety among the key actors in South Africa's TRC are referred to more or less in passing. These could most probably have provided a helpful bridge to some definition or worthwhile precision of the pivotal terms "religion", "Christianity" and "church", had they been taken heed of.

The range of convictions, perceptions and options on "truth and reconciliation" in post-apartheid Christian discourse articulated, amongst others, by theologians and believers like Tinyiko Sam Maluleke, Gerald West, Dirkie Smit remains out of sight owing to the too narrow focussing mainly on the "high-profile Christian actors", Archbishop Desmond Tutu and Alex Boraine. This applies also with regard to pre-colonial and non-Christian religious "insider-outsiders" and the supporters of the neo-Calvinistic doctrine of predestination formerly used to justify white-supremacy and apartheid.

Impressively the author differentiates between a "moral-religious" and a "legal-political" stream of reconciliation concepts and efforts and demonstrates the paradoxical nature of truth-telling in the TRC, contending that both the Interim Constitution of 1993 and the Act of 1995, which established the TRC, provided little guidance when it came to defining reconciliation. She recalls factors that complicated an understanding of "reconciliation" in the life of the TRC and calls to mind that it was on the whole much easier for the "legal-judicial" version of truth-telling to translate into amnesty as well as financial and political reparations, than it was for a "religious-personal" version of truth-telling to translate into criminal, social or economic justice for victims.

Megan Shore argues convincingly in response to one of the "four primary criticisms of the Commission and its ability to generate justice" (171), which finds that the TRC denied local African forms of retributive justice in favour of 'Christian' and Western concepts of forgiveness and reconciliation: She admits that the TRC did, indeed, reject some of those local systems of justice that had taken shape in resistance to apartheid in recent decades, such as the *imbizo,* the reason being that these systems actually fostered anti-democratic politics, sexism and arbitrary, often brutal vengeance – in other words, the decision to exclude these mechanisms was rooted in principles of *participatory justice.* Accordingly, the author rejects the conclusion that the TRC's rejection of 'local courts' was simply a strategy of power-politics aimed at legitimising the government-policy of the ruling party.

Megan Shore delves into the complex reconciliation-process in post-apartheid South Africa, scrutinizes the factors at play and exemplifies in a comprehensible way how a transitional mechanism can, despite the various contentions and inconsistencies involved, maintain religion as one of its central components. Conflict-resolution efforts and projects in varying contexts stand to benefit immensely from the insights brought to light by this case-study.

Oldenburg Ben Khumalo-Seegelken

**Erli**, Peter: **„Nachtwächterstaat" oder „Praktisches Christentum"?** Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008. 417 S. (Religiöse Kulturen der Moderne, 14), geb. € 58,00 (jetzt: € 19,95) ISBN: 978–3–579–05802–3

Peter Erlis an der Philos. Fak. der TU Dresden eingereichte Diss. hat das Zeug zu einem kommenden Standardwerk. Wer nach einem verlässlichen Überblick über die sozialethischen Ideen und die sozialpolitischen Konzepte des 19. Jh.s sucht, ohne die sich die deutsche Tradition einer jenseits von Markt und Staat angesiedelten Sozialversicherungsstaatlichkeit nicht verstehen lässt, war bisher v. a. auf das von Helga Grebing herausgegebene Handbuch zur ‚Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland' (2. Aufl., Wiesbaden 2005) verwiesen. Jetzt kann er darüber hinaus – und eher noch! – zum Erli greifen; hier wird er ebenso kompakte wie umfassende Informationen finden, die andernorts in ähnlich souverän aufbereiteter Form, in vergleichbarer Dichte und Prägnanz kaum zu finden sind.

Dabei lockt der Autor seine Leser zunächst auf eine falsche Fährte, wenn er im Untertitel den Eindruck erweckt, es gehe ihm nur um Reichstagsdebatten der 1880er Jahre, also gewissermaßen um eine Spezialuntersuchung, die sich nur an einen engen Kreis von Fachleuten richtet. Diese Debatten untersucht E. nämlich erst im Schlussteil seiner großen Studie (Teil IV: 254–352). Zuvor gibt er einen – in dieser Form m. W. konkurrenzlosen – Überblick über die sozialen Ideen und die Sozialpolitik im Deutschland der Mitte des 19. Jh.s (Teil II: 17–143) und einen detaillierten – sich aber nie in die Details verlierenden – historisch-systematischen Abriss zur Entstehung, Formierung und Entfaltung der deutschen Sozialversicherungsgesetzgebung der 1880er Jahre (Teil III: 145–244).

Im ersten großen Abschnitt, der sich in die Kap. „Soziale Frage und sozialreformerische Ideen" (18–131) und „Staatliche Sozialpolitik bis zur Sozialversicherungsgesetzgebung" (132–143) unterteilt, rekonstruiert E. die zentralen Antwortversuche auf die ‚Soziale Frage' des aufkommenden Industriezeitalters, wie sie sich in den Wahrnehmungsmustern und Mentalitätslagen der vier großen Sozialmilieus des späteren Kaiserreichs entwickelt hatten.

E. unterscheidet hier neben dem katholischen und dem sozialistischen ein protestantisch-konservatives und ein protestantisch-liberales Milieu, da sich der „gespaltene Protestantismus" (vgl. 27ff) gerade auch in seinen ‚sozialen Ideen' durch erhebliche Unterschiede kennzeichnete. Er rekonstruiert am Beispiel von jeweils drei ausgewählten Repräsentanten charakteristische Standard-Antworten auf die soziale Frage, die im Vorfeld der 1880er Jahre in diesen vier Milieus anzutreffen sind. Dabei wird deutlich, dass nicht nur die beiden protestantischen, sondern auch die Milieus der Katholiken und der Sozialisten durchaus plurale, mitunter sogar widersprüchliche Perspektiven zum Umgang mit der sozialen Frage ausgebildet hatten. Für das katholische Milieu lässt E. Franz Josef Buß, Wilhelm Emmanuel von Ketteler und Peter Reichensperger auftreten; für das protestantisch-konservative Milieu präsentiert er Johann Hinrich Wichern, Victor Aimé Huber und Rudolf Todt; für das protestantisch-liberale Milieu Hermann Schulze-Delitzsch, Victor Böhmert und den „Manchesterliberalismus" (v. a. John Prince-Smith); und für das sozialistische Milieu schließlich so unterschiedliche Autoren wie Johann Karl Rodbertus-Jagetzow, Wilhelm Weitling und Ferdinand Lassalle, bevor er dieses Kap. mit einem Blick auf die sog. Kathedersozialisten (neben Gustav Schmoller v. a. Adolph Wagner) abschließt.

E. gelingen hier vorzügliche Überblicke und glänzende Einzelportraits, die nie ins Biografische abgleiten, sondern ihr historisch-systematisches Erkenntnisinteresse stringent durchhalten. Der Autor beherrscht die kaum überschaubare Fülle des Stoffes souverän und verarbeitet eine Unmenge an zum Teil schwer zugänglicher Originalliteratur, die er am Ende seines Bd.es in einer Aufstellung der „Quellen und Literatur bis 1945" (371–380) penibel verzeichnet und damit für weitere Forschungsarbeiten zugänglich macht.

Das zweite Kap. des ersten Teils beschäftigt sich dann knapp mit der „staatlichen Sozialpolitik bis zur Sozialversicherung" (132–143). Im Blick auf die institutionellen Voraussetzungen für den „Durchbruch" zum Sozialversicherungsprojekt der 1880er Jahre beschreibt E. die Herausforderungen auf den Feldern des Arbeiterschutzes und der Armenfürsorge, der Haftung bei industriellen Arbeitsunfällen und der freiwilligen Hilfskassen, auf denen sich in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s allenthalben – wenn auch in unterschiedlicher Form – abzeichnete, dass ohne eine klug gewählte Form staatlich verantworteter Sozialgesetzgebung keine dauerhafte Besserung der sozialen Problemlagen der modernen Industriegesellschaft zu erwarten war. Interessant ist hier v. a. der Hinweis darauf, dass man im Hinblick auf die ‚Schadensregulierung' bei den häufigen Fabrik- und Bergwerksunfällen nicht nur von der Verschuldens- auf die Gefährdungshaftung umstellen musste, sondern auch den Weg zu einer nicht mehr am Schuld- und Haftungsprinzip, sondern an der Logik statistischer Unfallwahrscheinlichkeiten ansetzenden kollektiven Risikoversicherung einzuschlagen hatte, wenn man die immanenten Problemlagen der Arbeits- und Produktionsbedingungen der Industriegesellschaft wirklich ‚bewältigen' wollte.

Den zweiten großen Abschnitt seiner Diss. widmet E. einer ausführlichen Rekonstruktion der Diskussionen und Debatten, der Ideen und Konzepte, der Personen und Interessen, der taktischen Winkelzüge und politischen Strategien, die am Prozess der mühsamen Durchsetzung und des dann recht zügig erfolgten Ausbaus der Sozialversicherungsgesetzgebung beteiligt waren. Er wirft dabei die Frage auf, warum gerade die Sozialversicherungsidee, mit der man „über weite Strecken sozialpolitisches Neuland betreten" (241) sollte, in diesem Prozess so erfolgreich werden konnte, obwohl keines der sozialreformerischen Konzepte des 19. Jh.s „die Einführung einer obligatorischen staatlichen oder öffentlich-rechtlichen Sozialversicherung als Patentrezept zur Lösung der sozialen Frage empfohlen" (145) hatte. Als Ursache für die „überraschende Karriere" dieses sozialpolitischen Großprojekts identifiziert er v. a. die hohe „integrative Potenz" dieses Modells, in dem sich „widerstreitende Positionen treffen konnten, an dem Verständigung möglich war" (243), denn in den schließlich verabschiedeten Gesetze der Sozialversicherung lassen sich obrigkeitlich-zentralistische ebenso wie föderal-partikularistische, liberal-eigenverantwortliche ebenso wie genossenschaftlich-korporatistische Elemente wiederfinden. Insofern sei die „Basisinnovation" der Sozialversicherung, die „nicht nur einen veritablen legislatorischen Kraftakt", sondern auch „einen Meilenstein in der Geschichte staatlicher Sozialpolitik" (338) darstelle, nicht allein das Werk Bismarcks, sondern „ein typischer politischer Kompromiss, der am Ende von den Bismarckschen Vorstellungen doch recht weit entfernt war" (243).

Erst im vierten Abschnitt seiner Diss. wendet sich der Autor dann seinem ‚eigentlichen' Untersuchungsgegenstand zu: den Reichstagsdebatten um die Sozialversicherung der 1880er Jahre. Hier präsentiert er klug ausgewählte und in der nötigen Ausführlichkeit wiedergegebene Textpassagen, die einen lebendigen Eindruck von den Themen und Motiven vermitteln, die seinerzeit die Wahr-

nehmungen dominierten. Dabei fällt auf, dass es weniger um versicherungstechnische Organisations- als um sozialethisch-normative Grundsatzfragen ging; v. a. um die angemessenen Orte, Formen und Akteure christlicher Nächstenliebe und karitativer Wohltätigkeit, die man mehrheitlich nicht beim Staat, sondern bei den Individuen und den Familien, bei den Kirchen und Kommunen, bei den freiwilligen Genossenschaften und Hilfskassen suchte und suchen wollte.

Die Legitimität eines „staatssozialistischen" Wohlfahrtsstaates als „praktisches Christenthum in gesetzlicher Bethätigung" (Bismarck 1881; vgl. 258 u. ö.) stieß lange Zeit nicht nur bei den Liberalen, die unverblümt für einen reinen ‚Nachtwächterstaat' (Bamberger 1881, vgl. 223) plädierten, sondern auch bei den Konservativen und den Katholiken der Zentrumspartei auf breite Ablehnung, denn es verhalte sich nun einmal so, „daß die christliche Charitas es dringend räth und empfiehlt, freiwilliges Geben eintreten zu lassen, daß sie aber das zwangsweise Nehmen perhorreszirt und verurtheilt" (Reichensperger 1881, vgl. 272). Außerdem könne es nicht angehen, „das deutsche Volk einstweilen an den allfürsorgenden Staat zu gewöhnen" (Lieber 1881; vgl. 294), da dadurch „in den Kreisen der zunächst Betheiligten, in den Kreisen der Industriellen, in den Kreisen der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer, das Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit herabgedrückt würde" (Hertling 1883, vgl. 297). Vielmehr habe man, so der Zentrumspolitiker Hertling noch im März 1889, eine Sozialgesetzgebung zu verhindern, die die sittliche Pflicht zur Hilfe „von denen, denen sie naturgemäß zukommt", abwälzt „auf die breiten Schultern des Staates", was dann auf die individuellen Hilfebereitschaften der Familien geradezu zwangsläufig „auflösend" wirken müsse. Hertling erklärte deshalb: „ich sehe das praktische Christenthum in der Familie darin, daß die Familie selbst für ihre ergrauten Dienstboten Sorge trägt, und ich will nicht, daß der Staat sich zwischen Familie und Gesinde hineindrängt." (307) Allerdings sollte er hier von konservativer Seite heftigen Widerspruch ernten, da die von Hertling beschriebenen Zustände nach Einführung der Gewerbefreiheit und der Freizügigkeit längst keinen Bestand mehr hätten: „ich habe eine große Sympathie für die patriarchalischen Verhältnisse gehabt [...]; nachdem aber unsere Gesetzgebung durch Dutzende von Gesetzen [...] das Verhältniß zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeitnehmer lediglich auf den freien Arbeitsvertrag gestellt hat, halte ich es nicht für richtig, wenn man die Fürsorge für den alten invaliden Arbeiter auf patriarchalische Verhältnisse basiren zu können glaubt." (Hahn 1889, vgl. 308) Und auch von sozialdemokratischer Seite wurde im Blick auf die von Hertling favorisierten familial-patriarchalen Hilfepflichten darauf aufmerksam gemacht, dass in den Bauerndörfern „auch jetzt, wo ein derartiger gesetzlicher Zwang nicht ausgeübt wird, vielfach von den Dienstherrschaften diese sittliche Pflicht arg vernachlässigt wird [...]; besuchen Sie doch einmal in derartigen Gegenden die Armenhäuser [...] und fragen Sie, wer die Armenhäusler sind, so werden Sie hören, daß es alt und grau gewordene Dienstboten sind, an denen in dieser Weise die so sehr betonte ‚sittliche Pflicht' erfüllt wird. Meine Herren, um der Möglichkeit solcher Zustände ein Ende zu bereiten, ist es dringend nöthig, daß die Versicherungspflicht auch auf derartige Leute ausgedehnt werde." (Grillenberger 1889, 308)

Im Verlauf der sich über acht Jahre hinziehenden Parlamentsdebatte zur Sozialversicherung haben sich in den Köpfen und Herzen vieler Abgeordneter also offensichtlich einige wesentliche Lernerfahrungen mit der modernen Industriegesellschaft sedimentiert, die dem eigentlich ungeliebten Sozial(versicherungs)staat zum historischen Durchbruch verhelfen sollten. Die von E. angeführten Belegstellen aus den Parlamentsdebatten der damaligen Zeit liefern hier eindrucksvolle Illustrationen und Belege, auch wenn E.s Forschungsinteresse nicht direkt auf derartige sozialpolitische Lernprozesse, sondern eher auf die Dimensionen und Funktionen der in diesen Debatten überraschend breit anzutreffenden religiösen Semantik gerichtet ist. E. vermutet nämlich, dass die hohe Relevanz religiöser Topoi wie praktisches Christentum, christlicher Staat, christliche Nächstenliebe etc. v. a. dazu diente, „die Sozialversicherungsdiskussion zu strukturieren, ihr eine Basis und eine Richtung zu geben und sie damit letztlich erst zu ermöglichen" (355), auch wenn er am Ende konstatiert, dass die religiöse Semantik „für das Zustandekommen der Sozialversicherung förderlich und hinderlich zugleich" war, denn „durch ihre Deutungsoffenheit bei gleichzeitiger (oft nur scheinbarer) allgemeiner Verständlichkeit war sie hervorragend als Diskussionsbasis geeignet, konnte dadurch aber auch allzu leicht von den Sozialversicherungsgegnern für ihre Zwecke besetzt und benutzt werden" (357).

Wie auch immer man die Rolle und Funktion, die bewussten und unbewussten Interessen und Motive der seinerzeit breit in Anspruch genommenen religiösen Semantik beurteilen mag, interessant ist jedenfalls eine doppelte Beobachtung, auf die E. ebenfalls explizit hinweist (vgl. 358): Zum einen gibt es in den dominanten Wahrnehmungs- und Argumentationsmustern der sozialpolitischen Grundsatzdebatten Ende des 19. und Anfang des 21. Jh.s frappierende Ähnlichkeiten (und man ist geneigt zu fragen, ob es hier in der Zwischenzeit keinerlei allgemein anerkannten Erkenntnisfortschritt gegeben haben sollte); zum anderen scheinen diese Debatten heute jedoch vollständig ohne religiöse Bezüge auskommen zu können (und man ist geneigt zu fragen, ob in der ‚Religionsfreiheit' der heutigen Sozialpolitikdebatten nicht dieselben Wahrnehmungen und Motive ‚im säkularen Gewande' auftreten, die seinerzeit noch ganz selbstverständlich im Rahmen christlicher Terminologie artikuliert wurden, ohne sich in ihrer politisch-moralischen Substanz nennenswert verändert zu haben). Insofern bietet E.s gründliche Studie zum Sozialversicherungsprojekt des späten 19. Jh.s und seiner damaligen ‚religiösen Kommunikation' auch heute noch zahlreiche Anregungen für weitere Forschungsfragen zum Verhältnis von Religion und Sozialpolitik; gerade auch unter den Bedingungen fortgesetzter Säkularisierungsprozesse.

Man sollte sich von dem irritierend enggeführten Untertitel dieses Buches also nicht täuschen lassen. Peter Erli hat ein großes Werk vorgelegt, das in den Kanon der Handbuchliteratur zur Sozialpolitik und zu den sozialen Ideen im Deutschland des 19. Jh.s gehört, auch wenn der Verlag dieses Buch unverständlicherweise schon im Herbst 2009 in die Rubrik ‚Sonderverkauf von Restbeständen zur Lagerräumung' einsortiert hat. E.s Diss. ist nicht nur wegen ihres überzeugenden Inhalts, sondern auch wegen ihrer detaillierten Hinweise auf historische Quellen und Personen unbedingt eine weite Verbreitung – und eine bleibende Lieferbarkeit – zu wünschen.

Darmstadt Hermann-Josef Große Kracht

## Theologie und Kultur

**Handbuch Theologie und Populärer Film**, hg. v. Thomas Bohrmann / Werner Veith / Stephan Zöller. 2 Bd.e. – Paderborn: Schöningh 2007/2009. 376/406 S., kt. je € 39,90 ISBN: 978–3–506–72963–7 u. 978–3–506–76733–2

Während sich Theologen früher für das Kino eines Ingmar Bergman, Luis Buñuel oder Robert Bresson, eines Pier Paolo Pasolini, Andrej Tarkovskij oder Eric Rohmer interessiert hatten, also für eine Filmkunst, die ungeachtet oder vielmehr eher wegen ihres hohen künstlerischen Anspruchs nicht immer die großen Massen ins Kino locken konnte, so hat sich hier seit geraumer Zeit ein Fokuswechsel hin zum populären Unterhaltungskino vollzogen. Vereinzelt finden zwar nach wie vor wichtige Vertreter des sog. Arthouse-Kinos Aufmerksamkeit von theologischer Seite, Regisseure wie Wim Wenders, Bruno Dumont oder Luc und Jean-Pierre Dardenne, aber der Slogan der Stunde lautet eher ‚Theology goes Hollywood'. Im angloamerikanischen Raum hat dieser Trend schon etliche einschlägige Titel, vorab Sammelbd.e, hervorgebracht,[1] wogegen im deutschen Sprachraum trotz wichtiger Pionierarbeiten[2] hier noch ein gewisser Nachholbedarf besteht, zumal was Überblicke über das weitgefächerte Feld angeht. Diese Lücke will das auf drei Bd.e konzipierte „Handbuch Theologie und Populärer Film" schließen, dessen dritter Bd. für Herbst 2011 angekündigt ist. Es ist sicher kein Zufall, dass mit Thomas Bohrmann und Werner Veith zwei der drei Hg. von der christlichen Sozialethik herkommen, ist diese doch heute ohne eine besondere Aufmerksamkeit für Prozesse der massenmedialen Kommunikation nicht mehr denkbar. Die Interessen dieses Fachs haben sich auch der Konzeption des Handbuchs eingeschrieben, das sich aufgrund der unterschiedlichen konfessionellen Zugehörigkeit seiner Autorinnen und Autoren als ökumenisches Projekt versteht, ohne dass sich damit allerdings entsprechende Fragestellungen und Perspektiven verbinden würden.

Das Interesse des „filmwissenschaftlich-theologischen" (Bd. I, 10) Unternehmens gilt dem „fiktionalen Unterhaltungsfilm in Form des populären Hollywoodstreifens", dem cineastischen „Mainstream", also Filmen mit einer „klaren Narration" und „leichtverständlichen Erzählkomposition" (ebd.). Angesichts der Überfülle an populären Kinofilmen, die „religiös relevante Motive" aufweisen, „ohne dass allerdings Religiosität explizit thematisiert wird" (I, 9), kann selbstredend kein „Anspruch auf Vollständigkeit" (I, 11; II, 12) erhoben werden. Ob dann freilich unbedingt der „weltweite Erfolg [...] an den Kinokassen" (I, 12) das entscheidende Auswahlkriterium sein sollte, mag dahingestellt sein. Statt mit Bibelverfilmungen, Bearbeitungen von Heiligenviten oder Stoffen aus der Kirchengeschichte beschäftigt sich das Handbuch mit Filmen, die insofern in religiöse Dimensionen weisen, als sie „grundlegende Fragen der menschlichen Existenz" (I,10) thematisieren. In der Einleitung des zweiten Bd.es unterstreichen die Hg. vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion um ein „Schwinden von Religion aus dem öffentlichen Leben heutiger moderner Gesellschaften" (II, 9): „Die Adaptionen existentieller und religiöser Themen in aktuellen Kinofilmen sind derart vielfältig und zahlreich (man

[1] Vgl. meine Sammelrezension: Religionsersatz oder locus theologicus? Neue Annäherungen an das Kino aus theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, in: *Theologische Revue* 100 (2004), Sp. 441–462.

[2] Vgl. bes. **Herrmann**, Jörg: **Sinnmaschine Kino**. Sinndeutung und Religion im populären Film (Praktische Theologie und Kultur, 4), Gütersloh 2001; hinsichtlich der Analysetiefe ‚flacher' konzipiert ist **Schramm**, Michael: **Der unterhaltsame Gott**. Theologie populärer Filme, Paderborn 2008.

denke nur an zentrale Themen wie Leid, Krankheit, Vergänglichkeit, Tod, Verbrechen, Schuld, Sühne, Hass, Liebe oder Freundschaft), dass man auch der gegenwärtigen Filmkultur zumindest implizite Bezüge zum Religiösen nicht absprechen kann." (ebd.)

Das Handbuch, das sich im ersten Bd. ungeachtet vergleichbarer Unternehmungen im englischen Sprachraum selbstbewusst als „innovatives Projekt" (I, 12) vorstellt und für den zweiten Bd. „weitere innovative Zugänge zum populären Film" (ebd.) ankündigt, will „erstmalig den Versuch [unternehmen], den bisherigen Wissensstand systematisch zu ordnen" (I, 11). Diese Zielsetzung unterbietet freilich die Qualität mancher Beiträge, die für ihr jeweiliges Thema durchaus neue, weiterführende Perspektiven entwickeln. Konzeptionell sind die beiden vorliegenden Bd.e weithin parallel organisiert, nur dass Bd. I ein Teil „A. Grundlegung" vor- und Bd. II ein Teil „B. Der populäre Film in der Schule" nachgeschaltet ist. Beide Extra-Teile bestehen allerdings nur jeweils aus einem einzigen Beitrag, der das, was die Sektionsüberschriften ankündigen, nicht einzulösen vermag: Im ersten Bd. skizziert *Th. Bohrmann* eine „Dramaturgie des populären Films" (15–39), indem er einige ‚basics' nochmals Revue passieren lässt: so u.a. das in den populären Handbüchern des Drehbuchschreibens stets wiederkehrende Drei-Akte-Schema, sodann die von Joseph Campbell erarbeitete elementare mythische Struktur von der Reise des Helden, die Christoph Vogler in seinem vielgelesenen Buch „Die Odyssee des Drehbuchschreibers"[3] auf die Filmdramaturgie übertragen und die v. a. der Filmpublizist Georg Seeßlen in vielen Variationen popularisiert hat, und schließlich einige Zugänge zur Filmanalyse, wobei nur die Fragestellungen zur narrativen Ebene etwas weiter ausdifferenziert sind, die zur visuellen und auditiven Ebene hingegen sehr blass bleiben. Den „Schul"-Aspekt in Bd. 2 bestreitet allein *Thomas vom Scheidt* mit einem knappen Beitrag zum Religionsunterricht (311–322), der abgesehen von den originellen „10 Geboten zum Einsatz von Filmen" (322) nur einige knappe Skizzen von Vorschlägen zur Arbeit mit ausgewählten Lang- und Kurzspielfilmen, aber kaum etwas zur systematischen Grundlegung dieser Arbeit bietet, wie man das eigentlich in einem Handbuch erwarten würde.

Der Kernteil der beiden Bd.e, jeweils überschrieben mit „Analysen", gliedert sich in Bd. I in die Kap.: I. Genres, II. Figuren, III. Regisseure, IV. Themen (in Bd. II ist die Abfolge von II. und III. vertauscht und statt von „Themen" von „Motiven" die Rede). Dem folgt jeweils als Teil C. ein umfänglicher, in seinem Gebrauchswert allerdings eingeschränkter „Anhang" mit einer „Bibliografie", die nur die bereits in den Artikeln aufgeführten Titel nochmals zusammenstellt, und einer ausführlichen „Filmografie" der zuvor diskutierten Titel (337–363), deren Daten heute i. d. R. bequemer und umfassender über Online-Datenbanken (wie www.imdb.com) abgerufen werden. Hilfreich sind hingegen die „kommentierten Internetadressen" und in Bd. 2 die Register der in beiden Bd.en zitierten Filme und Regisseure.

Die „Analysen" bearbeiten ein weites Spektrum, wobei in Bd. 1 aufgrund von deren weltweitem Erfolg eine gewisse Präferenz auf den Genres „Fantasy" (vgl. „Herr der Ringe"; „Harry Potter") und „Science Fiction" (stark im Fokus hier: „Matrix") liegt. Unter den *„Genres"* kommen im Bd. I daneben in den Blick – jeweils in der genannten Reihenfolge: Liebe, Horror und Krieg (in Bd. II: Western, Comicverfilmungen, Filmmusical, Sportfilm, Komödie); unter den *„Figuren"*: Erlöserinnen und Erlöser, Engel, Märtyrer, Teufel, Priester (Bd. II: Göttlicher König, Kinder, Luther, Superhelden, Protestantische Pfarrer); unter *„Regisseure"*: Steven Spielberg, David Fincher, John Woo, Peter Weir, Gebrüder Wachowski (Bd. II: Stanley Kubrick, Ridley Scott, Guillermo del Toro, Luc Besson, Sam Raimi); unter *„Themen"*: Künstliche Intelligenz, Tod, nochmals das Genre Horrorfilm, der Film „Matrix" und das Thema „Selbstentfremdung" (unter *„Motive"* in Bd. II: Familie, Schuld und Sühne, Apokalypse, Auferstehung, Passionsgeschichte).

Das ‚Bunte', nur sehr ‚locker' Organisierte im Aufbau der Bücher, das allein diese Themenübersicht sinnfällig macht, will nicht so recht zum Charakter eines Handbuches passen, von dem man sich eine durchgreifende konzeptionelle Systematik erwartet. Nach dem hier verfolgten, sehr offenen Konzept könnten immer neue Bd.e erscheinen, da die Genres in Bewegung sind und neue Kreuzungen eingehen, da immer neue relevante Regisseure auf den Plan treten und das Spektrum der irgendwie einschlägigen Themen und Motive ohnedies unüberschaubar ist. Desweiteren vermisst man Beiträge systematischeren Zuschnitts, die die einzelnen Kap. übergreifend begleiten und formatieren könnten, etwa gründliche Reflexionen auf die Methodologie und – als Gegengewicht zu den vielfach stark inhaltlich zentrierten Ausführungen – auf die Filmästhetik. Die einzelnen Beiträge, deren Autoren aus einem weiten Spektrum von Tätigkeitsfeldern (vorab im Bereich Hochschule und Bildungsarbeit) kommen, sind gleichwohl weithin auf ansprechendem bis hohem Niveau gearbeitet und geben interessierten Lesern, die sich etwa mit einem bestimmten Genre oder Regisseur beschäftigen möchten, wertvolle Impulse zur Weiterarbeit. Für ein Handbuch sind die Beiträge allerdings viel zu heterogen gestaltet, allenthalben vermisst man die ordnende und durch entsprechende Vorgaben strukturierende Hand der Hg. Das haben diese offensichtlich selbst gespürt, verteidigen es aber als Perspektivenvielfalt und Gewährung von „Freiräumen" (I, 12). So sind manche Beiträge essayistisch gehalten und ohne jedwede Fußnote oder Angabe weiterführender Literatur gearbeitet, andere präsentieren sich als solide fachwissenschaftliche Abhandlungen; einige versuchen einen systematisch-ordnenden Zugriff und Überblick, andere konzentrieren sich bei ihrem Thema auf lediglich zwei oder drei exemplarisch diskutierte Filmbeispiele. Die Mehrzahl der Beiträge ist auf Augenhöhe mit dem Status quaestionis, einige wenige erarbeiten auch neue, filmwissenschaftlich und theologisch anregende Perspektiven, so z. B. *Thomas Hausmanninger* bei seiner Analyse des Horrorfilms als Kritik an der „Verabsolutierung der Immanenz" (I, 285–300) oder *Charles Martig* bei seinem Versuch einer Relecture der Filme von David Fincher als „negative Theologie der Offenbarung" (I, 201–211). Durchgehend vermisst man aber gerade bei einem Handbuch, dass nicht versucht worden ist, die jeweiligen Artikel mit einer weiterführenden Auswahlbibliografie auszurüsten (wobei dann auch die fremdsprachige Literatur mehr Berücksichtigung hätte finden können). – Einige der genannten Desiderate will der angekündigte dritte Bd. angehen und damit nachholen, was man sich von Anfang an gewünscht hätte: Er soll das Generalthema „stärker unter einer theologischen Systematik" (II, 12) bearbeiten, wobei u. a. die bisher praktizierte „Unterscheidung von expliziter und impliziter Religiosität [...] aus der Perspektive unterschiedlicher theologischer Disziplinen systematisch aufgegriffen und eingehend diskutiert werden soll" (II, 12f). Daneben soll danach gefragt werden, „was die Inhalte gegenwärtiger populärer Filmkultur über Zustand und Befindlichkeit unserer Gesellschaft aussagen möchten". (Ebd.; – haben sie nicht auch etwas zu sagen, selbst wenn sie es nicht dezidiert „möchten"?) Da aber im dritten Bd. zudem noch die kirchliche Filmarbeit in Deutschland, Österreich und der Schweiz vorgestellt werden soll und zu guter Letzt „ausgewählte (theologische) Einzelanalysen der erfolgreichsten Kinofilme" inkorporiert werden sollen, ist sicher abermals einige ‚Buntheit' garantiert.

So spannend zu lesen, so anregend und hilfreich viele, ja die meisten der Beiträge für sich genommen sind: von einem „Handbuch" hätte man sich doch mehr erwartet, mehr an Konsistenz hinsichtlich der Gestaltung der Beiträge und mehr an konzeptioneller Systematik.

Münster Reinhold Zwick

[3] Untertitel: Über die mythologischen Grundmuster des amerikanischen Erfolgskinos, Frankfurt a. M., $^{5}$2004.

**Knauß**, Stefanie: **Transcendental Bodies.** Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und religiöse Erfahrungen. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008. 256 S. (ratio fidei, 36), kt € 34,90 ISBN: 978–3–7917–2118–7

‚Transcendental Bodies', eine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz, bearbeitet die These, „dass Körper transcendental sind, weil sie einerseits Bedingung des Bewusstseins der Menschen von sich selbst in ihrer körperlich-geistigen Konstitution und Geschöpflichkeit sind, für ihr Verhältnis zu Welt und Mitmenschen, und andererseits im Körper die (der mystischen vergleichbare) Erfahrung des Transzendenten, der Überschreitung der Gegenwart, möglich werden kann. Dahinter steht die fundamentaltheologische Frage nach dem Subjekt der Offenbarung, ihrem Ort und den Formen ihren Ergehens." (17)

Es ergibt sich eine doppelte Zielrichtung: Eine neue Grundlegung der vernachlässigten Betrachtung der Rolle des Körpers, denn die „Präsenz des Körpers in der ästhetisierten und medialisierten Gesellschaft weist darauf hin, dass er für den Umgang mit Erfahrungen und ihre Deutung heute besonders wichtig ist" (16). Zum anderen wird diese Frage insbes. mit Hilfe des Mediums Film angegangen, denn nicht nur das Kino, die Kunst in allen ihren Formen übernehme in der Welt der Bilder und der Ästhetisierung immer mehr Funktionen von Religion (15). „Die Relation zwischen Kunst und Theologie muss unter den veränderten Bedingungen der Mediengesellschaft und Postmoderne neu bestimmt werden." (16) Die religiöse Funktion der Filmrezeption verlange, die Körperlichkeit der Rezipierenden miteinzubeziehen und den möglichen spirituellen ‚Mehrwert' des Kinos aufzuweisen, das Ziel ist „ein wirklicher Dialog zwischen Film(wissenschaft) und Theologie über die Rolle der menschlichen Körperlichkeit" (17).

Um dieser doppelten Zielsetzung gerecht zu werden, behandelt K. – nach einleitenden Definitionen von Körper/Leib (19/20), Religion (20/21), Erfahrung/Religiöse Erfahrung (21/22) und Kunst (22/23) – in Kap. 1 das Verhältnis von Kunst und Theologie (24–54) und in Kap. 2 von ihr so genannte „Körper-Bau-Steine" (55–130). Kap. 3 fasst die bisherigen Erkenntnisse zu einer „Typologie" zusammen, welche in den Filmanalysen Anwendung findet: Das vierte Kap. (158–215) enthält Sequenzanalysen von sechs Filmen aus dem Zeitraum 1986 bis 2004. Die Filmographie (233–235) weist 78 Filmtitel auf, diese werden aber oft nur kurz in einzelnen Sätzen erwähnt. Die „Abschließenden Überlegungen" in Kap. 5 (216–232) fassen Ergebnisse zusammen und enthalten einen Aus-

blick auf Weiterführungen des Ansatzes. Insgesamt wird ein weiter Bogen im Anschluss an die Ästhetik-Diskussionen (Gerhard Larcher, Alex Stock, Wilhelm Gräb, George Steiner, Albrecht Grözinger und Clive Marsh) über den v. a. englischsprachigen Diskurs zum Körper (u.a. Maurice Merleau-Ponty, Vivian Sobchack und Antonio Damasio) bis hin zu einigen Filmtheoretikern (Rudolf Arnheim, Christian Metz und Siegfried Kracauer) geschlagen, um die erfahrungstheoretische Bedeutung des Körpers für die Religion bzw. die religiöse Dimension des Filmerlebnisses in der Körperlichkeit zu entfalten.

Nach der Vorstellung eines funktionalen Religionsbegriffes (zurückgehend auf Klaus Müllers Artikel im Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie) und eines Erfahrungsbegriffes als „Dialog mit der Wirklichkeit" (R. Schaeffler) in der Einleitung legt K. den Schwerpunkt auf die ästhetische Erfahrung, die analoge Strukturen und Elemente der Transzendenzerfahrung aufweise (31) und zugleich auf ‚Absenz' hindeute. Das damit einhergehende „Sinn-Erlebnis" sei wie die Selbstoffenbarung Gottes unverfügbar (34), insbes. in dieser ‚Entrückung' liege eine Parallele zum Filmerlebnis. Dies gehe soweit, dass zwischen Kunstwerk und Rezipient eine ähnliche Beziehung entstehe wie in der Offenbarung, in der das ‚Ich' einem ‚Du' antworten solle (36). Der Kunst komme nicht nur eine kritische, sondern auch eine wirklichkeitskonstruktive Kraft zu, was in religiöser Perspektive auch die Durchbrechung der gewohnten Wahrnehmung bedeute und damit als ein „Aspekt der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und des Glaubens an eine Vollendung der Schöpfung im Reich Gottes" (41) gesehen werden könne.

Im Kino bzw. im Film werden in diesem Zusammenhang religiöse Züge erkannt, jedoch stelle das Kino aufgrund bestehender lebensweltlicher Einbindung weder einen Sonderbereich noch eine Ersatzreligion dar. Die referierten Ansätze müssten allerdings, so K. weiter, durch „eine systematische Erarbeitung des körperlichen Aspektes der ästhetischen Erfahrung samt seiner Konsequenzen für das Menschsein des Menschen in der Welt" (49) ergänzt werden, denn die körperliche Reaktion liefere Deutungsmuster für die spätere, rational-reflektierte Deutung, insofern sei Körperlichkeit unverzichtbar und biete einen Ansatzpunkt für religiöse Deutung ästhetischer Erfahrung im Dialog zwischen Kunst und Theologie (54).

Die angesprochene Körperlichkeit wird im darauffolgenden zweiten Kap. entfaltet: Das Wissen um die Geschichte des eigenen Körpers sei Voraussetzung, um „einen Film zum eigenen Leben in Beziehung zu setzen […]. [Es] ist aber auch Voraussetzung für eine Gottesbeziehung" (72), denn der Körper sei „aktiv an der Formung unserer Weltwahrnehmung, der Bildung von Beziehungen, neuen Erkenntnisses beteiligt" (81). Hier sei auch an den jüdisch-christlichen Gedanken der Geschöpflichkeit zu erinnern. Trotz seiner Ambivalenz biete das christliche Körperbild viele Anregungen, so sei der Körper „die Schnittstelle zwischen Ich, Gott, anderen, Welt" (110) und ein „wichtiger Ansatzpunkt für das Christentum, sich kritisch-konstruktiv mit der säkularen Gesellschaft oder anderen Religionen auseinanderzusetzen" (110).

In Bezug auf die Medien bilde der Körper die Voraussetzung für die Verarbeitung der gelieferten Reize, zugleich hätten die körperlichen Reaktionen positive Auswirkungen auf das Selbst-Bild der Rezipierenden (128). „Besonders im Begriff der Mimesis, der nachahmenden Einfühlung in die Filmwelt und -figuren, kann eine Verbindung zum Glauben hergestellt werden, der als ‚Mimesis der ganzen Existenz' die aneignende Einprägung der Offenbarung bedeutet." (130) Hier muss kritisch gefragt werden, ob die angesprochene Mimesis auch wieder analog zu verstehen ist, oder ob es sich auch um inhaltliche Glaubensbezüge handelt.

Im nachfolgenden dritten Kap. wird das Verhältnis von Körper, Film und Religion in ein zusammenhängendes Konzept überführt, um den angestrebten Dialog zwischen Theologie und Kunst (Film) in den Analysen umzusetzen: „Der Film erweckt sinnliche Lust und das Bewusstsein für die Reaktionsmöglichkeiten des Körpers, während umgekehrt körperliche Reaktionen die Verarbeitung der filmischen Erzählung prägen. Die Religion liefert dem Film Themen, Motive und Symbole, auf deren Verständlichkeit und Kommunikabilität sich die Filmemacherinnen und -macher verlassen können. […] Der Körper schließlich kann Ort der Gotteserfahrung und des Heils sowie Mittel zur Kommunikation dieser Erfahrungen sein." (132) Durch die Körperlichkeit sei die konkrete Wirklichkeit immer mit angesprochen, „und der Blick wird durch die Teilnahme an der Welt des Films für die unvollkommenen Seiten der Welt und ihre Vollendungsmöglichkeiten geschärft" (153). Es gebe Parallelen zwischen der filmischen und der mystischen Erfahrung: „In beiden Fällen wird ein rational Unbegreifbares in der körperlichen Erfahrung greifbar und bleibt in seinem letzten Sinn und seiner unfassbaren Gegenwart doch dauernd entzogen." (154) Kinoerfahrungen seien „religiöse Erfahrungen von eigener Bedeutung, die in wesentlichen Merkmalen einen Bezug zur jüdischen und christlichen Tradition aufweisen (Personalität der Gottesbeziehung, Schöpfungsbezug, Inkarnation, Rückwirkung der Transzendenzerfahrung auf die konkrete Wirklichkeit, mystische Erfahrung der Fülle des Seienden)" (157). An dieser wichtigen Stelle bleibt sowohl die Rationalität des Glaubens als auch der tatsächliche inhaltliche Bezug der Kinoerfahrungen zum Glauben als Frage offen. Handelt es sich nur um eine (allgemein-religiöse) Haltung oder um einen tatsächlichen Glaubensakt oder um etwas dazwischen?

Die im vierten Kap. analysierten Filmbeispiele sind wegen ihrer körperlichen Wirkung ausgesucht worden. Obwohl K. zugesteht, dass „es sich um höchst subjektive Erfahrungen handelt" (158) und sich die Frage stellen ließe, „ob es überhaupt möglich ist, ein so subjektives Erleben intersubjektiv vermittelbar zu machen" (159), werde „durch die Verwendung einer wahrnehmungspsychologisch-kognitiven Methode, die den Einsatz bestimmter filmischer Codes […] analysiert, eine gewisse Objektivität erreicht, die die Untersuchungsergebnisse nachvollziehbar macht. Wichtig sind hier vor allem der Einsatz von Farben, Licht, Schnitt, Kameraführung, Bildaufbau und Ton […]." (159f) Es handele sich aber nicht um ein einfaches „Reiz-Reaktions-Schema", sondern entscheidend sei das Zusammenwirken einzelner Codes im Film als Ganzes, „also die Rückbindung der formalen Mittel an den narrativen Kontext" (160).

Die Geschichte der Filme wird jeweils in einer kurzen Nacherzählung dargeboten, um dann einzelne Szenen unter den oben genannten Gesichtspunkten herauszuheben. Es handelt sich um unterschiedliche Genres (Drama, Thriller, Kriegsfilm und Erotik) und Mainstream- wie Autorenfilme ohne explizit religiöse oder gar theologische Thematik. Kommentierend oder vergleichend fließen noch weitere Filme ein.

Die Beispiele werden jeweils zu Paaren von Themenbereichen zusammengefasst: die sinnliche Wahrnehmung (*Erbsen auf halb 6* und *Strange days*), Gewalt im Krieg (*Platoon* und *Apocalypse Now*) und Bedeutung von Sexualität (*Basic Instinct* und *9 Songs*). Während die sinnliche Wahrnehmung in *Erbsen auf halb 6* durch die blinden Hauptpersonen mit dem Schwerpunkt auf Hören, Fühlen und Riechen filmisch umgesetzt wird, geht es um authentische Erfahrung im Rahmen virtueller Realität in *Strange days*. Die beiden Kriegsfilme unterscheiden sich durch die Wirkung körperlich-unangenehmer Ablehnung von Gewalt in *Platoon* und der ästhetisch überhöhten und daher erst noch zu reflektierenden Gewaltdarstellung in *Apocalypse Now*. Sexualität ist wiederum einmal Mittel, um Manipulation und Macht zu verdeutlichen (*Basic Instinct*), ein anderes Mal Spiegelbild für menschliche Beziehung in Nähe und Distanz (*9 Songs*). Die verschiedenen körperlichen Reaktionen der Rezipierenden könnten auch als Transzendenzerfahrungen gesehen werden: „Die Verknüpfung von sinnlichem Erleben und dem Verweischarakter des Gegenwärtigen und Konkreten auf das Jenseitige hin, die Verbindung von konkretem Diesseits-Bezug und seiner Überschreitung charakterisiert die Filmerfahrung, wenn man sie von ihrer körperlichen Dimension her betrachtet. Mit dieser Erfahrung erfüllt der Film menschlich-existentielle und religiöse Funktionen […]." (215) Die Stärke der Film(-Sequenz)-Analysen liegt in der Heraushebung der filmischen Mittel und der Schärfung des Blicks für die besondere Sprache der Bildgestaltung. Die ebenso große Schwäche liegt in der Vernachlässigung der erzählten Geschichten und einer fehlenden Analyse der Dramaturgie. Die Klischeehaftigkeit einer zweiten Filmhälfte von *Erbsen auf halb 6* bleibt so unbeachtet und dem Film wird die „expliziteste Ermöglichung einer Transzendenzerfahrung (im Sinne einer Jenseits- und Gotteserfahrung)" (213) unterstellt, ausgerechnet an besonders konstruierten, Klischee-beladenen und dramaturgisch misslungenen Punkten. Dies ist weniger ein Vorwurf an die gemachten Analysen, weist aber deren Begrenzung auf und fordert, die von K. selbst angesprochene Ganzheit des Films (160) stärker zu beachten.

Die „Abschließenden Überlegungen" resümieren die zu Beginn aufgestellte These: Die Körpervergessenheit, z.T. sogar Körperfeindlichkeit des neuzeitlichen Christentums könne durch das filmisch geweckte Körperbewusstsein überwunden und die Theologie in die Lage versetzt werden, „diese Dimension des Menschseins verstärkt in die Reflexion über die Situation des Subjekts des Glaubens einzubeziehen" (228). So sei die körperliche Identifikation mit dem Film ein „Akt der (Selbst-)Transzendenz" (228), lasse Analogien zur Reich-Gottes-Erfahrung im Schon und Noch-Nicht erkennen. Schließlich sei es die „Spannung aus Immanenz und Transzendenz, die den christlichen Gottesbegriff und die Erfahrung mit Gott ausmacht, den eigenen Körper und seine Erfahrungen ebenso wie den Film als Medium [prägt]" (229). Körper seien also in zweifacher Hinsicht „transcendental" zu nennen: „Als Bedingung der Möglichkeit von Ich-Sein, Weltbezug, zwischenmenschlicher Beziehung und Gotteserfahrung, und als Ort der Begegnung mit Gott und Vermittler der Transzendenz gerade in seiner Endlichkeit und Immanenz" (229).

Insgesamt handelt es sich um einen in sich geschlossenen Entwurf zu einem wenig beachteten Thema, welcher bewusst als Aufforderung zum Dialog zwischen Theologie und Kunst bzw. Film verstanden werden will. Als nicht behandeltes Desiderat ist die Rolle des Körpers *im* Film zu nennen. Zu denken wäre an fast alle Filme von David Cronenberg, z.B. *The Fly*, aber auch Filme wie *Memento* oder *Spiderman*; dies ist aber keine wirkungsästhetische Fragestellung mehr. Ebenso muss die theologische Position von K. angefragt werden, denn diese schwankt zwischen einem stark funktionalen Religionsbegriff und einer eher substantiellen Transzendenz- bzw. Gotteserfahrung, sodass die angesprochene religiös-spirituelle Dimension des Films etwas diffus wirkt. Zudem unterliegt die angesprochene „religiöse Erfahrung" auch dem Verdacht, rational nicht überprüfbar zu sein.

Dies sind Anfragen zur Weiterführung und Ergänzung, sie widersprechen aber nicht dem anregenden Ansatz von K. im Feld von Wirkungsästhetik, religiöser Erfahrung und (glaubender) Subjektivität im Medienzeitalter.

Eichstätt Martin Ostermann

**Sakrileg – Eine Blasphemie?** Das Werk Dan Browns kritisch gelesen, hg. v. Joachim Valentin. – Münster: Aschendorff 2007. 170 S., kt € 12,80 ISBN: 978–3–402–11785–9

„Im Rahmen eines Dies Academicus, der paritätisch von der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, der Fachschaft katholische Theologie und dem Fachbereich der Johann Wolfgang Goethe-Universität

im Juni 2006 veranstaltet wurde, ist der Grundbestand der Texte dieses Bandes entstanden. Unter großer Beteiligung der Studierenden wurden einen Tag lang die Thesen Dan Browns vor allem unter historischer, kunsthistorischer, literaturwissenschaftlicher und theologischer Perspektive kritisch gegen den Strich gelesen." (5) Der Roman „The da Vinci Code", welcher den deutschen – etwas reißerischen – Titel „Sakrileg" trägt, war also der Anlass, einige zentrale Fragen zu thematisieren, wie z.B. Dogmenkritik, die Rolle gnostischer Evangelien, oder die Beschäftigung mit der Figur der Maria Magdalena unter theologischer und kunsthistorischer Perspektive. Der Roman und die anschließende Verfilmung (USA 2006, Regie: Ron Howard) werden auch als Seismograph für aktuelle gesellschaftliche bzw. populäre Denkmodelle verstanden, welche Religiosität, esoterische Verstehens- und Glaubensmodelle und Verschwörungstheorien nach dem 11. September 2001 zum Inhalt haben.

Die Beiträge dieses sehr lesenswerten Buches geben mit den unterschiedlichen Themen Einblick in die Vielfalt theologischer Fächer und Handlungsfelder: Exegese des NT, Fundamentaltheologie, Moraltheologie und Sozialethik, Kunst- und Kirchengeschichte, Religionswissenschaft, Weltanschauungsfragen und Interreligiöser Dialog. Die Diskussion um einen Roman bzw. einen Film wird zum Anlass genommen, als wissenschaftliche Disziplin Theologie in den gesellschaftlichen Diskurs über Fragen der Zeit eintreten zu lassen, festgemacht an exemplarisch-speziellen Themen, aber mit dem Blick für Grundsätzliches: Auf welchen Wegen wird die katholische Kirche wahrgenommen und wie entwickeln sich gesellschaftliche Positionen? Wie kritisch oder unkritisch gehen Menschen heute mit Traditionsgut um – sei es kirchliche, literarische oder kunsthistorische Überlieferung?

Der einleitende Beitrag des Hg.s *Joachim Valentin* „Scharlatanerie oder neue Religion?" nähert sich dem Phänomen der Romane Dan Browns auf grundsätzliche Art und Weise und versteht dessen Werk als „Herausforderung für Kirche und Theologie" (9). Nach ersten Ausführungen über das „katholische Echo" (9), die „gewandelte Lesekultur" (10) und „Dan Browns Erfolgsrezept" (11) setzt V. in kurzen Inhaltsbeschreibungen die beiden Erfolgsbücher „Illuminati" und „Sakrileg" miteinander in Beziehung und macht deutlich, dass der hermeneutische Schlüssel beider Romane in der „Adaption des von Umberto Eco entwickelten Verfahrens [liegt], unter Verwendung nachprüfbarer historischer, architektonischer und kunstgeschichtlicher Fakten eine fiktionale Handlung zu konstruieren" (13). Im Gegensatz zu Eco, der das Zueinander von Realität und Fiktion auch in den Romanen selbst reflektiere, falle „eben jenes reflexive Element bei Dan Brown weitgehend aus" (14). Die geringen Kenntnisse vieler Leser im Bereich der Religion und die Neigung zur Heilssuche außerhalb der Kirchen bei gleichzeitigem Misstrauen gegenüber organisierter staatskirchenähnlicher Religion bilden den Nährboden für die Faszination der Romane Browns. Das Verborgene werde mit dem Bekannten (dem Allgemeinwissen über Kunst, Architektur und Religion) vermischt und wesentlich auf den Diskursfeldern von Sexualität und Macht ausgetragen. Dan Brown gelinge es, so V. in den Schlussfolgerungen, „ernsthafte Fragestellungen aus dem Kontext des Konfliktes zwischen naturwissenschaftlichen und religiösen Paradigmen zu operationalisieren, die er nicht ohne gute Gründe als konstitutiv für die aktuelle Situation von Kirche und Glauben in Europa hält" (19).

*Claus Arnold* thematisiert „Dogmenkritik und Antikatholizismus bei Dan Brown" (21) und fragt in diesem Zusammenhang, „warum die Verschwörungsthese von Sakrileg eine so hohe kulturelle Plausibilität für viele Menschen auf der ganzen Welt hat" (22). Als Aufgabenstellung seines Beitrages formuliert A. deshalb: „Eine umfassend-kritische kirchenhistorische Analyse sollte also nicht bei den historischen Einzelirrtümern des Buches oder bei einer vermeintlichen Häresie des Autors ansetzen, sondern bei der Frage, wieso ein solches Buch einen solchen Erfolg erreichen konnte." (22) Unter den Zwischentiteln „Dogmenkritik" und „Antikatholizismus" entfaltet A. die Methode Dan Browns, bestimmte, oft klischeehafte Deutungen der Kirchengeschichte im Allgemeinen und der päpstlich geleiteten katholischen Kirche im Speziellen für sich zu nutzen, indem er sie mit populären Meinungen der Gegenwart vermischt. Abschließend formuliert A. nach der rhetorischen Frage, ob man denn nun mit Kanonen auf Spatzen geschossen habe, den positiven Appell: „Als Theologen und Kirchenhistoriker sollten wir [...] nicht dem Reflex reiner Apologetik verfallen, sondern weiterhin die Geschichte der eigenen Kirche differenziert und kritisch betrachten." (32)

In ihrem Beitrag „Literatur und Ethik" geht *Hille Haker* der Frage nach, inwiefern Bücher moralisch gefährlich sein können bzw. inwiefern Bücher Wahrheit zum Ausdruck bringen. Zur Klärung unterzieht H. daher den Roman „Sakrileg" einer Analyse durch das von Paul Ricoeur übernommene Modell der dreifachen Mimesis. Die Lesenden nehmen bereits mit einem von der individuellen Gegenwart geprägten Vorverständnis die Lektüre auf (Mimesis I), um dann die Konfiguration der Erzählung nachzuvollziehen (Mimesis II). Schließlich aktualisiert jeder Lesende sein Verständnis des Gelesenen (Mimesis III). „Der Erfolg des Romans ergibt sich [...] aus seiner Markttauglichkeit in einer kirchlichen, politischen und kulturellen Atmosphäre, einer Öffentlichkeit, die Gefallen an Geschichten hat, die Geschichten weitererzählen und weiterspinnen will, und die sich bereitwillig den Werbestrategien der Kulturindustrie unterwirft." (41) Das Spiel mit Dichtung und Wahrheit als Teil des Rezeptionsprozesses ist einkalkuliert und möchte den überwiegenden Teil der Lesererwartungen bestätigen – und hat dies offensichtlich auch erreicht. „Wir sind wohl Teilnehmer an einer medial vermittelten Wirklichkeit, die in der Weise einer Soap Opera auch von uns mitinszeniert wird." (48)

*Reinhold Zwick* beschäftigt sich mit der im Roman vorgestellten These, dass Jesus mit Maria von Magdala Nachkommen gezeugt habe. Diese These stützt sich v.a. auf eine bestimmte Auslegung verschiedener gnostischer bzw. apokrypher Texte: Des Evangeliums Philippi, des Evangeliums der Maria und der Nag Hammadi-Texte. Z. weist daraufhin nicht nur nach, dass Dan Brown sich auf ein Gemisch von allgemeinen Vorstellungen der Magdalenen-Tradition gnostischer Provenienz mit einer populären Deutung der Gralslegende stützt, sondern zeigt auch auf, dass der Umgang mit den apokryphen Texten keinesfalls heutigen wissenschaftlichen Standards genügt. Die Aufschlüsselung gnostischen Denkens, insbes. der valentinianischen Gnosis, und die Lektüre der oben genannten Texte führen Z. bzgl. der Vorgehensweise Dan Browns und seiner Quellen zu folgendem Fazit: „Keine einzige der von ihnen angeführten Stellen leistet das, wofür sie von ihnen beansprucht wird: nämlich einen Beleg zu liefern für das Kind aus Fleisch und Blut, das aus der Verbindung von Magdalena und Jesus hervorgegangen sein soll. [...] In durchaus ärgerlich zu nennender Weise wird die differenzierte und hochbedeutsame Rolle Magdalenas innerhalb des Jüngerkreises verflacht." (75)

Die Figur der Maria Magdalena steht auch im Zentrum des Beitrages von *Iris Gniosdorsch*. Ausgehend von den biblischen Grundlagen werden verschiedene Darstellungen der Maria von Magdala kunsthistorischen Analysen unterzogen. Mit dem Hinweis auf die „landläufige Vorstellung eines ‚Normalchristen'" (77), dass Maria Magdalena „eine geläuterte Prostituierte [war], die Jesus in aller Bescheidenheit folgte, an seinem Grab weinte und die Jünger über die Auferstehung informierte" (ebd.), zeigt G. an Beispielen von Kunstwerken vom 12. bis zum 20. Jh., die Maria Magdalena darstellen, dass sich „der Fokus von der Bibel- und Traditionstreue hin zu einer jeweils zeitgeistorientierten Darstellung verschob" (80). Ziel sei aber kein Plädoyer für eine bibeltreue Kunst, sondern die Suche nach Gründen für andere Auslegungstraditionen. Als Ergebnis der kunstgeschichtlichen Betrachtungen kann festgehalten werden, dass Dan Brown wie weite Teile der Rezeptionsgeschichte nicht an der realen Maria Magdalena, sondern an tradierten legendären Versatzstücken interessiert ist. Die Vorgehensweise Dan Browns sei dabei von einem starken antikirchlichen Affekt geprägt, sodass die differenzierte Sicht auf die Kirche als Institution, die die christliche Traditionsgeschichte zeige, bei ihm keine Rolle spiele. Im Gegensatz zu seiner eindimensionalen Traditionsverwendung eröffne die Kunst „Möglichkeitswelten" (109).

*Kornelia Siedlaczek* erweitert dann in ihrem Beitrag „Männerphantasien" den Kreis um verschiedene Frauengestalten in Dan Browns Roman und kommt zu dem Schluss, dass das eigentliche Sakrileg des Autors in der übersteigerten „Festschreibung eines patriarchalen Frauenbildes" (115) liege.

Unter dem Titel „Zur esoterischen Vorgeschichte von ‚The Da Vinci Code'" widmet sich *Theresia Heimerl* den Katharern, den Templern und der Gralslegende. Zu Beginn betont sie erklärend: „Wenn daher unter der Kapitelüberschrift ‚zentrale esoterische Traditionen' die Templer und Katharer behandelt werden, dann nicht, weil sie unbedingt – historisch betrachtet – esoterisch sind, sondern weil sie in ihrer Wirkungsgeschichte als esoterisch betrachtet wurden." (119) So lässt sich bezüglich Dan Browns sagen, dass alle „von ihm präsentierten ‚Thesen' schon seit Jahrzehnten in der einschlägigen pseudowissenschaftlichen Literatur [kursieren]" (131). Seine „Leistung" bestehe nach dem Ende der großen Erzählung v.a. darin, einen Neo-Mythos zu kreieren, der zu einer eigenwilligen relecture der europäischen Geschichte führt. Das sich ergebende „sinnvolle" Ganze wird als Geheimlehre präsentiert. Die esoterische Vorgeschichte selbst erweist sich aber als (künstlerisch freie) Erfindung der Romangeschichte. „Ihr Erfolg gründet in der gesellschaftlichen und religiösen Situation der (Post)Moderne, welche ein Bedürfnis nach leicht fasslicher, prä- bzw. postrationaler Welterklärung und ebenfalls prä- bzw. postdemokratischer Exklusivität aufkommen lässt." (133)

*Lutz Lemhöfer* analysiert „Verschwörungstheorien als Typus von Welterklärung" (135), indem er das Muster aufzeigt: 1. Einer ist an allem schuld (135). 2. Alles, was dieser eine tut, ist Plan (136). 3. Es gibt keine Zufälle, und 4. der Feind hat einen Namen (138). Anschließend entfaltet L. die Übertragung des Verschwörungsgedankens auf den kirchlichen Kontext und zieht u. a. die Schlussfolgerung: „Geradezu klassisch zelebriert Dan Brown die jeder Verschwörungstheorie innewohnende Personalisierung des Weltgeschehens oder hier der Kirchengeschichte." (140)

Den Bd. schließt der Beitrag von *Peter Hasenberg* ab, der die Verfilmung von „The Da Vinci Code – Sakrileg" in das „Filmgenre des religiösen Thrillers" (143) einordnet. Neben der Anwendung zentraler Erklärungsmuster der Vorgängerbeiträge auf das Medium Film zeigt er auf, dass es eine ganze Reihe von filmischen Vorbildern für ‚Sakrileg' gibt und dieser Film weniger ein eigenständiges Kunstwerk als ein weiteres Glied in der Verwertungskette ist. Auch die (häufig medial bedingten) Veränderungen gegenüber dem Roman werden geschildert (159ff). Abschließend gesteht H. zu, dass man den „Film als Chance für eine verstärkte Diskussion über die im Roman angestoßenen Fragen in Schule und Bildungsarbeit" (167) nutzen könne, aber das Interesse der Kinozuschauer beziehe sich nur sehr begrenzt auf wissenschaftliche Erkenntnisse über apokryphe Evangelien und das Konzil von Nizäa.

Alle Beiträge fassen – wie es der Untertitel des einleitenden Aufsatzes ankündigt – den Roman / die Romane Dan Browns als Heraus-

forderung auf, sich im Rahmen ihres Fachgebietes bestimmten Fragen zu widmen und diese mit einem Aktualitätsbezug zu behandeln. Eine Hermeneutik, die Literatur, die Dogmen-, Kirchen- und Kunstgeschichte und ganz allgemein die Weltdeutung betreffend, wird Schritt für Schritt befragt und entworfen. Die Bedeutung der Analysen reicht auf diese Weise sowohl über theologieinterne Diskussionen als auch über reine Reaktionen auf Roman und Film hinaus und nimmt an kulturellen und gesellschaftstheoretischen Debatten teil.

Zuletzt war dies in ähnlicher Form mit dem von Reinhold Zwick und Thomas Lentes herausgegebenen Buch „Die Passion Christi" (Münster: Aschendorff 2004) umgesetzt worden. Auch hier gehen die Beiträge des Bd.es auf ein im Mai 2004 veranstaltetes Symposium an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster zurück. Zentrale Fragestellungen der Diskussion um Mel Gibsons Spielfilm „Die Passion Christi" (USA 2004) wurden aufgegriffen und in die entsprechenden Kontexte eingeordnet.

Im Jahr 2009 folgte die Kinopremiere der Verfilmung des Vorgängerwerkes von Dan Brown, „Angels & Demons" (dt. „Illuminati"). Das vorliegende Buch „Sakrileg. Eine Blasphemie?" ist in der überwiegenden Anzahl der Grundaussagen leicht auf diesen Roman/Film übertragbar. Das liegt zum einen sicher daran, dass das Grundmuster der Gestaltung einer Geschichte bei Dan Brown sich ständig wiederholt, zum anderen aber behandeln alle Analysen in ihrer Grundaussage Phänomene, die weit über die Bedeutung des Romans hinausreichen.

Es sind der theologischen Forschung und (öffentlichen) Diskussion mehr solcher Auseinandersetzungen zu wünschen, um die Weite und gesellschaftliche Bedeutung theologischen Denkens und Fragens immer wieder neu aktuell zu erweisen.

Eichstätt Martin Ostermann

**Goes**, Albrecht: **Gedichte**. – Frankfurt a. M.: Fischer 2008. 200 S., ln € 14,00 ISBN: 978–3–10–026523–4

Ders.: **Was wird morgen sein?** Erzählungen. – Frankfurt a. M.: Fischer 2008. 367 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–596–17849–0

Albrecht Goes (1908–2000), in einem schwäbischen Pfarrhaus geboren, war evangelischer Pfarrer und im Zweiten Weltkrieg Lazarett- und Gefängnispfarrer. Er ist ein Meister der kleinen Form – in Gedichten und Erzählungen, Essays und Vorträgen. Immer hat er Erfahrungen des Glaubens, seiner Jugendzeit in Theologie und Kirche, der Vorkriegs-, Kriegs- und Nachkriegszeit, auch Erfahrungen des Sterbens und des Todes in kleine literarische Formen gebracht. Nach dem Krieg ließ sich G. vom Kirchendienst beurlauben – zur Literatur hin. Aber er blieb Prediger.

G. schreibt bewegende Gedichte. Sein Denken wird deutlich in dem Gedicht „Fecisti nos ad te. Augustinus, ‚Confessiones'": „Im Haus des Willkomms und der flüchtgen Dauer, / Im Haus des Abschieds, steht es rein und groß, / Wie einst auf Vaters Schreibtisch, Augustinus – / Mein erstes Wort Latein: ‚fecisti nos.' // Durch achtzig Jahre hin bin ich gelaufen, / Und lief durch beide, lief durch Wohl und Weh, / Nun les ich neu, was Kinderaugen lasen, / Und, anders wissend nun, dies: ‚Nos ad Te'." (185) Das ist eine tiefe Erfahrung – weg von einer vergesslichen Gegenwart und von zerstreutem Denken: zu Gott hin. G. redet Gott an: DU.

Es sind Erfahrungen im Pfarramt, wenn G. in einem Gedicht „Glockensegen" schreibt: „Komm in diesem Glockensegen, / Herr, uns allen du entgegen, / Daß wir gehn in deiner Gnad, / Eh der finstre Abend naht. // Tu dein Licht zu unsern Händen, / Daß wir treu das Werk vollenden, / Bis du, der du ewig wachst, / Bei uns allen Abend machst." (168) G.s Liebe gehört dem sehnsucht- und phantasieerweckenden Bruchstück. Im Fragment erkennt er das Ganze.

In Glaubensheiterkeit, wie sie in der Theologie Karl Barths aufleuchtet, wirft G. einen Blick in „Karl Barths Altersbrief": „Wenn dies das Altern ist: so weit, so frei sein, / So immer noch in Ja und Nein dabei sein, / So herzlich lachen, so getröstet schweigen, / So sich zum Großen, so zum Kleinen neigen, / So nah dem Zeiten-Ton, den Ewig-Psaltern – // Wenn dies das Altern ist: komm, laß uns altern." (183) G. gewährt Blicke in Zeit und Ewigkeit, wie sie konkret werden.

Auch der Bd. mit Erzählungen stimmt die Leserinnen und Leser in Begegnungen ein. Die Erzählung „Erstes Sterben" beginnt wie folgt: „Der Vikar ist das Kind der Gemeinde – das will sagen: ihm, der seine ersten pfarramtlichen Gänge in die Dörfer hinaus tut, sonntags die Predigt hält, ein wenig stockend und ein wenig mutig, werktags den Kindern biblische Geschichten erzählt und nach den Kranken sieht, ihm kommen sie alle entgegen, einen Schritt, drei Schritte und viele Schritte, wie man einem Kind entgegenkommt: in der Liebe." (35) Dann erzählt G. sein erstes Erlebnis mit dem Sterben einer alten Frau.

G. wägt die Worte, um den Sätzen weiten Raum zu geben, und er gibt den Augenblicken eine Größe, die den Meister zeigt. Er verschwendet kein Wort an vordergründige Erregtheiten. Im wahrhaftigen Wort liegt Hoffnung. Hier ist es vom Wort Gottes bestimmt. Man kann bei G. von christlich inspirierter Literatur sprechen. Es ist ein eigenes Vergnügen, Glauben und Theologie in kurzen Texten zu finden. G. lebt in vielfältigem Dialog. Alle Texte zeugen von geistiger (und geistlicher!) Prägnanz.

Münster Karl-Friedrich Wiggermann

**Grünewald**, Erika: **Kunstgeschichte und Kirchenpädagogik**. Ungelöste Spannungen. – Berlin: EB-Verlag 2010. 366 S. (Kirche in der Stadt, 15), kt € 19,80 ISBN: 3–936912–98–2

Die Vf.in geht in der vorliegenden Arbeit, einer am Department Kulturgeschichte und Kulturkunde der Univ. Hamburg verfassten Diss., von der Beobachtung aus, dass bei den meisten kirchenpädagogischen (kp) Aktivitäten kunstgeschichtliche Aspekte keine bzw. eine randständige Bedeutung besitzen. Vielmehr treten liturgische, spirituelle oder katechetische Elemente und Interessen in den Vordergrund (17). Die Vf.in, die seit vielen Jahren in der kp Praxis tätig ist, will diese Beobachtung wissenschaftlich fundieren und eine Kunstgeschichte für die Kirchenpädagogik (KP) entwerfen.

Hierzu geht sie in fünf Schritten vor. In einem einleitenden Problemaufriss (17–33) weist sie auf die noch junge Geschichte der KP hin, die v.a. in den letzten Jahren große Beachtung findet. G. problematisiert, dass „KP" als Begriff inflationär verwendet wird und das Arbeitsfeld KP keine präzise Abgrenzung z.B. gegenüber Kirchenführungen, spirituellen oder katechetischen Angeboten erfährt. G. selbst definiert KP im Schnittfeld zwischen Kunstgeschichte, Theologie und Pädagogik, wobei keiner der drei Bereiche fehlen dürfe. Ziel der KP sei es, „sowohl die kunsthistorischen als auch die theologischen Aussagen eines Kunstwerkes oder der Architektur für den Betrachter verständlich zu machen und sie in einen persönlichen Bezug zum Betrachter zu stellen" (22). Anhand einer offenen Umfrage bei 80 Kirchenpädagogen erhebt die Vf.in, dass lediglich ca. 40% auf Kunstgeschichte zurückgreifen (25–27), wobei in diesem Rückgriff ein veraltetes Kunstgeschichtsverständnis leitend sei. Daher benötige die KP eine eigene Kunstgeschichte. „Welche Kunstgeschichte braucht die Kirchenpädagogik?" (27) wird zur Leitfrage der Arbeit.

Im zweiten Hauptteil widmet sich die Vf.in einem kp Beispiel (34–114) der Ansgar-Kirche in Hamburg-Langenhorst, einem architekturhistorisch interessanten, aber gegenwärtig wenig beachteten Kirchenbau. G. stellt ausführlich die Entstehung sowie Gestaltung der Kirche dar und ordnet sie umfassend in die Geschichte der Sakralarchitektur der Weimarer Zeit ein (34–94). Anschließend erschließt sie anhand der Theologie Karl Barths, des Magdeburger Kirchbauprogramms sowie eines phänomenologischen Zugangs die Kirche theologisch (95–107). Das Kap. mündet in kurzen Bemerkungen zu einer „Pädagogik einer Führung" (107–114), die locker an die Ansgar-Kirche anknüpfen. Die Vf.in charakterisiert hierbei KP durch die aktive Mitgestaltung der Teilnehmenden und problematisiert die schwierige kp Arbeit in Kirchen des 20. Jh.s, wobei sie keine weiterführenden Alternativen anführt. Ob für diese kp Bemerkungen die Ansgar-Kirche so ausführlich vorgestellt werden muss, ist allerdings fraglich.

Im dritten Teil wendet G. sich der Entstehung und Entwicklung der KP zu (115–194), die bislang noch nicht aufgearbeitet wurde und daher zu einem teils verengten westdeutschen Blick auf die KP führte. Hierbei nimmt sie sowohl die Wurzeln der KP in der DDR seit 1975, den museumspädagogischen Einfluss aus England sowie kp Projekte in Westdeutschland seit den 1980er Jahren in den Blick. Sie greift auf (rare) Veröffentlichungen, nicht veröffentlichte kirchliche Schriften, kp Materialien sowie Briefe und Gespräche mit Initiatoren kp Projekte zurück. Die Vf.in stellt heraus, dass die Anfänge der KP in der DDR von der Spannung zwischen kulturellem Interesse der (atheistischen) Besucher und den christlichen Vermittlern aus den Gemeinden geprägt waren. KP in der DDR entwickelte sich aus der Spannung zwischen Kirchen als Museen und als Orten der Verkündigung, zwischen der Vermittlung kulturellen Wissens und dem Reden über den Glauben. In den 1980er Jahren stellt G. eine zunehmende Funktionalisierung der Kirchenräume fest. Sie sollten „als kulturpolitische Stütze der sonst von Verfall und Verarmung bedrohten christlichen Kultur dienen" (140). In der evangelischen Kirche in Westdeutschland besitzt die KP laut der Vf.in von Beginn an missionarische Wurzeln (166–172) und entwickelt sich aus Einzelprojekten, die seit Mitte der 1990er Jahre breit rezipiert werden (189–191).

Der vierte Hauptteil untersucht den Einfluss von Symboldidaktik sowie liturgischen und katechetischen Interessen auf KP (195–266). Anhand einer Umfrage unter Kirchenpädagogen erhebt G. die Bedeutung der Symboldidaktik von H. Halbfas für die KP, die sie anschließend ausführlich erörtert. Besonders kritisch betrachtet die Vf.in dessen ahistorischen Zugriff auf das Symbol, da hierdurch die Abwendung der KP von der Kunstgeschichte befördert worden sei. Ebenfalls skeptisch betrachtet G. liturgisch-didaktische Ansätze von R. Degen und T. Klie sowie spirituell fokussierte Ausbildungsprogramme zu Kirchenführern, die ebenfalls den (kunst-)historischen Kontext der Räume vernachlässigten. So ist das „Kunstwerk [...] zum Belegobjekt für die Katechetik geworden und beteiligt sich an der Mission" (240). Entsprechend defizitär seien die kunsthistorischen Kenntnisse der Kirchenpädagogen. Demgegenüber stellt die Vf.in abschließend anhand von Studien heraus, dass symboldidaktisch-spirituelle Führungen an den Besucher/inne/n vorbei konzipiert seien, da diese kulturgeschichtliche Auseinandersetzungen suchten.

Im fünften Hauptteil entwirft G. eine Kunstgeschichte für KP (267–320). Hierbei geht sie von kp relevanten Raumtheorien aus und stellt Ansätze von A.

Schmarsow (1894), F. Schumacher (1926), G. Domenig (1968), M. Warnke (1992) und E. Panofsky (1924) vor. Ohne näher auf bedeutende Raumtheorien wie z.B. von H. Schmitz oder G. Böhme einzugehen, schließt G. mit der These, neuere Architekturtheorien seien für die KP weniger geeignet (288f). Angesichts des gegenwärtig debattierten *spatial turns* in den Kulturwissenschaften erscheint diese These in der vorliegenden Kürze gewagt. Auch in den folgenden Kap.n, in denen G. die Bedeutung von Formanalyse, Ikonologie, Materialästhetik, sozial-historischen Kontexten, *Gender Studies* sowie der Rezeptionsästhetik für eine Kunstgeschichte der KP aufzeigt, hätte man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit neuerer Literatur gewünscht, die auch zu schärferer Begrifflichkeit beigetragen hätte. An kunstgeschichtliche Entwicklungen, die unter dem Begriff *New Art History* zusammengefasst werden, knüpft G. – entgegen einleitender Bemerkungen (23ff) – daher nur bedingt an. Thesen zur Kunstgeschichte der KP sowie eine knappe Zusammenfassung und ausgewählte Dokumente im Anhang runden die Arbeit ab (325–344).

Der Arbeit kommt das Verdienst zu, als erste umfassend die Genese und gegenwärtige Ausprägung der KP in den Blick zu nehmen. Insbes. die Wurzeln der KP in der DDR werden so erstmalig umfassend wahrgenommen und durch bislang unbekannte Dokumente erhellt, die allerdings im Anhang nicht dokumentiert werden. Ebenfalls innovativ ist der kritische Blick auf die gegenwärtig hochgelobte KP. G. zeigt überzeugend Einseitigkeiten in aktuellen Ansätzen auf und weist auf Defizite, insbes. den Mangel an kunsthistorischen Kenntnissen, hin. Damit bietet sie zentrale und notwendige Impulse zur Weiterentwicklung der KP. Aus dem Fokus auf Einseitigkeiten und Defizite der KP resultieren zugleich aber auch Problemstellungen. So werden anders akzentuierte Ansätze des weiten kp Feldes weniger stark berücksichtigt, so z.B. kp Arbeit im Religionsunterricht. Insbes. in den letzten Jahren gestaltet sich die KP breiter, als es der Blick der Vf.in über weite Teile vermuten lässt. Auch schleichen sich mancherorts grob verallgemeinernde Aussagen ein. Ob Aussagen wie: „Theologen stellen ausgesprochen konkrete Erwartungen an die bebauten Formen. Kunst und Architektur sollen etwas vermitteln, und sie sollen das Richtige vermitteln. [...] Somit kann der Theologe behaupten, dass der Raum auch durch seine Erscheinungsform missioniert." (96) in dieser Pauschalität stimmen, ist fraglich. Zudem trüben methodische Schwächen den Gesamteindruck der Arbeit. Die von G. selbst durchgeführten empirischen Erhebungen, die an zentralen Punkten die Argumentation stützen, werden methodologisch weder erläutert noch dokumentiert, sondern ausschließlich als bereits interpretierte Ergebnisse eingeführt. Auch der Umgang mit der zitierten Literatur ist nicht immer einheitlich, teils fehlen im Literaturverzeichnis zitierte Werke, teils sind Angaben unvollständig. Auf die Verwendung von bisweilen spärlicher und älterer Literatur wurde bereits verwiesen. Diese Schwächen entkräften jedoch nicht die wichtigen Impulse, die von dieser Arbeit für die KP ausgehen. Das Buch sollte Anstoß zu weiterer differenzierter Auseinandersetzung mit der KP sein.

Münster Claudia Gärtner

**Witte Orr**, Johanna: **Kirche und Wandmalereien am Karm al-Aḫbarīya**. – Münster: Aschendorff 2010. 190 S., 28 Abb., 34 Taf. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 36), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–402–08117–4

Johanna Witte Orr stellt in ihrer Bonner Diss. einen außergewöhnlichen Fundkomplex vor: die reich mit Wandmalereien ausgestattete spätantike Basilika vom Karm al-Aḫbarīya, deren Entdeckung auf das Jahr 1966 zurückgeht. Der Bau lag etwa 7 km nordöstlich des Pilgerzentrums Abū Mīnā in der Mareotis und vertrat den in Unterägypten seltenen Typus der dreischiffigen Basilika mit westlichem Umgang, dem ‚return aisle'. Baukünstlerisch war er nicht sonderlich bemerkenswert, das durch Steinraub stark dezimierte Mauerwerk aus Lehmziegeln und Kalkquadern, die Säulen aus marmornen und kalksteinernen Werkstücken bunt zusammengestückt. Eine herausragende Qualität aber wiesen die Wandmalereien auf, die in zahllosen kleinen Fragmenten geborgen bzw. von den Mauerquadern gelöst werden konnten. Es ist unsicher, ob sie heute noch erhalten sind: Die Fundstätte selbst ist bereits vor 1988 der landwirtschaftlichen Erschließung der Region zum Opfer gefallen, das Grabungshaus von Abū Mīnā, das die Malereien aufnahm, steht seit der Anhebung des Grundwasserspiegels für die Bewirtschaftung der Felder fortdauernd im Wasser. Umso wichtiger ist das Erscheinen der mit zahlreichen Strichzeichnungen (davon fünf Falttafeln), zehn Farb- und 24 weiteren SW-Tafeln großzügig bebilderten Publikation.

Sie löst eine vorläufige Veröffentlichung als Broschur ab, die die Vf.in 1993 nach Abschluss ihres Promotionsverfahrens mit einfacher Ausstattung, ohne Abbildung der Fotografien, vorgelegt hat. Der Text wurde inhaltlich leicht überarbeitet, der Katalog separiert und als dritter und letzter Teil der Baubeschreibung und der ikonographischen Untersuchung nachgestellt. Ein Stichwortverzeichnis zur Kirche und ihren Wandmalereien, ein Register zu Ikonographie, Namen und Sachen sowie ein Verzeichnis der Orte und Monumente sind ergänzt worden.

Der formale Aufbau der Monographie ist geglückt, die Entlastung des Textes von den detaillierten Katalogaufnahmen zu begrüßen. Die Revision ist jedoch mitunter Stückwerk geblieben: Trotz notwendiger Redundanzen ist die wortwörtliche Wiederholung einer Beschreibung in Text und Katalog (wie bei der Behandlung des Fragments Kat. IV 3 auf S. 78 und 147) störend und unergiebig. In mehreren Kap.n (besonders 95–100) fallen inhaltliche Brüche auf, die auf die Herauslösung der Katalogtexte zurückgehen.

Die Vf.in gibt zunächst einen Überblick über die Architektur der Kirche, ihre liturgische Einrichtung und die drei fassbaren Wandmalerei-Schichten. Ist die erste Schicht möglicherweise nur durch die spolische Nutzung von Baumaterial in das Ensemble hineingetragen worden, so spiegeln die beiden weiteren die Ausstattungsphasen der Kirche im 6. Jh. Nur die jüngste Schicht ist so umfangreich überliefert und auf den Putzoberflächen erkennbar, dass sich die Fragmente sinnvoll zusammenfügen und interpretieren lassen. Daher konzentriert sich die Vf.in im Hauptteil ihrer Arbeit auf die Bearbeitung dieser Wandmalereien, die sie in die zweite Hälfte des 6. Jh.s datieren kann. Gleich einem gewaltigen Puzzlespiel setzt sie die Bruchstücke zu einem Bildprogramm zusammen und gewinnt erstaunlich detaillierte Informationen über das Ausstattungskonzept. Die spärlichen Überreste der Apsis-Komposition vermag sie als einzonige Maiestas-Darstellung zu deuten. Hatte sie 1993 diese Möglichkeit bereits durch Vergleiche mit den Apsis-Programmen von Bawīṭ herausgearbeitet und vorsichtig formuliert, so vertritt sie nun ihre Interpretation zu Recht mit Nachdruck. Im Mittelschiff schmückte, über einem hölzernen Architrav, ein Fries mit NT-Szenen auf drei Seiten die Hochwände. Der Zyklus setzte im Südosten mit der Verkündigung an Maria ein und scheint gemäß der ikonographischen Tradition Ägyptens ausführlich die Kindheitsgeschichte Jesu geschildert zu haben. Im Westen führte eine vermutlich theologisch begründete Auswahl zur Akzentuierung des Themas ‚lebendiges Wasser' (u.a. Samaritanerin am Brunnen), auf der Nordseite könnte sich an den Einzug in Jerusalem das Passionsgeschehen angeschlossen haben. Die Vf.in nutzt umsichtig alle Indizien für die Rekonstruktion der Szenenfolge: Fundlage und Anpassen der Fragmente, Farbwahl und ikonographische Details, Überreste von Beischriften und die anzunehmende Position innerhalb des Zyklus. Die durchgängig überzeugende Deutung und Einordnung der Bilder basiert auf ikonographischen Vergleichen, die zunächst in der Region gesucht werden, sodann im gesamten Mittelmeerraum. Mittelbyzantinische Beispiele können das Material ergänzen und Traditionsstränge aufzeigen. Schriftquellen werden unter Einbeziehung der Apokryphen gewinnbringend genutzt, um die Bedeutungsfacetten aufzuschlüsseln. Nur in wenigen Fällen kapituliert die Vf.in, etwa wenn die Fragmente zu klein oder die Bilddetails zu wenig charakteristisch sind (63).

Bringt die Argumentation die akribisch beobachteten Farbnuancen ins Spiel, so werden die Leser anhand der SW-Tafeln wiederholt nur sehr eingeschränkt folgen können. Es ist einsichtig, dass ein durchgängiger Farbdruck den Kostenrahmen für die Publikation gesprengt hätte. In manchen Fällen aber vermisst man die Farbabbildung besonders schmerzlich, etwa bei der Identifikation des Apsis-Bildes (27f, Taf. 15) oder der Beschreibung der unterschiedlich gefärbten Nimben in der Verkündigung an Maria und der folgenden Szene (28–34, Taf. 16).

Eine Reihe stehender und sitzender Gestalten kann die Vf.in als atl. Propheten und Könige benennen. Sie waren auf der Südseite des Mittelschiffs über der Frieszone zwischen den Fenstern des Obergadens angeordnet; im Norden stand ihnen zumindest ein jugendlicher Heiliger gegenüber. Einen besonders guten Eindruck von der stilistisch differenzierten Ausführung der Figuren vermittelt die zu großen Teilen erhaltene Gestalt des Propheten Jesaja. Mit entrollter Schriftrolle, auf der Jes 6,6 zu lesen ist, und erhobener Rechter im Sprechgestus präsentiert er sich frontal vor einer gemalten Exedra mit seitlichen Arkadenstellungen. Das Gewand besitzt durch Licht- und Schatteneffekte eine hohe Plastizität, die Gesichtszüge sind sorgfältig modelliert. Die stilistische Ausführung findet im Repertoire hauptstädtisch beeinflusster Kunst ihre Vergleiche, und so sieht die Vf.in zu Recht eine Gruppe von Malern aus Alexandreia am Werk. Sie schufen mit den Bildern vom Karm al-Aḫbarīya die frühesten Propheten-Figuren mit lesbar beschrifteten Rotuli, die uns derzeit in der Monumentalmalerei überliefert sind.

Gemalte *opus sectile*-Felder trennten die Figuren des Obergadens unterhalb der Fenster und zogen sich über ihnen als durchgehender Streifen entlang, der bis unter die Konsolen des Dachstuhls reichte. Die Vf.in gleicht sie mit einer umfangreichen Beispielsammlung spätantiker Inkrustationsmalerei ab und stößt wiederum auf Beziehungen zur hauptstädtischen Kunst. Fast identische Herz- und Rankenformen begegnen gar, darauf hatte bereits ihr Doktorvater Josef Engemann im Jahrbuch für Antike und Christentum 30, 1987, 174f hingewiesen, in der Inkrustation der justinianischen Hagia Sophia in Konstantinopel. Dies ist ein wichtiger Beleg für die Rezeption des hauptstädtischen Motivschatzes in Ägypten, im Falle des Karm al-Aḫbarīya sicher vermittelt über Alexandreia.

Es ist daher denkbar, dass in der ägyptischen Metropole Steinarbeiten mit den in der Mareotis nur gemalten Motiven existierten (94). Mutmaßt die Vf.in darüber hinaus aber, die *opus sectile*-Platten in der Großen Kirche zu Konstan-

tinopel seien vielleicht importierte alexandrinische Produkte des 5. Jh.s (94), so mangelt es ihr trotz des Hinweises auf den Bodenbelag der Basilika in der Doppel-Peristyl-Anlage im Zentrum von Mareia (bei al-Ḥawārīya in der Mareotis, datiert in die 2. Hälfte des 5. Jh.s) für diese These an Belegen. Die sorgfältige Konzeption und Abstimmung des Inkrustationsschemas der Hagia Sophia auf die Ornamentformen ihrer Mosaiken und Bauskulptur hat Annette Kleinert in ihrer Diss. ‚Die Inkrustation der Hagia Sophia' (Münster 1979) herausgearbeitet und das *opus sectile* daher in das 6. Jh. datiert. Diese Einschätzung wird Bestand haben – und das Beispiel von Mareia sollte vielmehr Grund zu der Annahme geben, dass Motive aus Konstantinopler Werkstätten kontinuierlich und nicht erst seit dem 6. Jh. im alexandrinischen Kulturkreis bekannt waren und rezipiert wurden.

Die Motivübernahme beschränkte sich nicht allein auf ornamentalen Dekor, sondern umfasste auch figürliche Kompositionen, wie die Vf.in bei der Besprechung der Westwand des Mittelschiffs aufzeigt. Hier befand sich zwischen den NT-Bildern und einem Dreieckfeld mit belebter Weinranke eine Bildfolge, die in vorikonoklastischer Zeit nicht nur in Ägypten bislang einmalig ist. Im Mittelpunkt der vermutlich sechs Szenen in zwei Registern standen Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena. Die erhaltenen Fragmente sind spärlich, bieten aber genügend Details für eine verlässliche Zuordnung: Eine Beischrift benennt den stehenden Kaiser, eine Himmelsscheibe mit lateinischem Kreuz erlaubt die Vision vor der Schlacht an der Milvischen Brücke zu erkennen. Möglicherweise wurde sie mit der Figur des ruhenden Konstantin verbunden, dessen geöffnete Augen auf das Erblicken der Himmelsvision verweisen könnten. Die obere Partie einer Haubenkrone, wie sie nur von den weiblichen Mitgliedern des Kaiserhauses getragen wurde, ist der Kaiserinmutter Helena zuzuordnen. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde die ikonographische Vorlage in Konstantinopel entwickelt. Das Thema selbst legt dies nahe, und ein Epigramm aus der Polyeuktos-Kirche der Iuliana Anicia (Anthologia Palatina I 10) überliefert einen Hinweis auf die Existenz von Konstantin-Bildern in der oströmischen Hauptstadt im ersten Drittel des 6. Jh.s.

Aus den Seitenschiffen und dem westlichen Umgang haben sich Spuren einer gemalten Inkrustationszone erhalten. Über ihr waren zwischen gemmenbesetzten Kreuzen frontal stehende Heilige versammelt, zu denen der Hl. Kosmas und ein nicht identifizierter Hl. Anr... gehörten. Eine Darstellung des für die Mareotis so bedeutsamen Hl. Menas ist bislang nicht gefunden worden.

Es ist bezeichnend, dass die Wandmalereien der Basilika am Karm al-Aḫbarīya manche Erwartung nicht erfüllen, unser Bild vom Spektrum spätantiker Monumentalmalerei in Ägypten aber gerade aus diesem Grund entscheidend erweitern und bereichern. Meinte Hans Belting in seinem Werk ‚Bild und Kult' (München 1990) 103 Abb. 38 vor der endgültigen Publikation der Funde noch, die heute zweifelsfrei als Prophet Jesaja benannte Figur als Hl. Menas ansprechen zu dürfen – das nahe Pilgerzentrum des Heiligen schien dies zu rechtfertigen –, so blieb die ausführende Werkstatt in Motivrepertoire und Stil keineswegs dem lokalen Rahmen verhaftet. Die Gesamtbetrachtung der Szenen lässt vielmehr das Verarbeiten ägyptischer Entwürfe ebenso erkennen wie eine umfassende Orientierung an Konstantinopler Vorbildern; dem Bildprogramm liegt ein theologisch fundiertes Konzept zugrunde. Es ist berechtigt, als Auftraggeber und Stifter eine hochgestellte Persönlichkeit mit Beziehungen zur oströmischen Hauptstadt, vielleicht einen einflussreichen Militär, zu vermuten. Seinem Auftrag ist es zu verdanken, dass aus der Mareotis ein Zeugnis der hohen Qualität alexandrinischer Wandmalerei überliefert ist, das an Rang und Umfang unter den spätantiken Funden aus Alexandreia seinesgleichen sucht.

Johanna Witte Orr ist zu wünschen, dass die Bedeutung ihrer sorgfältigen Studie von der Forschung wahrgenommen wird und ihr herausragendes Material nun, da auch die fotografische Dokumentation vorliegt, umgehend Eingang in die Handbücher findet.

Weimar Kirsten Krumeich

## Kurzrezensionen

**Bouman-Komen**, Truus: **Bruderliebe und Feindeshaß.** Eine Untersuchung von frühen Zinzendorftexten (1713–1727) in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext. – Hildesheim: Georg Olms 2009. 466 S. (Nikolaus Ludwig Zinzendorf, Materialien und Dokumente Reihe 2, XXXIII), ln. € 98,00 ISBN: 978–3–487–14256–2

Die überkonfessionelle Bruderliebe Zinzendorfs steht im Fokus der vorliegenden Untersuchung, die als Diss. an der Freien Univ. Amsterdam bei Christoph Burger eingereicht wurde. Ausgerichtet ist die Studie an zwei Fragen der Z.-Forschung: Zum einen geht es um die Frage, welche kirchenhistorischen Traditionen von Z. jeweils aufgegriffen werden, zum anderen soll „die Periodisierung der Entwicklungsphasen von Zinzendorfs Theologie und Frömmigkeit" (18) näher beleuchtet werden. Nach ausführlichen Einführungen (I, II) zur Thematik, den zu untersuchenden Quellentexten und der Methodik folgen in den Teilen III und IV chronologisch vorgehend detaillierte Interpretationen von Z.-Texten. Die Vf.in analysiert fast ausschließlich die Gedichte Z.s aus den Jahren 1713–1727, die in der bisherigen Forschung kaum Beachtung fanden. Dabei nutzt sie die werkimmanente Textinterpretation, um der Entwicklung der Begriffe Bruderliebe und Feindeshass bei Z. nachzugehen. Die Darbietung der Quellentexte erfolgt leider nur sehr ausschnitthaft, sodass sich der Leser ganz und gar auf die herausgearbeiteten Ergebnisse verlassen muss, die im Anschluss mit dem historischen Kontext verglichen werden. Für den letztgenannten Arbeitsschritt setzt sich die Vf.in ausschließlich mit der vorhandenen Sekundärliteratur auseinander. Bei dem den Abschnitt abschließenden Kommentar wäre gelegentlich eine differenzierte theologische Darstellung wünschenswert. Dennoch gelingt es der Vf.in, zur Nuancierung der Auffassungen Z.s im genannten Untersuchungszeitraum beizutragen. Deutlicher wird nun, wann, wo und warum Z. die jeweiligen traditionsgeschichtlichen Elemente nutzt und woher die philadelphischen Einflüsse auf Z. stammen. Konkretisiert werden konnten die Datierung des Gedichtes „Auf den Fall und Errettung eines großen Herrn" und die entsprechenden Bezugspersonen. Ebenso konnten die Bezüge zu den historischen Personen für den Text „Bey einer Doctor-Promotion" herausgearbeitet werden. So liegen die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen v. a. in wichtigen Details. Ausführlich setzt sich die Vf.in zu Beginn ihrer Darstellung mit den gegenwärtig geläufigen Pietismusdefinitionen auseinander. Am Ende bleibt jedoch offen, inwiefern die Arbeit möglicherweise neue Impulse für die immer noch umstrittene Pietismusdefinition bietet. Su. S.

**Goertz**, Hajo: **Beharrliche Ungeduld**. Zur Geschichte des Ökumenischen Kirchentages. – Freiburg i. Br.: Herder 2010. 160 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–451–30368–5

Rechtzeitig zum Zweiten Ökumenischen Kirchentag in München ist das vorliegende Bd.chen erschienen, das einen Rückblick auf die Geschichte der Katholikentage und der evangelischen Kirchentage in ihrer ökumenischen Dimension darstellt. Man erfährt von den vorsichtigen Anfängen und ersten Annäherungen nach dem 2. Weltkrieg. Eine wichtige Etappe stellt das „Augsburger Pfingsttreffen" von 1971 dar, das allerdings v.a. seitens der DBK faktisch zurückgewiesen wurde. Der Erste Ökumenische Kirchentag 2003 in Berlin und die dort aufbrechende „Kluft zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk" (118) werden ausführlich gewürdigt; dabei wird auch immer wieder auf theologische Positionen und auf die Ergebnisse offizieller ökumenischer Dialoge zurückgegriffen. Allerdings hätte man eine ausführlichere Darstellung des Weges zum Münchner Kirchentag gewünscht; bekanntlich gab es ja im Vorfeld nicht unerhebliche Irritationen und Missverständnisse, die jedoch im Bd. praktisch nicht vorkommen. Die Zeit nach „Berlin" wird in einem kurzen, mit „Perspektiven" überschriebenen Abschnitt abgehandelt, in dem es v. a. um die Kirchen- und Katholikentage nach 2003 geht. So kann das informative Bd.chen am Ende leider nicht ganz einhalten, was es zunächst verspricht. Th. B.

**Solidarität und Gerechtigkeit**. Die Gesellschaft von morgen gestalten, hg. v. Dietmar Mieth, unter Mitarbeit von Katharina Eckstein. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009. 328 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–460–33069–6

Der Bd. bündelt Aufsätze von Dietmar Mieth und seinen Schüler/inne/n (Michelle Becka, Monika Bobbert, Johannes Frühbauer, Hille Haker, Christoph Hübenthal, Christof Mandry) und ist als Beitrag „zur längst fälligen Besinnung über den Primat des Menschen vor den Systemen, über die Steuerungspriorität der Politik vor der Wirtschaft und über die Herausforderung von Gerechtigkeit und Solidarität angesichts des Versagens von Heilsversprechen aus anderen Quellen" (7) zu verstehen. Zum Ende der Amtszeit M.s als Prof. für Theologische Ethik/Sozialethik an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen bietet der Bd. mit bereits früher veröffentlichtem Material zwar wenig Neues (vgl. 8 und 309f), wohl aber ein beeindruckendes Zeugnis des Schaffens der ‚Mieth-Schule'. Grundlegende normative Orientierungen (v.a. in Form unterschiedlicher Zugänge zu Gerechtigkeit und Solidarität) werden ebenso erörtert, wie einzelne Praxisfelder sozialethisch in den Blick genommen werden (z. B. Wirtschaft und Arbeit, Leistungsfähigkeit und Behinderung, Gerechtigkeit im Gesundheitswesen und im Bildungssystem sowie in Wissenschaft und Technik). Das Buch wurde – u. a. mit hilfreichem Glossar und themenorientiertem Literaturverzeichnis – augenscheinlich sehr sorgfältig betreut und stellt zweifellos ein wichtiges ‚Dokument' der gegenwärtigen sozialethischen Diskussion dar. Chr. Sp.

**Koch,** Jakob Johannes: **Heiliger Haydn?** Der Begründer der Wiener Klassik und seine Religiosität. – Kevelaer: Topos plus 2009. 238 S. (topos Taschenbücher, 694), kt € 12,90 ISBN: 978–3–8367–0694–0

Der vorliegende Bd. bietet eine für den Musikfreund gut lesbare Darstellung der „geistlichen" Werke Joseph Haydns, wobei positiv zu vermerken ist, dass der Autor der Behandlung des in der „Moderne" so prekär gewordenen Themas der Darstellung persönlicher Religiosität historischer Personen nicht aus dem Weg geht. Geleitet von H. G. Gadamers hermeneutischem Ansatz vermag K. auch empirisch zu belegen, dass kein Zweifel darüber bestehen kann, dass Haydn zeit seines Lebens ein überzeugter Katholik, geprägt von der spätbarocken *pietas austriaca*, gewesen ist. Aus diesem Grund gelingen auch die beiden Kap. über Haydns persönliche (31–73) und historisch eingebettete Religiosität (74–99) am besten, wenn auch so manche Ungenauigkeiten in Bezug auf die österreichische Geschichte zu konstatieren sind.

Der Hauptteil des Buches zeichnet sich dadurch aus, dass die „Religiosität" der Musik nicht nur auf die Messen eingeschränkt wird, sondern auch Oratorien und Instrumentalmusik behandelt werden. Schmerzlich vermisst man allerdings eine kritische Auseinandersetzung mit Carl Maria Brands bis heute unbestrittenem Standardwerk über Haydns Messen (Würzburg 1941). Daher geraten manche Analysen einigermaßen pauschal, so findet etwa der markerschütternde verminderte Septakkord im Kyrie-Choreinsatz der „Harmoniemesse" keinerlei Erwähnung, und auch die explizite Weiterkomposition des Agnus Dei der „Paukenmesse" durch Beethoven in seiner „Missa solemnis" fehlt in der Darstellung – genau an diesen beiden Stellen könnte nämlich so mühelos wie exemplarisch verdeutlicht werden, was unter einer klingenden Epochenschwelle zu verstehen sein könnte.

Im Ganzen ist der Bd. verdienstvoll und empfehlenswert, wenn auch in den musikalischen Darstellungen oftmals zu wenig konkret.

H. H.

**Magda,** Ksenija: **Paul's Territoriality and Mission Strategy.** Searching for the Geographical Awareness Paradigm Behind Romans. – Tübingen: Mohr Siebeck 2009. (XI) 215 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 266) pb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–49990–6

Diese Studie widmet sich der geographischen Verankerung des Paulus. Angesichts der aktuellen Diskussion, ob die geographische Orientierung des Apostels sich (dauerhaft) auf Jerusalem bezieht bzw. von dort ausgeht (so die Mehrheitsmeinung) oder ob Rom bzw. das römische Reich prägend ist (so einige neuere Studien), greift die Autorin die Theorien des US-amerikanischen Sozio-Geographen Robert D. Sack zur sozialen Konstruktion von Raum bzw. Territorialität auf. Dabei soll der Römerbrief, verstanden als Fenster zur Missionsstrategie des Paulus, dessen „territoriales Paradigma" preisgeben. Nach Forschungsüberblick und Vorstellung des Modells schließt M. anhand von Gal 1–4, dass Jerusalem nicht im Zentrum der pln. Territorialität stand. Vielmehr habe deren Zentrum in der römischen Welt gelegen (so als könne man beide Größen einfach gegenüberstellen). Dieses „geographische Bewusstseins-Paradigma" lasse sich im Röm nachweisen. Zugleich habe es die Theologie des Apostels entscheidend bestimmt bzw. sei ihr eigentlicher Ursprung (etwa in der Neubestimmung der Rolle des Gesetzes und seiner Vorstellung der Adoption als Kinder Gottes). Der kosmopolitisch orientierte Raum des Apostels zeige sich in der Argumentation in Röm 1 und in seiner Verwendung der Kategorien Griechen und Barbaren sowie in der Zusammenordnung von „dem Juden zuerst und dem Griechen". Die Studie beinhaltet bedenkenswerte Perspektiven, kann aber durch ihre Aufstellung falscher Alternativen sowie die Vernachlässigung der pln. Kollekte für Jerusalem und der durchaus Rom-kritischen Elemente in der pln. Theologie nicht überzeugen.

Chr. St.

## Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. em. Dr. Dr. h. c. Arnold Angenendt, Robert-Koch-Str. 29, 48149 Münster;
PD Dr. Thomas Bauer, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 93080 Pentling;
Dr. Katrin Bentele, Jägerstr. 22/23, 10117 Berlin;
Dipl. Theol. David C. Bienert, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
PD Dr. Claudia Gärtner, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
PD Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Johannes Ev. Hafner, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam;
Prof. Dr. Gösta Hallonsten, Magle lilla kyrkogata 6, 223 51 Lund, Schweden;
Sarah Jahn M. A., Hüfferstr. 27, 48148 Münster;
Dr. Ben Khumalo-Seegelken, Ammerländer Heerstr. 114–118, 26129 Oldenburg;
Dr. Katharina Klöcker, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Dr. Norbert Köster, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Dr. Kirsten Krumeich, Thomas-Müntzer-Str. 47, 99423 Weimar;
Prof. Dr. Joachim Kügler, An der Universität 2, 96045 Bamberg;
Dr. Mirja Kutzer, Klosterstr. 79e, 50931 Köln;
Prof. Dr. Friedrich Lohmann, Burgstr. 26, 10178 Berlin;
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45117 Essen;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, 53111 Bonn;
Prof. Dr. Andreas Michel, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, 50923 Köln;
Dr. Martin Ostermann, Pater-Philipp-Jenningen-Platz 6, 85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Dr. h. c. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69/III, 81927 München;
Prof. Dr. Dr. Risto Saarinen, P.O. Box 33 (Aleksanterinkatu 7), 00014 Helsinki, Finland;
Prof. Dr. Jens Schröter, Burgstr. 26, 10099 Berlin;
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich;
Dr. Christian Spieß, Geiststr. 24, 48151 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Paulustor 5, 36037 Fulda;
Dipl.-Theol. Lucia Traut, Hüfferstr. 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg;
Prof. Dr. Markus Vogt, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München;
Dr. Ludger Weckel, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München;
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Melchersstr. 57, 48149 Münster;
Prof. Dr. Annette Wilke, Hüfferstr 27, 48149 Münster;
Prof. Dr. Reinhold Zwick, Hüfferstr. 27, 48149 Münster

## 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